

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 112

*Desde
la filosofía
latinoamericana
hacia
un proyecto
descolonizador*

María del Pilar Mora



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

20 años



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

Desde la filosofía latinoamericana
hacia un proyecto descolonizador

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 112

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 • Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426
uasb@uasb.edu.ec • www.uasb.edu.ec

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 255 4358, 255 4558 • Fax: ext. 12
cen@cenlibrosecuador.org • www.cenlibrosecuador.org

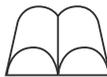
María del Pilar Mora

Desde la filosofía latinoamericana hacia un proyecto descolonizador



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

20 años



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

Quito, 2012

Desde la filosofía latinoamericana hacia un proyecto descolonizador

María del Pilar Mora

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 112

Primera edición:

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Corporación Editora Nacional

Quito, mayo de 2012

Coordinación editorial:

Quinche Ortiz Crespo

Armado:

Mosca estudio gráfico

Impresión:

Ediciones La Tierra,

La Isla N27-96 y Cuba, Quito

ISBN: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

978-9978-19-502-4

ISBN: Corporación Editora Nacional

978-9978-84-598-1

Derechos de autor:

Inscripción: 038945

Depósito legal: 004813

Título original: *Desde el proyecto de la filosofía latinoamericana hacia un proyecto descolonizador*

Tesis para la obtención del título de Magíster en, Estudios de la Cultura
con mención en Políticas Culturales

Programa de Maestría en Estudios de la Cultura, 2007

Autora: *María del Pilar Mora* (correo e: *morapilar@hotmail.com*)

Tutor: *Catherine Walsh*

Código bibliográfico del Centro de Información: T-0475

Índice

Agradecimientos / 7

Introducción general / 9

Capítulo I

La filosofía latinoamericana de la historia y la actual propuesta descolonizadora / 21

Introducción / 21

La filosofía latinoamericana de la historia y la crítica al proyecto de la modernidad / 24

El proyecto contemporáneo «modernidad/colonialidad» / 44

Zea frente al proyecto descolonizador / 56

Capítulo II

La teoría de la modernización, la teoría de la dependencia y el actual proyecto descolonizador / 71

Introducción / 71

El contexto histórico de producción de los discursos de liberación / 75

El discurso del desarrollo en la producción sociológica de mediados del siglo XX / 77

La filosofía latinoamericana de la historia, su relación con el análisis de dependencia y con el materialismo histórico / 90

El proyecto modernidad/colonialidad y la crítica a la teoría de la dependencia y a la filosofía latinoamericana de la historia / 96

Capítulo III

La interculturalidad y el «más allá de la modernidad» / 109

Introducción. La pregunta por la interculturalidad / 109

El concepto de interculturalidad como inclusión del «otro» en la filosofía latinoamericana «intercultural» (Roig) / 117

La modernidad como fenómeno intraeuropeo y la modernidad como perspectiva planetaria / **129**

La interculturalidad desde la diferencial colonial / **135**

Bibliografía / 147

Agradecimientos

Agradezco mucho a Catherine Walsh por sus oportunas y valiosas sugerencias, por el interés que ha puesto en la dirección de esta investigación, así como también por las conversaciones que hemos mantenido, por sus aportes en clases y por el acceso a sus escritos; también estoy en deuda con Santiago Castro-Gómez, a quien conocí en Tübingen en 1994 y me mostró un camino nuevo en el pensamiento comprometido con la realidad latinoamericana, aprecio mucho sus recientes reveladoras publicaciones dentro los estudios culturales latinoamericanos. Agradezco también a Patricio Mena Vásquez por su trabajo arduo de edición en esta investigación. Mi más sincero agradecimiento a la Universidad Andina Simón Bolívar por hacer realidad esta publicación.

Dedico este libro a mis tres hijos: Isabel, Juan Ignacio y Andrés. Capaz que algún día se animan a leerlo.

Introducción general

La fuente principal de inspiración de este trabajo es el «proyecto latinoamericano de investigación modernidad/colonialidad»,¹ conformado por intelectuales comprometidos con nuestras sociedades heterogéneas, especialmente con los pueblos indígenas y los pueblos negros de los países andinos, los que han sobrellevado exclusiones y sufren todavía silencios por parte del eurocentrismo. Los autores principales de este grupo compartido son los siguientes: Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Edgardo Lander, Fernando Coronil y algunos otros más, quienes ponen énfasis en perspectivas no-eurocéntricas de conocimiento. Esta investigación reúne entonces una serie de categorías que han crecido dentro del proyecto latinoamericano modernidad/colonialidad, el cual empezó a originarse a mediados de los años 90 gracias a la iniciativa de estos intelectuales que muestran interés en asuntos relativos a la modernidad, la historia colonial, el capitalismo, siempre todos estos temas relacionados con el poder del conocimiento. El proyecto indaga las posibilidades de descolonizar la producción del conocimiento eurocéntrico, de encontrar la manera como la episteme moderna puede ser enriquecida e intervenida con conocimientos subalternos que han sido invisibilizados por la misma. Por lo tanto, este nuevo debate parte del supuesto de que los procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento requieren un doble movimiento, la crítica epistemológica a los saberes hegemónicos y la producción de opciones alternativas prioritariamente desde lo subalterno.

El presente trabajo se ubica en una nueva lectura del eurocentrismo. En efecto, uno de los ejes centrales es la idea de que en la configuración reciente del capitalismo global se hace más visible que nunca la coexistencia de diferentes formas de producir verdades, de diferentes sujetos que producen esas verdades, y de diferentes modos de experiencia social; justamente muchas de esas prácticas culturales y políticas no se enuncian desde el lugar de enuncia-

1. Arturo Escobar, «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano», en *Revista de Humanidades Tabula Rasa*, No. 1, Bogotá, 2003.

ción de Occidente, sino a partir de otros lugares de enunciación que no son necesariamente del norte europeo y que pretenden ser nuevas alternativas a la modernidad eurocéntrica.

Desde esta nueva perspectiva, interesa poner en diálogo el proyecto latinoamericano modernidad/colonialidad con las propuestas de la filosofía latinoamericana de la historia y de la teoría de la dependencia de los años 70. El filósofo argentino Arturo Andrés Roig y el filósofo mexicano Leopoldo Zea, representantes del historicismo filosófico de esa década, así como intelectuales latinoamericanos vinculados a la teoría de la dependencia, se centraron en propósitos también críticos al proyecto de la modernidad europea, pero su crítica estuvo limitada al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sin visibilizar que las relaciones coloniales también poseen una dimensión epistémica, es decir, cultural. Este es el punto central de esta investigación, demostrar de la mano del proyecto modernidad/colonialidad que las dinámicas culturales sí cuentan en la crítica al eurocentrismo. Justamente la subestimación dependentista de la dimensión epistémica empobreció su enfoque político-económico.² También la filosofía crítica de la historia en la propuesta de Roig establece una relación de exterioridad entre lo epistémico y lo colonial, de tal manera que el colonialismo aparece como una desviación de la modernidad, y la modernidad es leída como el horizonte político y social de las luchas anticoloniales de liberación nacional. Lo epistémico y, por tanto, la cultura, aparece como derivada de los procesos de la economía política. Como consecuencia de lo anterior, estas narrativas historicistas jamás interrogaron el estatus epistemológico de su propio discurso,³ de tal manera que se comenzó a pensar a nuestras sociedades latinoamericanas dentro de la historia mundial a partir de la misma figura de saber del proyecto de la modernidad europea, es decir concretamente a partir del registro moderno «filosofía de la historia».

El presente trabajo retoma la línea crítica trazada por Santiago Castro-Gómez en sus publicaciones de 1996, en las cuales el filósofo colombiano en diálogo con autores como Foucault, Said y Spivak y a partir de un ejercicio deconstrutivo de los discursos latinoamericanos de la década de los 70, incluidas las narrativas de Zea y Roig, muestra que los principales temas a fa-

2. Santiago Castro-Gómez, «Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y diálogo de saberes» en Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, edit., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, Pontificia Universidad Javeriana / Universidad Central, 2007, p. 19.
3. Santiago Castro-Gómez, «Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de «lo latinoamericano». La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización», en Roberto Follari y Rigoberto Lanz, comp., *Enfoques sobre la posmodernidad en América Latina*, Caracas, Ed. Sentido, 1998a.

vor de la «identidad latinoamericana» son en realidad discursos pertenecientes a un orden moderno del saber. Esta investigación se propone además en concordancia en el proyecto modernidad/colonialidad colocar en el centro de la discusión el tema de la «colonialidad del poder» de la modernidad.⁴ Las ideas del sociólogo peruano Aníbal Quijano generaron un nuevo marco de interpretación de la modernidad y la categoría de «colonialidad del poder» fue el término dispuesto por el pensador para caracterizar los patrones de poder constitutivos a la modernidad. Esta propuesta de Quijano ha sido retomada por los integrantes del grupo modernidad/colonialidad, quienes han desarrollado nuevas categorías dentro del proyecto.

Los dos primeros capítulos se concentran de manera especial en la producción discursiva latinoamericana de la década de los 70, especialmente en la filosofía latinoamericana de la historia, en los modelos de Zea y Roig y en la teoría de la dependencia, resaltando las posiciones críticas que estos discursos mantienen con la modernidad eurocéntrica al pensar desde América Latina. Sus propuestas teóricas sobre la cuestión del poder estuvieron ceñidas por corrientes de la teoría social occidental, especialmente por influencias apegadas al marxismo, de tal manera que América Latina fue leída desde esa perspectiva. Así, por ejemplo, «el pensar desde la emergencia» en la propuesta de Roig apunta a la visibilidad de la cuestión del poder como territorio periférico del sistema mundial; sus preocupaciones han sido en torno a las temas centrales referidos a la conquista, a la identidad latinoamericana, a la cuestión de la dependencia, y al imperialismo. A pesar que al pensamiento latinoamericano como un «pensar desde la emergencia» se le reconoce como una reflexión cuyo discurso es denuncia y proyecto, no da razón de los patrones de poder constitutivos a la modernidad, más bien apela a una «exterioridad» latinoamericana con respecto a la modernidad. Por este motivo se busca advertir, de la mano del proyecto latinoamericano modernidad/colonialidad, que esas producciones teóricas latinoamericanas no han llevado la crítica hasta las últimas consecuencias; esto es, no han indagado alternativas al eurocentrismo en otros principios que no estén necesariamente arraigados en la modernidad eurocéntrica. Las propuestas latinoamericanas de los 70 se manifiestan a partir del lugar de enunciación de Occidente, considerando así que el conocimiento es uno y universal, y a su vez se traducen en las luchas populares de liberación de los años 60 y 70, las que básicamente fueron comprendidas como una lucha de clases, de tal manera que categorías tales como «raza» «género» fueron ignoradas. En efecto, los proyectos latinoamericanos de esa década se enmarcan

4. Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán, edit., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.

en el imaginario europeo de la epistemología de la historia, imaginario que sirvió para una clasificación jerárquica de todos los actores sociales, subalternizando así especialmente a los pueblos indígenas y negros de nuestra región continental. Así lo muestran los autores del programa modernidad/colonialidad. En otras palabras, el imaginario moderno del tiempo histórico lineal, la perspectiva evolucionista de cambio unilineal de la historia, se erigió como un patrón de poder en tanto forma de conocimiento, silenciando otras historias, otras culturas locales, otros procesos de identidad y otros pensamientos, justamente de esto no dan razón muchas posiciones actuales intramodernas, ni la mayoría de los discursos críticos latinoamericanos de la década de los 70. La epistemología de carácter histórico o la filosofía de la historia del proyecto moderno es una invención local que tiene como supuesto básico el carácter universal de la experiencia europea, una construcción de historia que se hizo mundialmente hegemónica a partir del siglo XVIII, colonizando y sobreponiéndose a las demás previas o diferentes, y a sus respectivos saberes, tanto en Europa como en el resto del mundo.⁵ Esto quiere decir que la epistemología de la historia europea se constituyó como saber sobre la base de deslegitimación de otros saberes, provenientes de otras historias entrecruzadas, de otras lógicas y experiencias históricas. La mayoría de los intelectuales latinoamericanos de los 70 reproducen la invisibilidad de otros saberes.

Una categoría clave del proyecto modernidad/colonialidad es el concepto de colonialidad de poder. Este concepto tiene algunas implicaciones fundamentales. Se trata de un nuevo marco de interpretación de la modernidad a la luz de la experiencia histórica y cultural de América Latina, erigiéndose la categoría de «colonialidad» como el nodo epistémico de la propuesta sobre la estructuración del poder en la modernidad. La noción de colonialidad del poder sirve al proyecto modernidad/colonialidad para pensar la modernidad de una manera no-eurocéntrica, para pensar la modernidad con su cara oculta, la colonialidad. Esto quiere decir, en primer lugar, que este trabajo sigue la misma línea del programa modernidad/colonialidad: pensar la modernidad y la colonialidad como dos caras de la misma moneda. Esta idea no resulta evidente para muchos académicos y estudiosos de la historia latinoamericana. Buena parte de la teoría social de los siglos XIX y XX nos enseñó a pensar en la colonialidad como el pasado de la modernidad, bajo el supuesto de que «entrar» en la modernidad implica que una sociedad debe «salir» de la colonialidad.⁶ La propuesta es empezar a pensar la modernidad y la colonialidad como

5. Aníbal Quijano, «El fantasma del desarrollo en América Latina», en Alberto Acosta, comp., *El desarrollo en la globalización. El reto de América Latina*, Venezuela, ILDIS / Nueva Sociedad, 2000b.
6. Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

fenómenos simultáneos en el espacio y no como fenómenos sucesivos en el tiempo. En cambio, en la concepción de la filosofía latinoamericana de la historia de los años 70, tributaria de la idea moderna de progreso, está la idea que los países latinoamericanos recién entran a la modernidad a partir de la conformación de los estados nacionales en los procesos de independencia. La suposición que prevalece en esta postura es que la sociedad colonial es pre-moderna o pre-capitalista en tanto las relaciones de producción no son asalariadas. Se piensa que la independencia jurídico-política de las periferias va unida a las relaciones de producción capitalistas. Esta es una forma de leer la sociedad latinoamericana a partir de una traducción marxista.

Si la modernidad no puede ser entendida sin la colonialidad del poder, significa además que no hay una sola lógica de poder, la acumulación capitalista que instrumentalice todos los campos, sino patrones de poder constitutivos a la modernidad, articulados en relación al conocimiento, al trabajo, a las relaciones intersubjetivas y al ser; y que se rearticulan diferencialmente también en la actualidad global. Quijano ha mostrado a través de la noción de colonialidad del poder que el análisis del sistema-mundo desarrollado por Wallerstein (1974-1989),⁷ no puede ser cabalmente entendido sino se reflexiona en relación a una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europea de cara a lo no-europeo. Esto no lo han visibilizado algunas corrientes de pensamiento, tales como la filosofía latinoamericana, la teoría de la dependencia, el marxismo como tampoco la teoría poscolonial.^{8,9} La noción de colonialidad entonces enfatiza que no hay una sola lógica de acumulación capitalista que instrumentalice las divisiones étnico/raciales y que preceda a la formación de una cultura eurocéntrica global (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 19). Para Quijano no basta la importancia de la división internacional del trabajo como constitutiva al sistema capitalista como sostienen los teóricos de la dependencia; se debe tener en cuenta el proceso de colonización de las Américas y la constitución de la economía-mundo capitalista como parte de un mismo proceso histórico que se inicia desde el siglo XVI y además la complejidad y la articulación enredada de los procesos sociales que todo eso conlleva; sólo así se puede entender que la construcción de una jerarquía racial/étnica global fue simultánea y contemporánea espacio-

7. Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, 3 vol., Nueva York, Academic Press, 1974-1989.
8. Los autores poscoloniales, tales como Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak tematizaron los vínculos entre la epistemología occidental y el proyecto europeo de colonización, es decir su crítica hace énfasis en el «discurso colonial» o en la estrategia de «otricificación» que dio sentido a la colonización europea.
9. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, «Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico» en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, edit., *El giro...*, p. 17.

temporalmente con la constitución de una división internacional del trabajo organizada en relaciones centro-periferia a escala mundial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 19). Por tanto, tal como lo asevera Castro-Gómez, no existe un «pre» o un «pos» de la jerarquía racial/étnica a escala mundial en relación con el proceso de acumulación capitalista. Desde la formación inicial del sistema mundo-capitalista, la incesante acumulación del capital se mezcló de manera compleja y heterogénea con los discursos y prácticas racistas, homofóbicos y sexistas del patriarcado europeo. El proceso de incorporación periférica a la incesante acumulación del capital no fue lineal, se trata de una articulación complicada con prácticas y discursos racistas, eurocéntricos y, por tanto, excluyentes. Desde este punto de vista, la noción de colonialidad toma distancia de la idea de colonialismo;¹⁰ la colonialidad pone énfasis, por un lado, en la continuidad de tiempos coloniales en la modernidad, y además, por otro lado, señala que las relaciones coloniales de poder tienen también una dimensión epistémica. Esto quiere decir que las estrategias simbólicas/ideológicas, así como las formas de conocimiento eurocéntrico son constitutivas al sistema mundo-moderno capitalista (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 19).

Así, pues, la colonialidad no es simplemente el resultado o la forma residual de cualquier tipo de relación colonial. Ésta emerge en un contexto socio-histórico, en particular en la conquista de las Américas; y justamente en esa empresa colonial es que el emergente capitalismo se vuelve mundial, y se conjugó con formas de dominación, que fueron necesarias para mantener y justificar el control de los sujetos colonizados en las Américas. Tal como lo concibe Quijano, la colonialidad se refiere entonces a un patrón de poder que permite la articulación entre sí del trabajo, del conocimiento, de la autoridad y de las relaciones intersubjetivas a través del mercado capitalista y de la idea de raza (Quijano, 2000b).

La propuesta de los teóricos de la dependencia de pensar el capitalismo como un sistema mundial diferenciado en «centros» y «periferias» fue retomada y reelaborada en la obra del sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein, cuya oferta teórica del «sistema-mundo moderno», desde una perspectiva donde confluyen la visión marxista del capitalismo como un sistema

10. El colonialismo hace referencia al poder económico y político que establece la soberanía de un pueblo a otro pueblo o nación, lo que le constituye en un imperio. Se trata de 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 en otra jurisdicción territorial. De acuerdo a Quijano, el *colonialismo* no siempre implica relaciones racistas de poder, éste es más antiguo que la *colonialidad*, sin embargo ésta ha sido más profunda y duradera en los últimos 500 años; pero ésta fue originada dentro del colonialismo, y sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo (Quijano, 2007: 93).

mundial y la posición braudeliana sobre la larga duración histórica, ha reabierto y también renovado el debate sobre la reconstitución de una perspectiva global en la investigación de las ciencias sociales del último cuarto del siglo XX.¹¹ En este nuevo contexto está el proyecto latinoamericano modernidad/colonialidad que apunta hacia una nueva noción de totalidad histórico-social, núcleo de una racionalidad no-eurocéntrica. La idea de este distinto enfoque latinoamericano es que colonialidad del poder es constitutiva al sistema-mundo moderno capitalista. Esto significa, que el proyecto modernidad /colonialidad parte de la noción que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada y practicada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con la formación de los Estados-nación de la periferia (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 13). El proyecto latinoamericano modernidad/colonialidad supone que el fin de las administraciones coloniales y la formación de los nuevos Estados-nación en los países latinoamericanos no implica un mundo descolonizado ni poscolonial. De acuerdo a algunos intelectuales de este grupo latinoamericano asistimos a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, es decir actualmente vivimos un proceso en que las formas de dominación desplegadas por la modernidad se han transformado, pero no la estructura de las relaciones entre centro-periferia a escala mundial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 13). Esta visión entonces cuestiona posturas posmodernas que sostienen que el capitalismo global contemporáneo está desvinculado de la colonialidad; se piensa, por el contrario, que el capitalismo global resignifica, en formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, raciales/étnicas y de género desarrolladas por la modernidad. Castro-Gómez señala que la estructura de larga duración continúa jugando un papel importante en el presente.

Desde este nuevo enfoque, se podría decir que la propuesta del proyecto modernidad/colonialidad es novedosa en tanto es una tentativa de entender la *cultura* entrelazada a los procesos de la economía política, y no derivada de esos procesos. En este sentido el proyecto toma distancia de la teoría sistema-mundo de Wallerstein. Este grupo de trabajo entonces reconoce el papel fundamental de las epistemes, como lo conciben los estudios culturales y

11. Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder y clasificación social» en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, edit., *El giro...*, p. 96. Aníbal Quijano hacia el año de 1996 se encontraba vinculado a la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY), en la ciudad de Binghamton, y además trabajaba junto con su colega norteamericano Immanuel Wallerstein, quien por esa época era director del Centro Ferdinand Braudel en París. Quijano perteneció durante los años 70, ligado al proyecto de la teoría de la dependencia y, Wallerstein era conocido como el fundador de uno de los enfoques más innovadores de la sociología occidental en esa década, el análisis del sistema-mundo (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 9).

poscoloniales; pero da un paso más porque les otorga un estatuto económico, tal como lo entiende el análisis del sistema-mundo.¹² Muchos estudios culturales y poscoloniales actuales han pasado por alto que no es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo como los discursos raciales organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 16,17).

Por último, el tercer capítulo es conclusivo y trata temas que hacen referencia a las alternativas a la modernidad, especialmente a partir del concepto de la interculturalidad del proyecto modernidad/colonialidad y del especial aporte de Catherine Walsh al proyecto en esa perspectiva intercultural. La idea de base de estas posturas interculturales es que no sólo es inevitable el modelo de globalización presente, sino que es posible postular que la globalización devenga en un espacio plural, en donde «mundos otros» sean posibles.

Otra categoría importante del proyecto modernidad/colonialidad es la de «diferencia colonial»,¹³ noción que implica la articulación misma de formas globales de poder con historias culturales locales que han pasado y pasan por el peso de la colonialidad del poder. El punto aquí es poner la diferencia colonial en el centro del proceso de la producción de conocimientos. En otras palabras, la irrupción del «otro» o la visibilización de los conocimientos «otros» que promueve el grupo modernidad/colonialidad no puede ser entendida como una misión de rescate fundamentalista o como una propuesta de autenticidad cultural, sino más bien como una «otredad epistémica» que se ubica en la intersección de lo tradicional y lo moderno, en el sentido de «complicidad subversiva» con el sistema (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 20). A este tipo de resistencia del «otro» es lo que Walter Mignolo llama «pensamiento fronterizo» y, en cambio, Mary Louis Pratt la nombra como «zonas de contacto». De acuerdo a Pratt, la producción de significados en «zonas de contacto» se lleva a cabo en los lugares en los que confluyen culturas que han seguido históricamente trayectorias separadas y establecen una sociedad, con frecuencia en el contexto de una relación colonial.¹⁴ Mignolo, de una manera análoga, entiende «pensamiento fronterizo» a la producción de significados de quienes corres-

12. En general, algunos estudios culturales y los poscoloniales caracterizan al sistema mundo moderno/colonial como un sistema de significaciones culturales; es decir, las relaciones económicas y políticas no tienen sentido en sí mismos, sino que adquieren sentido desde ámbitos semióticos específicos, desde los espacios culturales. En cambio, los teóricos del sistema mundo-moderno tienen dificultades para pensar la cultura, de tal manera que hacen hincapié en las relaciones económicas a escala mundial como determinantes del sistema-mundo capitalista (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

13. Walter Mignolo, «Prefacio a la edición castellana», en *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

14. Mary Louise Pratt, «Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo», en *Encuentros*, Washington, Centro Cultural del BID, 1996, p. 1.

ponden a la otra cara de la modernidad, esto es, a la colonialidad (Mignolo, 2003). De esta manera se puede afirmar que «el pensamiento fronterizo» o la producción de significados en «zonas de contacto» surgen a partir de la diferencia colonial. Justamente las propuestas de la interculturalidad de Walsh y de Escobar son pensadas desde la diferencia colonial.

Arturo Escobar, en cuanto al tema de las alternativas a la modernidad, enfatiza el lugar de enunciación del conocimiento; si el locus de enunciación sigue siendo Occidente, es difícil imaginar alternativas posibles. Escobar resalta que el imaginario actual de globalización, incluyendo sus excesos, encuentra su fuente en la experiencia cultural y económica de Occidente, de tal manera que dentro de ese imaginario es imposible plantearse alternativas a la modernidad. En otras palabras, las teorías sociales de los últimos años que se preocupan de la acción humana desde su dimensión espacial, en estrecha relación con lo que implica la globalización, lo hacen desde el locus de enunciación de Occidente; esto es, la globalización dominante funciona dentro de un espacio eurocéntrico. Muchos teóricos del mundo actual coinciden en afirmar que ya no hay un «afuera» de la modernidad, que el imaginario moderno impregna irremediablemente a todo el planeta, su triunfo subyace en haberse vuelto universal.¹⁵ Para Giddens, Beck, Lash y Habermas, desde una visión intramoderna, la globalización supone la universalización y profundización de la modernidad.¹⁶ Esto quiere decir que las organizaciones racionalizadas como el Estado moderno y todas las instituciones modernas, la creación de medios simbólicos como el dinero y de los sistemas expertos, han llevado al desanclaje o desarticulación a las actividades sociales de sus particulares contextos de presencia, de sus historias y culturas locales, y las han reestructurado en contextos de espacio y tiempo indefinidos. Los sistemas expertos son sistemas técnicos o profesionales complejos que sostienen áreas enormes de nuestra vida y que están respaldados por la ciencia moderna eurocéntrica. Tanto los sistemas expertos como los medios simbólicos exigen confianza no tanto en las personas, sino en capacidades abstractas¹⁷ que aparentemente todos valoraríamos. Giddens, Lash y Beck (1997) son de la opinión de que la acción social está siempre localizada, delineada por relaciones de poder que se despliegan en territorialidades específicas, pero globalizadas. Las localidades de las que hablan estos autores son localidades globalizadas, destradicionalizadas, conectadas a redes mundiales que abarcan todo el planeta.

15. Arturo Escobar, *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, 2005.

16. Esta posición la mantienen muchos autores contemporáneos, véanse Beck (1998); Beck *et al.* (1997).

17. Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 32-44.

Lo importante en esta presentación de esta concepción del mundo intramoderna es que los actores ya no se definirían a sí mismos a partir de su anclaje cultural en lo local, sino desde sus interacciones locales con lo global. Los conocimientos expertos entonces retroalimentan a la sociedad entera de una manera muy dinámica, de tal manera que los contenidos culturales son fruto de ellos, los que están especialmente relacionados a las instituciones estatales y a la economía. Desde este punto de vista, la construcción social del tiempo y del espacio, como legitimación teórica por parte de las ciencias sociales y la filosofía modernas, se transforma respecto a los anteriores modelos de saber modernos (Castro-Gómez, 1998a). Ahora estos autores contemporáneos dan importancia a la dimensión *espacial*. El *tiempo lineal* del modelo de la ciencia moderna anterior ya no respondería a la dinámica actual del mundo; las actuales teorías sociales modernas empiezan a pensar la dimensión espacial de la actividad social; esto implica que acción humana es siempre localizada, pero, a su vez, globalizada. Se podría apuntar que en las ciencias modernas desde el siglo XVIII hasta ya entrado el siglo XX dominaba una epistemología de carácter histórico en el proyecto de la modernidad europea; los intelectuales y científicos, los ilustrados y sus seguidores, tales como Hegel y Kant, tenían la función de liberar al hombre de la ignorancia y conducirlo a la «mayoría de edad»: un estado racional de dominio sobre las contingencias de la vida. Hoy en día este tipo de imaginario está en crisis porque la idea de base fue que un aumento progresivo del saber conduciría necesariamente a un aumento para construir activamente la historia y ponerla bajo el control de la razón del hombre moderno.¹⁸

Autores contemporáneos como Habermas, Beck, Taylor, Touraine y Giddens, por nombrar algunos, coinciden en afirmar que la globalización de la modernidad, para mal o para bien, con todos los riesgos que ello implica, se universaliza en todo el planeta, es decir, ya no hay un afuera de la modernidad (Escobar, 2005). Desde la mayoría de estas posturas, la globalización nos ha lanzado a un experimento cuyos resultados ya no podemos calcular. Beck lo dice enfáticamente: vivimos en una sociedad planetaria del riesgo.¹⁹ Este trabajo se ubica no dentro de este tipo de concepciones, en las que no hay alternativas a la modernidad. Se inscribe en posiciones y proyectos teóricos cuyos intelectuales piensan que sí las hay. En sentido la idea de interculturalidad es trabajada diferencialmente por algunos intelectuales del proyecto modernidad/colonialidad. Se trata concretamente de un proyecto descolonizador que

18. No hay que olvidar que la razón en este caso era la razón de una raza, de un género y de una clase social.

19. Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

debe apuntar junto con otras propuestas y prácticas culturales a la descolonización del mundo. La descolonización del mundo debe ser de todas aquellas relaciones entrelazadas de poder en relación al conocimiento, a lo económico, a lo étnico racial, al género.²⁰

El autor portugués De Sousa Santos tiene una concepción del mundo, diferente a la teoría social dominante eurocéntrica. Él invita a reinventar la emancipación social del proyecto de la modernidad. Esto implica una necesidad de superar los preceptos modernos de las ciencias sociales que han terminado en un conocimiento como regulación. Las áreas y procesos de la realidad social a las que se ha dedicado la ciencia moderna actual, para los cuales dispone un amplísimo repertorio de conocimientos y disciplinas, lo que se puede entender como conocimientos expertos en el lenguaje de Giddens y Beck, ha desembocado en un conocimiento totalmente regulado, garantizando el orden social a partir de la predominancia estructural de la exclusión.²¹ El conocimiento como regulación en la actualidad ha pasado a ser cómplice del imperialismo global, el cual opera especialmente bajo la imposición de normas tales como aquellas que sirven para los mercados libres, las nociones culturales de consumo, etc. Entonces, el proyecto de De Sousa Santos invita a reinventar la emancipación social para descolonizar la ciencia moderna, que ha terminado en convertirse en una ciencia hegemónica e institucionalizada, y que ha colonizado del mundo entero. Pero esa invitación ya no se debe hacer bajo parámetros modernos, sino buscando los principios de igualdad y solidaridad en aquellos espacios que han sido silenciados por la teoría moderna. De Sousa Santos nos recuerda que la ciencia moderna desde su inicio trajo consigo la destrucción de varias formas de conocimiento, particularmente aquellas propias de los pueblos bajo el colonialismo occidental (De Sousa Santos, 2003). Esa forma de modelo de saber eurocéntrico de la modernidad bajo el traje de los valores universales autorizados por la razón, subalternizó otras experiencias, otras lógicas y otros conocimientos, que hasta la actualidad no son visibilizados por la teoría social del proyecto moderno en tanto ha desembocado en un conocimiento como regulación. Quizá enfocarse en la continuada vitalidad del lugar, como recomienda

20. Tal como lo entiende Castro-Gómez, se trata de dirigirse a una segunda descolonización, puesto que la primera fue incompleta (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y en el siglo XX por las colonias inglesas y francesas), ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. Esta segunda descolonización tendrá que orientarse hacia múltiples relaciones de poder, tales como raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización no logró intervenirlas (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007: 17).

21. Boaventura De Sousa Santos, *La caída del Angelus Novos: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, ILSA, 2003.

Escobar, en los espacios no teorizados por la ciencia social como afirma De Sousa Santos, en las historias locales subalternas como afirma Walsh, sea el camino para reinventar la emancipación social de la que habla el autor portugués. Estas posturas suponen entonces que hay áreas, lugares, historias locales que no son del todo capitalistas y justamente en eso subyace su potencial de devenir en algo diferente.

Las propuestas de los intelectuales ligados al proyecto modernidad/colonialidad son diferentes en cuanto al tema de la interculturalidad, no se trata de soluciones, más bien de continuas búsquedas. La interculturalidad va unida a la idea de embarcarse en un proceso de desprenderse de las bases del eurocentrismo e iluminar zonas oscuras y silencios producidos por el saber imperial.

Capítulo I

La filosofía latinoamericana de la Historia y la actual propuesta descolonizadora

INTRODUCCIÓN

Este capítulo busca incursionar en el historicismo filosófico latinoamericano de los años 70 del siglo XX, articulado principalmente por el filósofo argentino Arturo Andrés Roig. El propósito del proyecto de «la filosofía crítica de la historia» construido por Roig es un intento de desarticular el pensamiento eurocéntrico a partir de los diagnósticos de la teoría de la dependencia²² y de la resemantización de la figura del «bárbaro» del discurso de la modernidad. La filosofía latinoamericana de la historia construye narrativamente un concepto de «América Latina» que ha obrado como ámbito normativo desde el cual se ha pretendido armar un proyecto teórico y social de carácter anticolonialista y, últimamente «intercultural».

La filosofía latinoamericana en la propuesta de Roig trata de demostrar que en la periferia se producen teorías e ideas que cuestionan el valor «universal» de la conceptualización generada en el centro y debate especialmente con el famoso veredicto de Hegel sobre América expuesto en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, donde plantea la posibilidad de una reconstrucción de la historia de las ideas latinoamericanas entendida como la historia de la conciencia latinoamericana.²³ Desvirtuar este veredicto significa a los ojos de Roig y Zea —éste último también autor de la filosofía latinoamericana de la historia— defender la plena *historicidad* del mundo americano, la que había sido negada por Hegel. De tal manera que la filosofía latinoamericana de la historia debía ocuparse de redefinir el «lugar» de América Latina en el conjunto de la historia mundial. Ese «lugar» en la historia era entendido como el reclamo por parte del colonizado a gozar de las promesas de la modernidad que habían sido negadas por el colonizador.

Preguntar sobre la manera cómo el discurso latinoamericano de la década de los 70 entiende la modernidad y lo colonial es clave en este capítulo-

22. La relación de la teoría de la dependencia con el historicismo latinoamericano se abordará en el segundo capítulo de esta investigación.

23. Arturo Roig, «Importancia de la historia de las ideas en América Latina», en *Pucará*, No. 1, Cuenca, 1977a, p. 55.

lo y es un hilo conductor del trabajo investigativo. ¿Qué implicación conlleva reclamar las promesas civilizatorias del proyecto moderno para las sociedades latinoamericanas en el proyecto del historicismo filosófico? Cabe también preguntarse, ¿qué ocurriría si en vez de ocuparse –como lo hace Roig– por redefinir la *historicidad* o el lugar de América Latina dentro de la historia mundial, nos preguntásemos por el conocimiento que produce esa *historicidad*, es decir por la geopolítica de conocimiento que produce una «entidad» llamada América Latina y que a su vez crea una secuencia teleológica de sucesos llamados «historia mundial»? ¿Sería ésta una perspectiva diferente a la de la filosofía latinoamericana? ¿Se seguiría reclamando el proyecto moderno para América Latina o más bien se empezarían a hacer visibles las autorepresentaciones que produce el proyecto de la modernidad acerca del colonizador y el colonizado?

Estas preguntas son centrales al capítulo, las que a su vez son justamente preocupación de algunos autores latinoamericanos contemporáneos ligados al proyecto modernidad/colonialidad. Walter Mignolo, semiólogo argentino, uno de los miembros de este proyecto contemporáneo, destaca que «América Latina» es una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento imperial, de tal manera que «América Latina» se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad. Este desplazamiento habían asumido los intelectuales latinoamericanos de los 70, pero en un esfuerzo por llegar a ser «modernos», como si la «modernidad» fuera un punto de llegada y «no la justificación de la colonialidad del poder».²⁴ También el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez sugiere ocuparse no del colonialismo a partir de la dialéctica amo-esclavo –tal como lo hace el historicismo latinoamericano– sino más bien del ordenamiento discursivo que produce determinadas autorepresentaciones del colonizador y del colonizado.²⁵ La preocupación central del proyecto modernidad/colonialidad es hacer visible el lado oscuro de la modernidad, es decir la colonialidad del poder como constitutiva al proyecto moderno. En otras palabras, tomando el punto de vista de autores involucrados en el nuevo proyecto modernidad/colonialidad, tales como las versiones de Quijano y de Mignolo, el debate actual entre geopolíticas de conocimiento y colonialidad se ocupa de la colonialidad como la imposición de un patrón de poder de la modernidad, de una nueva manera que legitima las ideas y las prácticas en las relaciones de superioridad/ inferioridad entre dominados y dominado-

24. Catherine Walsh, «Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder» entrevista a Walter Mignolo, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2002a, p. 18.

25. Santiago Castro-Gómez, *Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktoren der Barbare in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie*, Tübingen, Universidad de Tübingen, Facultad de Filosofía, 1996a, p. 5.

res y, del eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento. El eurocentrismo es un tipo de conocimiento imperial que ejerce la colonialidad del saber, asegurando el control del conocimiento a través del silencio de los conocimientos originarios de los pueblos indígenas y afros, de tal manera que se logra la reducción y sometimiento de estas sociedades originales a la idea de «barbarie» en contraposición a la idea de «civilización», ésta última ejemplifica a las sociedades europeas modernas.

Si los marcos interpretativos de la filosofía crítica de la historia expuestos por Roig están ligados estrechamente al ideario histórico filosófico del proyecto de la modernidad (Kant, Hegel y Marx), se puede preguntar: ¿qué significa articular la crítica al eurocentrismo, tal como lo hace Roig, desde el propio ideario filosófico del proyecto de la modernidad europea? ¿Significa esto leer a «*América Latina*» como si fuera Europa, cómo réplica de una historia-modelo-original?²⁶

Este trabajo quiere resaltar el contexto de producción de la filosofía latinoamericana de la historia; esto es relacionar la producción del historicismo filosófico –cuyos mayores representantes son el filósofo argentino Arturo A. Roig y el filósofo mexicano Leopoldo Zea– con los discursos sociológicos y liberacionistas de la época. Pero la intención va más allá de problematizar el latinoamericanismo de la segunda mitad del siglo XX y su contexto de producción; en el trasfondo está la comprensión de la modernidad, de la colonialidad y la interculturalidad, los tres ejes que perfilan la investigación y, que a su vez constituyen las nociones centrales del nuevo proyecto modernidad/colonialidad. Desde esta perspectiva se trata más bien de poner en diálogo los conceptos elaborados por la narrativa latinoamericana de corte historicista (Roig y Zea) con un pensamiento crítico que no apunte más a los referentes anclados en viejos modelos de transformación –como la filosofía latinoamericana de mediados del siglo XX– sino que más bien a la luz del espíritu del Foro Mundial y de las Américas se pueda pensar sí desde América Latina, pero en «un otro mundo posible». Ello por supuesto implicaría una resignificación de lo que se entiende por el pensar crítico desde América Latina. ¿Cómo intenta construir un nuevo pensamiento crítico el proyecto modernidad/colonialidad? Se trata de una pregunta central al proyecto, la de un pensamiento crítico no arraigado en el proyecto de la modernidad, sino en lo que ha sucedido en sus márgenes, en la colonialidad, el lado oscuro de la modernidad.²⁷

26. Aníbal Quijano, «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina», en Heinz R. Sonntag, edit., *¿Nuevos temas nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe en el nuevo siglo*, Caracas, UNESCO / Nueva Sociedad, 1989, p. 33.

27. Catherine Walsh, «Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad», en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones latinoamericanas*, Quito, UASB / Abya-Ayala, p. 14.

Quizá sea posible la construcción de un «paradigma otro» (Mignolo, 2003) a contrapelo de los discursos que se han construido en la década de los 70. Si la construcción de este «paradigma otro» es una posibilidad histórica abierta, entonces se podría pensar que el poder de la modernidad eurocentrada –como una historia local particular– subyace en el hecho de que ha producido particulares designios globales de forma tal que ha «subalternizado» otras historias locales. Tal como interroga Arturo Escobar: ¿puede uno imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad y esbozarla como una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? (Escobar, 2003: 59). Ésta es precisamente la pregunta fundamental que se hace el grupo de los pensadores latinoamericanos del proyecto modernidad/colonialidad y vislumbra esa posibilidad.²⁸ Se busca pensar desde la colonialidad, desde la diferencia colonial que la modernidad misma ha construido hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos.

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA HISTORIA Y LA CRÍTICA AL PROYECTO DE LA MODERNIDAD

Como ya se ha afirmado, la filosofía latinoamericana de la historia (Roig, Zea) trata de demostrar que en la periferia se producen teorías e ideas que cuestionan el valor «universal» de la conceptualización generada en el centro y debate especialmente con el famoso veredicto de Hegel sobre América, planteando la posibilidad de una reconstrucción de la historia de las ideas latinoamericanas a partir de un proceso dialéctico de concienciación histórica (Hegel), el cual a su vez se asienta en ideales regulativos de carácter antropológico (Kant); es decir desvirtuar este veredicto significa a los ojos de Roig defender la plena *historicidad* del mundo americano, la que había sido negada por Hegel.

El ensayo *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América* que se publica en 1971 de Roberto Fernández Retamar²⁹ se convirtió en la década de los 70 en un punto de reflexión para el proyecto de la filosofía latinoame-

28. Los autores incluidos en el proyecto modernidad/colonialidad, involucrados en algunas de las universidades de América Latina y de los EUA, son los siguientes: Aníbal Quijano (Perú), Edgardo Lander (Venezuela), Santiago Castro-Gómez (Colombia), Catherine Walsh (Ecuador), Enrique Dussel (México), Javier Sanjinés (Bolivia), Zulma Palermo (Argentina), Walter Mignolo, Arturo Escobar, Freya Schiwy, Fernando Coronil, Nelson Maldonado-Torres, Agustín Lao-Montes, Ramón Grosfoguel (EUA).

29. Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura de Nuestra América*, Buenos Aires, Pléyade, 1984.

ricana de la historia (Zea, Roig).³⁰ Concretamente la propuesta de Fernández Retamar a los ojos de Zea y Roig representó dos contribuciones importantes: en primer lugar y, desde la perspectiva de la conformación de la filosofía latinoamericana, una «nueva» manera de escribir la historia en América Latina; en segundo lugar, un cuestionamiento de las filosofías y de las teorías sociales consideradas académicas, las que son acusadas de vivir al margen de la realidad social, justamente en una etapa en que una serie de hechos políticos y sociales conmocionan a Argentina y también al resto de América Latina, tales como la caída de los regímenes populistas y su reemplazo por las dictaduras militares; el triunfo de la revolución cubana; el fracaso de los modelos desarrollistas; fuertes movimientos de protesta social; la Conferencia de los Obispos Católicos en Medellín, etc. Todos estos hechos contribuyen a que la intelectualidad latinoamericana de la izquierda en los 70 presente un fuerte rechazo al período de «normalización de la filosofía», que tuvo especialmente lugar en la Argentina en la segunda década del siglo XX.³¹ La imputación del academicismo de la filosofía fue lanzada durante las sesiones del II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, en 1971, por los formadores del grupo que daría origen a la llamada «filosofía de la liberación».³² Una definición comprometida de la filosofía con la realidad política y social de los países latinoamericanos, en un contexto revolucionario, es la que busca el movimiento llamado «filosofía de la liberación», surgido en Argentina en la década de los 70. La «filosofía de la liberación» –cuyos integrantes en su mayoría estuvieron

30. Roberto Fernández Retamar publica este ensayo como una nueva revisión de la simbología shakespeariana de *La Tempestad* (1611). La propuesta del autor cubano es que la figura de Calibán, símbolo del pueblo mestizo se apropia del lenguaje de Próspero (el lenguaje del colonizador) y crea a través de Ariel, el intelectual crítico de América Latina, nuevas representaciones de su propia historia. Fernández Retamar explica: «Asumir nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde el otro lado, desde el otro protagonista» (Fernández Retamar, 1984: 52). La figura de Calibán, desde otra perspectiva, sirve actualmente como base central de la filosofía (afro)caribeña.
31. Como bien se conoce, a partir de la segunda década del siglo XX, se produce en Argentina lo que se denomina como el período de «normalización» de la filosofía. Básicamente éste consiste en la introducción de cátedras de la disciplina en la organización universitaria. Este ordenamiento y reconocimiento institucional, que obedece a la secularización de las universidades y que coincide con orientaciones fuertemente antipositivistas, implica la adopción de pautas y procedimientos académicos en el plano de la producción y transmisión de conocimiento respectivo (Ortiz, 1995: 95).
32. El pensamiento filosófico de carácter liberacionista, siendo su máximo representante el filósofo mexicano Enrique Dussel, se movía por la convicción de que no son procedimientos académicos los que legitiman el estatus cognoscitivo de la filosofía, sino su capacidad de una praxis transformadora de la realidad social y su capacidad de estructurarse como un saber contextual; ésta debía tener una función crítica, y por tanto, emancipadora (Ortiz, 1995: 98; Mahr, 2000: 23); véase al respecto el estudio «clásico» de Cerutti Guldberg (1983) acerca de la filosofía de la liberación.

impulsados inicialmente por la fe cristiana— enfatiza entonces la dimensión social de la filosofía.³³ Leopoldo Zea y Arturo Roig se encuentran dentro del debate de la liberación, pero optan por una posición historicista dentro del ambiente intelectual filosófico de la época.

¿Qué significa para Leopoldo Zea y para Arturo Roig destacar la dimensión social de la filosofía y cuál es su vinculación al respecto con el veredicto de Hegel sobre América? Para ambos autores ésta se relaciona directamente con la defensa de la plena historicidad del mundo americano, la que había sido negada en el veredicto de Hegel sobre América.³⁴ Tanto Zea como Roig se dedican al estudio de la historia de las ideas latinoamericanas, esto es a una reconstrucción de las ideas latinoamericanas entendidas bajo un eje temporal histórico, ordenado según criterios secuenciales y evolucionistas. Zea, bajo la sombra de Ortega y Gasset, pensaría que el acceso al papel que han ejercido las ideas filosóficas europeas en la salvación de la circunstancia, permitiría el conocimiento del «ser del hombre latinoamericano» y, por tanto —como él mismo lo sostiene— la afirmación de la unidad cultural de América Latina.³⁵ Roig, en cambio, piensa que habría que buscar aquellas ideas, que arraigadas en la praxis concreta, en las luchas populares de liberación, consiguieron desenmascarar los mitos encubridores del discurso colonialista.³⁶ Los dos filósofos están convencidos que el humanismo teórico-práctico de la modernidad europea es el punto de partida para buscar una inversión del sentido de la filosofía de la historia hegeliana, tal como en su momento lo había intentado Marx. En este sentido, la dimensión social de la filosofía conlleva una intencionalidad crítica: su capacidad para transformar la sociedad latinoamericana (Ortiz, 1995: 98-99) a un nivel más humano; siempre que se entienda la «humanización» como un proceso dialéctico de concienciación.

33. Gustavo Ortiz, «La filosofía en Argentina. Una interpretación de sus problemas actuales», en Raúl Fornet-Betancourt, edit., *Concordia Reihe Monografien. Band 14. Für Enrique Dussel. Aus Anlass seines 60 Geburtstag*, Aquisgrán, Verlag der Augustinus Buchhandlung, 2005, p. 98.

34. El veredicto de Hegel sobre América consiste en afirmar que en América no existen creaciones originales del espíritu, sencillamente porque América es naturaleza. El arte, la religión, las instituciones políticas, la filosofía son expresiones del mundo europeo. Las objetivaciones del espíritu que hacen de un pueblo consciente de sí mismo (autoconciencia) son expresiones de Europa. Y si la historia para Hegel es el proceso dialéctico a través del cual un pueblo va tomando conciencia de sus propios intereses, entonces es claro que América es un continente sin historia (Castro-Gómez, 1996a: 4). Por ello mismo es un pueblo inmaduro y primitivo que necesita de la tutela europea (GWF Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980).

35. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 48.

36. Arturo Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura (I)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994a, p. 78-83.

De este modo podemos señalar que la filosofía latinoamericana de la historia, especialmente aquella articulada por Roig, se siente heredera de la crítica marxista. Esa herencia es movida por impulsos semejantes que le darían vida a la crítica marxista: por desenmascarar situaciones alienantes que estaban en fragante contradicción con los ideales de libertad, justicia, y humanización del pensamiento moderno. De acuerdo a la opinión de Roig, en Hegel, toda alienación era un momento necesario para alcanzar un reencuentro del espíritu, en planos cada vez más altos, ahora, «en Marx, toda alienación es parte y simplemente pérdida de ser».³⁷ La crítica, afirma Roig, movida por la sospecha, había pasado a tener un fundamento real en el marco de una dialéctica de los hechos y no en el de una mera dialéctica discursiva. Para Roig, este sentido crítico moderno incidió de manera radical «en el ordenamiento y sentido de los saberes y prácticas» (Roig, 1996: 20) y, por tanto, también debía incidir en la conformación de una filosofía latinoamericana comprometida con la liberación de los pueblos latinoamericanos. Así lo comprende Roig. Es importante destacar que Roig asume el concepto de «historia» del proyecto moderno con todas sus implicaciones: ésta es un movimiento universal de humanización, la autoconciencia es el resultado de la dialéctica social o de la dialéctica de los hechos entre opresores y oprimidos, y la crítica filosófica juega en ese proceso un papel fundamental.

Entonces, desde el marco del humanismo teórico-práctico de la modernidad europea, Zea y Roig piensan que la estrategia sugerida por Fernández Retamar, esto es la utilización de Calibán como símbolo del pueblo oprimido es en realidad una estrategia de Ariel, símbolo del «intelectual crítico» de América Latina (Castro-Gómez, 1998a: 179). Al colocarse del lado de Calibán defiende sus intereses, hace uso de los mismos instrumentos conceptuales del proyecto filosófico de la modernidad, pero ya no como recurso de dominación, sino como un recurso de liberación. Por esta razón Roig opina que la apropiación de los instrumentos conceptuales de la modernidad por parte del «sujeto latinoamericano» significa un continuo proceso de «transmutación axiológica», es decir sirve ahora para maldecir al opresor.³⁸ En otras palabras, apropiarse de la figura «Calibán» o «barbarie» utilizada por el colonialismo –nombre que sirvió para negar la originalidad cultural y la historicidad de los pueblos oprimidos– significa ahora desvirtuar concretamente el veredicto hegeliano sobre América. Según Roig (1982: 51): «Un nuevo hom-

37. Arturo Roig, «La filosofía latinoamericana ante el «descentramiento» y la «fragmentación del sujeto». Una respuesta a la problemática de la «identidad» y la «alienación»», en *Intersticios. Filosofía. Arte. Religión. Utopía y Arte*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1996., p. 22.

38. Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE., 1981, p. 51.

bre ha surgido que, por fuerza de los hechos, no renuncia al «legado» impuestoy, en este caso, la lengua o los instrumentos de trabajo, sino que da a ellos un nuevo valor, su valor intrínseco y crea una «lengua para maldecir» lo cual supone una forma espontánea de descodificación del discurso opresor».

Como se puede apreciar la crítica al colonialismo en el proyecto de la filosofía latinoamericana de la historia pasa necesariamente por un rescate de la autenticidad cultural de los pueblos colonizados. Se lo entiende como un discurso anticolonialista porque el rescate de la «autenticidad» cultural de los pueblos colonizados se justifica como un arma ideológica de lucha contra el colonizador, los invasores, que amenazan la construcción de un mundo objetivo, «propio», un mundo de la «cultura» latinoamericana. Los encargados de representar la cultura latinoamericana en su «autenticidad», de representar a las clases populares son «los intelectuales críticos» que podían impugnar al colonizado en su propio idioma, utilizando sus mismos conceptos. Se asume entonces que los sujetos realizan su identidad en el Estado nacional-popular, el único espacio de la realización de la «cultura» latinoamericana. El Estado nacional-popular era tenido como el agente de liberación y descolonización en el Tercer Mundo. Entonces la concepción del colonialismo de los discursos latinoamericanos en los años 60 y 70, estimulada por los procesos de liberación nacional que se vivían en Asia, África y por los movimientos populares a lo largo del continente —el triunfo de la revolución cubana— giraba en torno al Estado nacional-popular en contraposición al Estado metropolitano, el cual era visto como agente del imperialismo.³⁹

Roig y Zea reclaman la «modernidad» para América Latina, la que había sido negada en el proyecto hegeliano y en el proyecto moderno europeo. Si la historia es entendida como un proceso dialéctico de concienciación entonces resulta claro que para ambos filósofos latinoamericanos era importante escribir la «nueva» historia desde el punto de vista del colonizado, cosa que para Hegel no era posible puesto que América es calificada como naturaleza.⁴⁰ Los ideales civilizatorios —libertad, igualdad, racionalidad, progreso— que

39. La crítica al colonialismo en la filosofía latinoamericana de la historia venía motivada por la creencia en un ámbito de «exterioridad» frente al estado metropolitano imperialista. Cabe destacar que para el proyecto modernidad/colonialidad el asunto central ya no es el colonialismo, sino la colonialidad. Visibilizar la colonialidad es entender que el lado oscuro de la modernidad es un patrón de poder que ha existido desde la conquista de América y se ha re-articulado diferencialmente en la constitución de los estados nacionales; visibilizar la colonialidad de la modernidad es determinar al eurocentrismo, la colonialidad del saber, como perspectiva única de conocimiento que ha subalternizado conocimientos y prácticas de otros sujetos, las que no entran dentro del canon occidental epistemológico. La colonialidad como patrón de poder entonces es constitutiva a la modernidad y la noción de «Tercer Mundo» es parte de su lógica clasificatoria.

40. Las concepciones universales del conocimiento han propuesto la separación del ser humano de la naturaleza. Esta separación es particularmente evidente en todos los discursos del pro-

el colonizador utilizó para negar la historia del colonizado, son ahora reclamados por éste para encontrar su «lugar» en el proceso dialéctico de la historia universal (Castro-Gómez, 1996a: 5).

La filosofía latinoamericana de la historia (Roig y Zea) escribe la historia desde el punto de vista de la «barbarie» o del colonizado, siendo ésta así la prueba que permitirá demostrar a Hegel que en la historia también se realiza la «barbarie». La pregunta central que se podría hacer al proyecto de la filosofía latinoamericana es la siguiente: ¿No es paradójico escribir la historia desde el punto de vista de la «barbarie», apelando al mismo tiempo a mecanismos de saber del proyecto filosófico de la modernidad europea? Desde esta perspectiva de análisis interesa entonces el debate de la filosofía latinoamericana de la historia con respecto al proyecto de la modernidad (Kant, Hegel, Marx), cuáles son sus alcances y cuáles sus limitaciones.

Zea y el proyecto de la filosofía latinoamericana de la historia

Entre las décadas de los años 40 y 50 del siglo XX, la intelectualidad latinoamericana encara dos problemas considerados como fundamentales: el de la identidad filosófica y el de su liberación conceptual (Gracia, 1989: 194). La pregunta acerca si existe una identidad filosófica latinoamericana se la entiende en cuanto la relación íntima entre filosofía y cultura (Gracia, 1989: 194-195). El tema de la identidad filosófica iba unido al debate acerca de la posibilidad o imposibilidad de una filosofía latinoamericana, el cual se extendió hasta toda la década de los 70. Muchos pensadores, apelando al veredicto de Hegel, negaron rotundamente tal posibilidad.⁴¹ El pensamiento filosófico del mexicano Leopoldo Zea desde los años 40 se introduce en este debate desde el contexto del historicismo latinoamericano y más bien procura contrarrestar las opiniones de la imposibilidad de una filosofía auténticamente latinoamericana.

De esta manera, Leopoldo Zea ya desde los años 40, parte del historicismo orteguiano acogido en México por Samuel Ramos y reforzado intensamente por José Gaos. Este camino del historicismo estuvo marcado por la influencia de Ortega y Gasset, quien desde los años 20 había venido elaboran-

greso y de la modernidad que afirman la supremacía del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza y finalmente terminan conceptualizando la naturaleza como una dimensión constitutiva de la riqueza moderna y, en sí, del desarrollo del capitalismo (Walsh, 2002b: 187).

41. Véanse, por ejemplo, los comentarios de Miró Quesada (1986: 1024-1034) sobre la originalidad de la filosofía latinoamericana en su artículo, y la discusión de la identidad en Murena (1954). Véase sobre la discusión de la identidad y de originalidad de la filosofía latinoamericana en Gracia y Jaksic (1983: 11-50).

do una fuerte crítica a las aspiraciones positivistas de poder fundamentar el conocimiento exclusivamente a través de las representaciones de una razón metahistórica (Castro-Gómez, 1996a: 71). Para Ortega las ideas no son principios derivados a priori de una razón ubicada más allá del mundo de la vida, sino creencias históricas que emergen a posteriori como fruto de la relación dinámica entre el sujeto y su mundo. Zea está convencido de que ha llegado el momento de la generación intelectual a la que él pertenece de hacer centro de reflexión filosófica la circunstancia mexicana primero y latinoamericana después.⁴² En otras palabras, se aspira apropiarse de Ortega y Gasset al asumir el legado intelectual de la generación a la que él pertenece (Antonio Caso, Samuel Ramos, José Gaos) y en segundo lugar, de ligar las ideas filosóficas al contexto circunstancial. El historicismo orteguiano, en opinión de Zea, le había permitido a Ramos y Gaos desenmascarar las pretensiones abstractas de universalización del pensamiento europeo. El hecho de reconocer que ningún discurso llega a trascender su propia contextualización, significa a su vez descubrir que el pensamiento se universaliza únicamente a partir de la propia realidad concreta en la que éste toma cuerpo (Zea, 1976: 43). Esta es la importancia que da Zea al estudio de la historia de las ideas latinoamericanas. Esta necesidad de averiguar cómo se han articulado las ideas filosóficas en el contexto histórico le lleva a Zea a continuar con la labor de su maestro Gaos: promover intensamente el estudio de la historia de las ideas en todo el continente y a crear lazos de cooperación entre los filósofos latinoamericanos (Gómez Martínez, 1995: 140-144).

En 1947, Zea propuso a la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (dependiente de la organización de Estados Americanos) la formación de un Comité de Historia de las Ideas. Al aceptarse la propuesta, tuvo lugar la primera reunión precedida por Zea. El Fondo de Cultura Económica crea la colección de Tierra Firme en apoyo a la iniciativa de Zea. En 1956 tuvo lugar en San Juan de Puerto Rico el primer seminario de historia de las ideas a nivel interamericano. Allí se crearon comisiones nacionales para impulsar el estudio de las ideas filosóficas de cada país en búsqueda de identidad nacional y a su vez se decide la publicación periódica de *La Revista Historia de Las Ideas*. En el ámbito mexicano, finales de la década de los años 40, Zea promueve una generación de pensadores que se autodenomina Grupo Hiperión, cuyo lema es «la filosofía como compromiso» y averiguar si los discursos de los pensadores nacionales y latinoamericanos habían sido capaces de articular un pensamiento original. Ya para la década de los 60 y 70, el estudio de la historia de las ideas había conseguido finalmente conver-

42. José Luis Gómez-Martínez, *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega y Gasset en Iberoamérica*, Madrid, EGE, 1995, p. 149-157.

tirse en un saber historiográfico que permitía ser una herramienta de autococonocimiento. La creación de instituciones de estudios latinoamericanos como de cátedras de historia de las ideas en las universidades latinoamericanas dio lugar al establecimiento permanente de este saber historiográfico. La promoción que tuvo el estudio de la historia de las ideas se extendió a casi todos los países latinoamericanos, creándose así centros especializados en estudios latinoamericanos como los siguientes: El Colegio de México, El Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de México, El Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, El Instituto de Filosofía de la Universidad de Sao Pablo, El Centro de Estudios de Ceará, El Centro de Estudios Latinoamericanos «Rómulo Gallegos» de Caracas, El Instituto de Estudios Latinoamericanos «Manuel Ugarte» en Buenos Aires, El Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica de Quito, etc. (Roig, 1993c: 47-80).

Zea hace una distinción entre la historia de las ideas europeas y la historia de las ideas latinoamericanas. La primera, nos dice, se refiere a expresiones de una filosofía, un pensamiento y una cultura surgidas de ella misma; en cambio, la historia de las ideas como expresión de nuestra historia y cultura latinoamericanas no se refiere a sus propias ideas, sino a la forma como ideas europeas han sido *adaptadas* a la realidad latinoamericana.

En la historia de la filosofía europea u occidental está, entre otros, el platonismo, el aristotelismo, el tomismo, la ilustración, el liberalismo, el positivismo, el idealismo, el historicismo, el existencialismo y el marxismo. La historia de esta filosofía se referirán a éstas sus múltiples expresiones, pero siempre a expresiones de su filosofía. Esto no sucede con nuestra historia de las ideas filosóficas que hablarán del idealismo, el tomismo, la ilustración, el liberalismo, el positivismo, el historicismo o el marxismo en Latinoamérica. No del liberalismo o el positivismo de esta América, sino de cómo estas filosofías fueron recibidas, utilizadas o no. [...] filosofía, no de los propios filosofemas adoptados, sino del espíritu o sentido que originaron esta adopción. Sentido que lo es ya de la realidad propia de esta América, expreso en las motivaciones que han dado origen a la historia de las ideas en Latinoamérica».⁴³

Como se puede apreciar, Zea está convencido que la tarea adecuada para buscar la identidad cultural latinoamericana es examinando cómo han sido utilizadas las ideas europeas para la resolución de la circunstancia concreta. No interesa hacer filosofía de los propios sistemas europeos, sino buscar el sentido, la función que un sistema pudo haber tenido en una propia circunstancia específica. En otras palabras lo importante sería ver si la adopción de

43. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1987, p. 15-16.

un sistema filosófico europeo tuvo alguna función práctica en la resolución de problemas y necesidades «propias» ligados a circunstancia nacional.

Para muchos pensadores, tanto mexicanos como de otros países latinoamericanos, el desate de la Segunda Guerra Mundial favoreció este ambiente de reivindicación de «lo propio»⁴⁴ el que también encajaba dentro de un fuerte ambiente nacionalista, cuyo protagonista central era el Estado. El sentimiento nacionalista que caracteriza la política de los países latinoamericanos de esa época, pero particularmente en México, ayuda a difundir ampliamente las ideas de Zea. La joven intelectualidad mexicana había hallado que el circunstancialismo orteguiano se adecuaba perfectamente a su proceso de reflexión después de la experiencia de la revolución mexicana de 1910. Para los pensadores mexicanos no sólo el obrar de acuerdo a los intereses nacionales era lo adecuado, sino que había que formular un discurso «propio» que permitiera crear una fuerte cultura nacional. Se intentaba asegurar la unidad de la nación a través de un Estado que asumía una posición protagónica en la sociedad, garantizando la identidad nacional y un proceso de modernización sobre la base de la promoción de la industria nacional y de una economía planificada (Rowe y Schelling, 1993: 181-202).

La crisis europea significaba el tambaleo de una cultura que se había presentado como hegemónica y, desde el punto de vista filosófico se hacía necesario demostrar que el discurso filosófico europeo, que se había presentado como un saber necesario y universal, estaba vinculado vitalmente a circunstancias concretas, es decir a la ilustración europea. De tal manera que muchos autores latinoamericanos pensaban que Iberoamérica había iniciado una nueva etapa en la que se impone la necesidad de participar con voz creadora, de contribuir con el propio discurso axiológico, a la cultura universal. Esta es la línea de la reflexión de Zea. Para ello era necesaria la recuperación sistemática de las ideas políticas, sociales, morales, filosóficas del pasado latinoamericano (Gómez-Martínez, 1995: 108).

El objetivo de Zea es mostrar que los pueblos latinoamericanos no solamente hacen parte de la historia universal, sino que han logrado realizar un aporte decisivo al proceso de humanización de la humanidad. La prueba de esto era que las ideas que se han articulado en América Latina son respuestas a las necesidades históricas de nuestras sociedades, es decir han pasado por un proceso de adaptación gracias a la labor de las generaciones de intelectuales latinoamericanos y, en ese sentido, están vitalmente vinculadas a circunstancias concretas. Zea está convencido que al lograr una visión de conjunto de este proceso de adaptaciones a circunstancias concretas sería posible conocer la esencia de nuestro modo específico de ser en la historia. Para ello era im-

44. Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994, p. 168.

portante la elaboración de una filosofía de la historia latinoamericana, en donde sea posible narrar «la racionalidad histórica» de estas adaptaciones que, en opinión de Zea, se refiere a un esfuerzo que ha llevado el «hombre latinoamericano» por deshacerse de su pasado para rehacerse de un presente extraño. La historia latinoamericana se caracteriza entonces como un proceso de «yuxtaposición de negaciones» (Zea, 1987: 17).

Sin lugar a dudas, el proyecto de Zea se ubica en la médula del proyecto de la modernidad europeo, su filosofía de la historia viene a ser una narración del proceso recorrido por la «conciencia latinoamericana» en la historia en su afán de humanización, tal como Hegel había construido la «historia», como un proceso dialéctico de humanización; sólo que para Zea, la filosofía de la historia europea que se ejemplificaría en Hegel viene a ser la «antípoda» de la filosofía de la historia expresada en América (Zea, 1987: 19). En opinión de Zea, el hombre europeo ha vivido la historia dialécticamente, asimilando el pasado en el presente y proyectándose en un futuro de superación. En cambio, la diagnosis de la historia de Latinoamérica, como resultado de la reconstrucción de la evolución de historia de las ideas latinoamericanas, sería que el «hombre latinoamericano» ha vivido su historia no asimilando su pasado, adoptando una realidad extraña fuera de su posible realización. En otras palabras, Latinoamérica ha vivido su historia a la manera de yuxtaposiciones, ha negado radicalmente su pasado para sobreponer un nuevo proyecto extraño, que también luego será negado y sustituido por la adopción de otro. Ese proceso lo llama Zea una sucesión de «proyectos históricos». «Yuxtaposición de realidades, de una u otra forma, ajenas al sujeto que rechaza y adopta» (Zea, 1987: 20). Esta manera de vivir la historia en Latinoamérica, esta «especial dialéctica» sobre la base de yuxtaposición de negaciones, se debe a la conciencia de marginalidad que aqueja a los pueblos del tercer mundo (Zea, 1987: 21).

Así mientras Europa realiza históricamente la libertad del hombre mediante un proceso dialéctico, en América Latina el camino hacia la libertad no fue siempre dialéctico, sin embargo esa extraña lógica, la «lógica del bovarismo»⁴⁵—que atraviesa por entero la historia latinoamericana desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XX— es una prueba, que demuestra en especial a Hegel, de que el camino seguido por la conciencia europea no es el único que conduce hacia la meta final de la historia universal (Zea, 1987: 166). Sólo a comienzos de siglo XX se empezaría a vivir en Latinoamérica una verdadera toma de conciencia dialéctica de nuestra realidad (Zea: 1987: 270-271). El «proyecto asuntivo», obra conjunta de tres generaciones de pensadores, pertenece a esta etapa como el tercer momento de concientización latinoameri-

45. Zea (1987: 20) pone como ejemplo al personaje Madame Bovary de Flaubert quien, al igual que los pueblos latinoamericanos, ha tomado la misma actitud: «[R]enegar de la propia realidad, no tomarla en cuenta, adoptando una realidad extraña».

cana y que su vez corresponde a la última figura de la tríada definida por Hegel en la *Fenomenología*. La generación de principios del siglo XX, viene a ser para Zea el grupo de pensadores que inicia este proyecto. Intelectuales como Rodó, Vasconcelos, Zumeta, Ugarte, Martí, etc., habrían combatido el positivismo de generaciones pasadas a partir del espíritu latino de «nuestra América» con el fin de hacerse partícipes de los valores de la modernidad. De acuerdo a Zea, un nuevo humanismo se haría presente, es decir la posibilidad de anunciar una civilización en donde reinen las leyes morales, la autonomía cultural y la justicia social. Esta generación comunica un nuevo mestizaje, una nueva raza, la de un nuevo hombre que fuera la síntesis de los valores propios del conquistador y los propios del conquistado (Zea, 1976: 424). La generación de los años 40 y 50 retoma este proyecto (Ramos, Gaos, Arciniegas, Martínez Estrada, Romero, etc.) y más tarde la generación de los años 60 y 70 (el propio Zea, Miró Quesada, Gutiérrez, Salazar Bondy, Roig, etc.), como claras expresiones del pensamiento latinoamericano que partiendo de su propia identidad cultural, reclaman los valores de la cultura occidental no sólo para los pueblos dominados, sino para el hombre en general. De este modo, Zea piensa que ha llegado el momento histórico en que «América Latina» vuelve sobre sí misma para lograr una conciencia más amplia de libertad, abriendo el camino de la verdadera humanización de la humanidad (Zea, 1976: 513). El siglo XX para Zea es el momento de la contribución de la «conciencia latinoamericana» a la humanización del hombre. El derecho latinoamericano a ejercer un papel protagónico en la historia mundial se debe a su carácter de tercermundista, sus demandas darán sentido a otros pueblos dominados (Asia, África, y Oceanía) para reclamar sus propios derechos.

Siguiendo de cerca la predicción de Hegel, Zea mira la historia del continente americano como fruto del enfrentamiento entre «la conciencia sajona», que se considera heredera de los ideales libertarios de la modernidad europea, y la «conciencia latina», que reclama su parte en esa herencia (Castro-Gómez, 1996a: 82). Según Zea, Hegel había tenido razón en su intuición de América como país del porvenir. Había llegado el momento en que el espíritu tome en América conciencia de sí mismo para realizar más ampliamente las posibilidades de libertad ya declaradas en la Revolución Francesa y celebradas en la filosofía de la historia de Hegel. De esta manera, la historia después de Hegel, es la historia de la transferencia de este rol de Europa a América, de América del Norte a América del Sur. Desde este punto de vista, la profecía de Hegel sobre el futuro de América es interpretada como la última etapa del progreso del espíritu, puesto que la conciencia latinoamericana proyecta una reconciliación total.⁴⁶

46. Gregor Sauerwald, «¿Es América el eco del viejo mundo y el reflejo de la vida ajena?», en revista *Cultura*, No. 14, Quito, Banco Central del Ecuador, 1982, p. 55.

En esta etapa se daría la lucha continental entre el norte y sur, entre Estados Unidos –en donde efectivamente, como Hegel intuyó, la libertad encontró su más extraordinaria encarnación, pero limitada a sus propios creadores– y América Latina, que al nacer el siglo XX daba muestras de haber alcanzado una conciencia más amplia de la libertad humana (Zea, 1976: 21). El «proyecto asuntivo» es la muestra de esta «conciencia latina» en su máxima expresión, un proyecto que muestra a «América Latina» en su realidad histórica, luchando contra el imperialismo de los Estados Unidos, por el fortalecimiento del propio Estado, por la soberanía nacional y por la identidad cultural.⁴⁷ La revolución mexicana de 1910, la conformación del APRA en el Perú, el peronismo argentino, la revolución cubana, etc., son claros síntomas de la «conciencia latinoamericana» en su proceso de liberación (Zea, 1976: 22). Este es el relato de Zea.

Roig y la filosofía latinoamericana de la historia

Arturo Roig concibe su proyecto filosófico como una superación crítica a la posición del mexicano Leopoldo Zea, quien había desarrollado, en su opinión, una concepción de filosofía de la historia latinoamericana como una filosofía de «la dialéctica de la conciencia latinoamericana», es decir, como una «filosofía del concepto», como la había propuesto Hegel, pero esta vez planteada desde la periferia (Roig, 1994a: 65). Por otro lado, el proyecto de Roig se presenta como una respuesta a la polémica ocasionada en 1968 por el peruano Augusto Salazar Bondy con la publicación de su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Esta obra plantea la problemática de la autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano y la de liberación conceptual.⁴⁸ De acuerdo a la opinión de Roig, Salazar Bondy había hecho una recepción del marxismo desde el punto de vista crítico, había dado el paso definitivo para entender a la filosofía como un pensar crítico en función práctica; en otras palabras, a pesar de que Salazar Bondy negó la existencia de una filosofía auténtica u original en América Latina, mientras se mantuviera la situación de dependencia económica y política con respecto a las potencias mundiales; sin embargo, este autor había planteado la posibilidad futura de una «conciencia lúcida» o crítica, capaz de incidir en las condiciones opresivas que aquejan a los pueblos latinoamericanos. Este autor había interpretado

47. La intelectualidad latinoamericana, los teóricos de la dependencia y los de la filosofía latinoamericana ligados a ella, se encuentran bajo el fenómeno del populismo que se venía fortaleciendo desde los años 30, y por tanto se piensa en un Estado fuertemente centralizado. El populismo se caracteriza por el empleo político de lo «popular» como definición de identidad nacional (Rowe y Schelling, 1993: 181).

48. Véase Horacio Cerutti: «La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea», en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Tierra Firme, 1983, p.161-167.

la dependencia económica de los pueblos latinoamericanos como una situación histórica estructural del imperialismo, de tal manera que si el pensamiento filosófico pretende ser crítico debía ser referenciado *dependencia estructural*, tal como los teóricos de la dependencia habían entendido la crítica. Salazar Bondy había opinado lo siguiente: ⁴⁹

La filosofía tiene una única posibilidad de «ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superior de esta condición». La filosofía crítica además [...] debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos; en consecuencia, una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano.

Justamente esta postura de considerar en un futuro a la filosofía como herramienta crítica, desenmascaradora de posiciones ideológicas en tanto se encuentra enraizada en la sustancia histórica o praxis de nuestros pueblos oprimidos, vino a ser la clave que le permitió a Roig, la «ampliación metodológica» de la filosofía latinoamericana.⁵⁰ Esta ampliación es entendida por Roig como una superación al latinoamericanismo filosófico de los años 40, según el cual la historia de las ideas se había limitado a estudiar y sacar a la luz el quehacer ideológico de los intelectuales al interior de una «circunstancia nacional». Una filosofía de la historia, como la propuesta de Zea, construida sobre la base de adaptaciones de ideas europeas a la circunstancia nacional, tenía el peligro de volverse un saber al servicio de una clase privilegiada; además con la agravante de convertirse en la historia de las ideas de los letrados. Continuar examinando las ideas filosóficas como simples reacciones de los letrados a determinados imperativos de la circunstancias, significaba, en opinión de Roig, quedar atrapados en un idealismo filosófico y la ausencia de una liberación conceptual (Roig, 1977b: 66). Por lo tanto, había que avanzar metodológicamente al análisis de las ideas mediante una comprensión de las estructuras sociales dentro de las cuales se articulan. Lo que buscaba Roig era determinar la relación dialéctica del pensamiento filosófico con los marcos económicos, sociales y políticos de América Latina –como una región continental dependiente– en una etapa histórica determinada. La propuesta de Roig consistía además en superar los límites exclusivamente nacionales y avanzar hacia pano-

49. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1979, p. 125-126.

50. Arturo Roig, «De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación», en *Latinoamérica*, No. 10, Anuario de Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 1977b, p. 66-67.

ramas de tipo regional continental (Roig, 1977b: 66). Si bien para Roig, Leopoldo Zea ya en su libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), había propuesto una historia de las ideas que diese una visión continental de fundamentales momentos del pensamiento latinoamericano, especialmente del romanticismo y el positivismo, sin embargo, su propuesta había representado una escasa correlación del desarrollo de las ideas con la realidad social y económica de aquellos momentos del pensamiento (Roig, 1994a: 59-66). Esto quiere decir que para Roig las ideas filosóficas están necesariamente entrelazadas en los procesos socioeconómicos, en los cuales adquieren su articulación; ésta había sido ya la propuesta de Salazar Bondy con respecto a la filosofía en tanto conciencia crítica.

De esta manera para Roig, el estudio de la historia de las ideas no se reduce ni a la lógica interna de las ideas (academicismo), ni a la evolución lógica de los proyectos históricos (Zea), como tampoco al quehacer ideológico de los intelectuales al interior de una «circunstancia nacional» (Ortega, Ramos, Gaos, Zea). Una investigación filosófica o historiográfica debía abarcar el contenido ideológico de cualquier discurso. Para Roig lo ideológico se encuentra presente tanto en el discurso político como en el filosófico, y por tanto, no habría duda de que las ideologías forman parte necesariamente de las investigaciones filosóficas e historiográficas y «resultan ser un denominador común que fundamenta la posibilidad epistemológica de aquella ampliación» (Roig, 1977b: 66). La historia de las ideas debía convertirse en un saber capaz de mostrar cuáles discursos en la historia del pensamiento latinoamericano han jugado como «enmascaramiento» de situaciones opresivas y cuáles discursos, por el contrario, han sido críticos ante situaciones de opresión y han tenido una función liberadora (Castro-Gómez, 1996a: 91).

De acuerdo a la opinión de Roig, el problema del circunstancialismo era la ausencia de un criterio normativo que permitiera distinguir qué tipo de sujetos se apropiaron de los filosofemas del pensamiento europeo y con qué propósitos. Lo importante es determinar quién es el sujeto que se esconde detrás de las ideas. Pero este juego del «desenmascaramiento» implicaba poseer de antemano una concepción normativa de la filosofía y de la historia. De modo que la pregunta de fondo es: ¿Qué criterio le lleva a Roig a estar tan seguro que determinados discursos han operado en América Latina como «falsa conciencia» o, por el contrario, cuáles han tenido una función liberadora? (Castro-Gómez, 1996a: 90, 91). En el ámbito prefilosófico, en el juego de las contradicciones sociales, tiene lugar para Roig los orígenes de la sospecha.

[L]a alienación, considerada en sus raíces y manifestaciones no se quiebra por obra del discurso filosófico, aún cuando la luz arrojada por él sea importante. Nadie puede desconocer el valor del ejercicio de la «sospecha» y de «denun-

cia» que ese discurso puede ejercer, mas, no ha de olvidarse que aquellas actitudes tienen su fuente primaria en un proceso originariamente espontáneo, de decodificación que impone el juego de las contradicciones sociales en todos los planos de la objetivación y en todas las regiones del mundo, sean ellas las de los países dominantes o la de los países dominados [...]. En consecuencia hay y habido para nosotros formas de un pensar no alienado, aun dentro de los desarrollos de un pensar «académico», mundo en el que la alienación impera y todo eso dentro de una situación global de alienación, la que ha sido sin duda alguna el punto de arranque de la meditación de Augusto Salazar Bondy (Roig, 1994a: 94).⁵¹

La crítica filosófica no deriva del discurso filosófico, sino de las estructuras básicas del mundo de la vida, único mundo real donde los actores sociales constituyen normativamente su subjetividad; la constitución de la subjetividad en el mundo de la vida es lo que Roig entiende por el «a priori antropológico». Roig define la subjetividad de la siguiente manera:

El a priori antropológico es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra. Es aquello en lo que hemos de «convenir» respecto de lo propuesto, en este caso la organización de un saber filosófico. Lo pactado adquiere de este modo un cierto valor de «programa» o de «tarea» que connota de manera especial este tipo de a priori y que lo diferencia radicalmente del clásico a priori formal-lógico de tipo kantiano. Ese valor se muestra en su plenitud si pensamos que el filosofar es una función de la vida y que la vida humana no es algo dado, sino algo por hacerse, por parte de quien la va viviendo, y que implica formas de deber ser en relación con la naturaleza eminentemente teleológica de la misma (Roig, 1981: 12-13).

Lo que quiere decir Roig es que la autoafirmación de un actor social en tanto sujeto, es decir en tanto actor de su propia historia, es una exigencia fundante de carácter antropológico. Pero lo «antropológico» no hace referencia a un ámbito normativo de carácter suprahistórico o trascendental como en Kant, sino que se asienta sobre una vivencia básica, la que expresa un sentimiento de «autonomía humana».⁵² El problema de la autenticidad o inautenti-

51. Para Salazar Bondy, el obstáculo para el desarrollo de la identidad filosófica latinoamericana era la división social que caracterizaría a nuestras sociedades, las que sólo habrían logrado una filosofía como juego de las clases privilegiadas (Gracia, 1989: 197).

52. Aquí, Roig concuerda con la tesis de su compatriota y amigo, el filósofo Rodolfo Agoglia, quien opina que esta conciencia histórica originaria hace referencia a «la simple captación de que ciertos hechos, acciones, obras o procesos son modos de realización del hombre». Esta experiencia del hombre en tanto es una vivencia básica pertenece al hombre y «es señalable por eso mismo en todas las épocas y todas las culturas» (Roig, 1981: 198, 199). Es importante anotar que Roig no problematiza ni refuta la reubicación de lenguas, pueblos y culturas en el tiempo, cuya formulación más sistemática se encuentra en la filosofía de la historia de Hegel.

cidad de la filosofía no depende de las formas discursivas, como afirmara Salazar Bondy, sino de las actitudes prediscursivas, esto es, de la manera como un grupo de hombres se posesiona frente a la historia y se constituye como sujeto.⁵³ En este sentido, la autoconstitución de la subjetividad como vivencia básica es el centro de la reflexión de filosófica de Roig. De acuerdo a nuestro autor argentino esto ya lo había visto claramente Kant, para quien la vocación moral del hombre no se realiza por el ejercicio de la razón teórica pura, sino por su voluntad histórica.

Como se puede apreciar, al igual que Zea, Roig busca apropiarse de la concepción moderna de historia que desarrollara la filosofía de Hegel, entendida ésta principalmente como el proceso dialéctico de autoconstitución del hombre bajo un eje temporal; desde esta apropiación pretende, a su vez, en contra de Hegel, demostrar la *autoconciencia latinoamericana* y la *historicidad* de América Latina, y con ello, llegar al convencimiento de que no sólo se legitima la «subjetividad latinoamericana», sino también que a través de la filosofía se puede ir dando un sentido a nuestra existencia tercermundista en su proceso de liberación. En opinión de Roig, se trata básicamente de un proceso de «comienzos» y de «re-comienzos», el que remite a aquella figura de la «Destrucción de las Indias», la que dominaría la historia latinoamericana signada por la violencia, tanto de las armas, como de las ideas.⁵⁴ Mientras Zea comprende la historia latinoamericana como un proceso de concientización a partir de «proyectos históricos» llevados a cabo por la intelectualidad latinoamericana, Roig en cambio apela a la constitución de la «subjetividad latinoamericana» en el mundo de la vida, entendida ésta bajo un eje temporal.

Salazar Bondy habría «caído en una cierta negación de lo americano», afirma Roig. El hecho de considerar en un futuro a la filosofía como conciencia crítica, significaba restarle a la historia su carácter dialéctico, su carácter de «encadenamiento» de sucesos producidos por un sujeto como fruto del conflicto entre fuerzas opresoras y liberadoras (Roig, 1994a: 93). La posición de Salazar Bondy, en última instancia, a los ojos de Roig, estaría confirmando el veredicto hegeliano. Esto por supuesto para Roig implicaba la imposibilidad de una liberación conceptual con respecto a la especulación hegeliana filosófica europea. Leopoldo Zea tampoco habría superado el veredicto hegeliano. Zea, por el contrario, se habría apropiado del relato hegeliano, cuando más bien se trataba de invertir la filosofía de la historia hegeliana, y no simplemente establecer «un cambio de sujeto, el que ya no será el Espíritu, sino la conciencia» (Roig, 1994a: 65, 67). Suponer la historia latinoamericana como una

53. Arturo Roig, *Rostro y Filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993a, p. 99.

54. Arturo Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura (II)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994b, p. 141.

yuxtaposición de proyectos a la manera de Zea implicaba restarle a la historia latinoamericana no sólo su carácter dialéctico, sino también al hombre latinoamericano su carácter de sujeto productor. Rescatar la idea de historia latinoamericana como un proceso dialéctico que permita la realización de la condición humana es el objetivo de Roig.

El marco de humanismo teórico práctico de la modernidad europea era para Roig y también para Zea la única posibilidad que abría el camino para elaborar un conocimiento objetivo de la realidad latinoamericana. En otras palabras, tal como entiende Castro-Gómez, no era la ciencia sino la filosofía en sus diferentes escuelas (vitalismo, fenomenología, teoría crítica, hermenéutica, existencialismo, etc.) la encargada de defender una zona específica de valores humanos que lograra sustraerse al dominio totalizante de la ciencia, la técnica, la burocracia y el capitalismo (Castro-Gómez, 1996a: 70). Se trataba de fundamentar un tipo de sociedad diferente a las sociedades desarrolladas, en la que se reinstalara al hombre como sujeto único de los procesos sociales, puesto que muchos intelectuales latinoamericanos pensaban que las sociedades desarrolladas habían sido el resultado de la «razón instrumental».⁵⁵

Roig y el humanismo teórico-práctico de modernidad europea

Roig, en la introducción de su obra *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* plantea que la filosofía para Kant aparecería como un saber normativo que tendría en cuenta «no solamente la naturaleza de la razón sino también la del hombre que usa de esa razón» (Roig, 1981: 11). En ese texto, Roig nos permite comprender que su categoría del «a priori antropológico» tiene relación con la comprensión kantiana del hombre como sujeto moral. La importancia para Roig de la metafísica kantiana es que ella conduciría a la etización de las acciones del hombre; de ahí que, es en función de nuestro obrar como se configuraría la filosofía crítica de la historia latinoamericana y como ésta, a su vez, permitiría descubrir un hilo conductor para la historia latinoamericana. La crítica de la razón práctica le había permitido a Kant dar realidad a aquellas ideas metafísicas que la razón teórica había reconocido sólo como ilusiones. La crítica de la razón práctica permitía plantearse problemas del

55. Para el pensamiento latinoamericano de la época de Roig, el humanismo teórico práctico de la modernidad era la única posibilidad de enfrentar el positivismo. Esta reacción anti-positivista estuvo marcada en el continente durante la primera mitad del siglo XX. Se consideraba que el conocimiento se forma al interior de un complejo tejido histórico-social de relaciones y no como determinación al funcionamiento de las estructuras sensoriales recurriendo a las ciencias naturales. La línea abierta por Kant en la dialéctica trascendental representaba para Roig la posibilidad de plantear un conocimiento objetivo a partir de la filosofía y no a partir de la ciencia.

hombre acerca de su «destino», permitía entender al hombre como sujeto moral que pertenece al «reino de los fines», el cual sólo en la historia podría realizar progresivamente sus capacidades racionales. Para Kant, en la filosofía de la historia, el hombre aún no es plenamente posible en su aparecer; se trata de un saber sobre la historia que puede leerse como el discurso que ha de fundamentar el reino de la libertad, que es el modo de nuestro obrar. Encontraríamos en ella una serie de procedimientos para administrar nuestra finitud éticamente. Pero esa finitud, en sentido estricto, sólo aparece en cuanto que ligada a un sujeto trascendental. Las condiciones de posibilidad de la historia vienen dadas por la estructura cognitiva del sujeto. En cambio, la filosofía de la historia de Roig está mediatizada por el marxismo, y particularmente por la teoría de la dependencia, y en esa medida es un saber que va dirigido a la empiricidad del hombre, a la finitud del hombre. En la medida que la filosofía latinoamericana se interesa por mostrar el carácter empírico del hombre latinoamericano en tanto sujeto que habla, vive y trabaja, se trata de un saber acerca del hombre que ya no se dirige a su trascendentalidad, sino a su empiricidad. En tanto es así, la filosofía latinoamericana mostrará al sujeto latinoamericano como productor de su propia materialidad (necesidades) y, a su vez, como productor de sus propias significaciones (ideas discursivas), es decir buscará encontrar en la realidad empírica, entendida como historicidad el camino para la apropiación de su sí mismo en tanto que sujeto (autoconciencia). Se puede apreciar cómo Roig se incrusta en la teoría de la historia de la modernidad.

Justamente, desde esta perspectiva, a Roig le parece que entender a la filosofía en su sentido práctico es a su vez comprender la normatividad en relación con el modo de ser del hombre: un ser que se realiza en la historia, en la etización de sus acciones y que, por lo tanto, tiene en ella metas morales que cumplir. Roig entonces está convencido que al afirmarse el sujeto latinoamericano como «un nosotros» a nivel prediscursivo, en el mundo de la vida, implica a su vez imponerse en el ámbito discursivo principios a priori que constituyan «un reinado de fines», en que se entienda a América Latina como fin en sí misma y como un «deber ser». En otras palabras, la autoafirmación de «un nosotros» como actor social de su propia historia, debe ser completada de un segundo momento de concienciación, esto es, de la elaboración de un discurso filosófico que sea capaz de la enunciación de «América para nosotros» como reinado de fines. Se vislumbra como tela de fondo del humanismo de Roig, el Kant del imperativo práctico (Sauerwald, 1982: 64). El propio Roig afirma lo siguiente: «la lucha por la liberación del sujeto latinoamericano se pone como meta una humanidad como reinado de fines» (Roig, 1981: 50).

También Hegel había opinado que la filosofía es un «saber de la vida», y que se asienta sobre una vivencia básica, la constitución de la subjetividad.

En su *Introducción a la historia de la filosofía*, Hegel no solamente constataría un comienzo concreto e histórico de la filosofía a partir del pueblo griego, sino que entendería la filosofía como un saber ligado a esta experiencia originaria, como un saber que se funda, por ello mismo, en una normatividad histórica. Hegel habría reconocido en esta obra como principio de la filosofía el hecho de que el pueblo griego, en tanto sujeto filosofante «se tenga a sí mismo como valioso»,⁵⁶ es decir Hegel habría reconocido que la filosofía sólo comienza basándose en esta vivencia propia del hombre, lo cual significa comprender al saber en la dimensión práctica del hombre. Roig rescata la figura de la autoconciencia de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La figura de la autoconciencia y en especial, la figura del amo y el esclavo, constituye para Roig la clave para entender lo que fundamentalmente sería la constitución del hombre como sujeto, su proceso de realización humana en la historia (Roig, 1981: 79). Por eso nos dice la filósofa cubana Ofelia Schutte, especialista en el pensamiento roigeano, que en ese trozo importante del corpus hegeliano, la riqueza de esta figura está en que «el filósofo alemán estudia la autoconciencia antes de su superación, *Aufhebung* o absorción total en el orden abstracto de la Razón, que sobrepasa a la historia».⁵⁷ Al nivel de la figura de la autoconciencia se enuncia propiamente lo que para Roig es el «a priori antropológico», es decir la idea de concebir al hombre empíricamente determinado y, a su vez, constituyendo su subjetividad. Roig entendería la autoconstitución del sujeto latinoamericano como una lucha por la des-alienación, por la transformación de aquellas estructuras sociales que impiden al «sujeto latinoamericano» su liberación (Roig, 1994a: 9).

Se pueden determinar algunos puntos claves que ubican la reflexión filosófica de Roig en el discurso de la modernidad europea. En primer lugar, la creencia en que las estructuras vitales del mundo podían ser transformadas por la voluntad autónoma y praxis del sujeto es una idea moderna ligada al eje temporal de carácter evolucionista, de tal manera que la teoría del «a priori antropológico» se mueve en las rutas señaladas por la filosofía de la historia moderna en su función práctica, en donde la pregunta por el ámbito de lo pre-discursivo ocupa un lugar fundamental. Por esta razón Roig define a la filosofía como un saber al servicio de la dimensión práctica del hombre. Y justamente esta definición le permite a Roig darse la tarea de una reconstrucción filosófica de la historia de las ideas latinoamericanas, la que le conducirá finalmente

56. Arturo Roig, «Acerca del comienzo de la filosofía latinoamericana», en *Revista de la Universidad de México*, vol. XXV, No. 8, México, UNAM, 1971, p. 2-3.

57. Ofelia Schutte, «De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig», en *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, p. 13.

a la formulación de la filosofía latinoamericana de la historia. El propósito de esta tarea reconstructiva –tarea que demuestra el asentamiento de la filosofía latinoamericana de la historia en el proyecto de la modernidad europea– se centra en los siguientes puntos: rescatar, siguiendo a Hegel, en que momentos de la historia «se ha puesto como valioso» el hombre latinoamericano, es decir se ha autoconstituido como sujeto; de la mano de Kant, sacar a la luz aquellos discursos filosóficos de la tradición latinoamericana que han servido como «ideales regulativos» para orientar la historia de América Latina según fines morales; procurar a las ideas una presentación ordenada a través de un proceso de selección, de tal manera que la historia del pensamiento latinoamericano no pierda su carácter de hilo conductor. Este último punto hace referencia concretamente a la utopía de Bolívar y al proyecto de «emancipación mental» de Alberdi del siglo XIX⁵⁸ que hacen de centro sobre la cual se ordena el pensamiento latinoamericano. Sólo esta presentación de las ideas, ordenadas desde los «fundadores» de la filosofía en el continente da lugar a que la filosofía de la historia latinoamericana logre su sentido práctico. La «identidad continental», la unidad política y moral de América Latina es el ideal regulativo en función del cual transcurre la historia latinoamericana en su proceso de humanización y al que deberían sumarse todas las fuerzas sociales del continente.⁵⁹ Al igual que Kant y en concordancia con el proyecto de la modernidad europea, Roig está convencido que el problema político y de la institucionalidad política es el lugar donde se cumplirá la promesa de liberación. El «deber ser» kantiano se mezcla con la «dialéctica de la historia» hegeliana para construir una narración de la historia desde el punto de vista del colonizado. Esa es la recepción de la filosofía latinoamericana de la historia en su función práctica del proyecto de la modernidad europea.

En segundo lugar, Roig opera con un concepto de filosofía como saber crítico reflexivo, formalmente tributario de la herencia filosófica del proyecto eurocéntrico moderno.⁶⁰ Tal como lo asevera Castro-Gómez, Roig echa mano del relato crítico de la modernidad. La idea de des-ideologización a través de la crítica pertenece a un orden saber moderno, en que la crítica es entendida en términos de «un desdoblamiento empírico-trascendental, llamado «reflexión»» (Castro-Gómez, 1996a: 101).

En tercer lugar, creyendo articular una crítica al veredicto hegeliano sobre América, Roig centraliza el «sujeto latinoamericano (Calibán), éste se

58. Arturo Roig, «Mis tomas de posición en Filosofía». Entrevista en Frankfurt en 1991 a Arturo Roig por Raúl Fornet-Betancourt y Martin Trainee, en *Concordia Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Band 23, 1993b, p. 77.

59. Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996b, p. 113.

60. Raúl Fornet-Betancourt, «Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual», en Raúl Fornet-Betancourt, edit., Madrid, Trotta, 2004, p. 46.

vuelve centro de los procesos históricos de liberación latinoamericana. Filosofar desde la «barbarie» significa para Roig filosofar desde «el otro lado de la historia», desde el momento en que América Latina alcanzara su «para sí» o autoconciencia, lo cual Hegel no lo había previsto. Se busca ahora de filosofar desde el propio nacimiento histórico empírico de la «subjetividad latinoamericana», desde el pueblo oprimido, el cual levantaría la cabeza para ser dueño de su propia historia. Este «otro lado de la historia» vendría a ser el futuro, pero no el futuro de la humanidad a la manera de Zea, sino el futuro que surge de una ruptura con el legado de desigualdad y dominio. «La historia de América Latina se encuentra del otro lado de la historia narrada por Hegel» (Schutte, 1993: 15), así se refiere la autora cubana en su reflexión sobre el pensamiento de Roig. En última instancia, el relato de la historia desde la «barbarie» viene a ser entonces la inversión del relato de la «civilización».⁶¹

EL PROYECTO CONTEMPORÁNEO «MODERNIDAD/COLONIALIDAD»

El proyecto «modernidad/colonialidad» constituye la iniciativa reflexiva de algunos autores latinoamericanos contemporáneos de finales de los años 90 de llevar adelante un diálogo sobre las «geopolíticas del conocimiento» y la «colonialidad del poder». Éste es un programa colectivo en el que no sólo están involucrados varios intelectuales familiarizados con los estudios culturales y poscoloniales, sino también algunas universidades de las Américas, que a partir de un convenio en el año 2001 consolidan el proyecto (la Universidad de Duke y la Universidad de North Carolina en los Estados Unidos, la Universidad Javeriana en Bogotá y la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, y la Universidad de Berkeley de California, la cual se incorporó más tarde en el proyecto (Walsh, 2005: 17). Los temas del debate en torno a las «geopolíticas del conocimiento» fueron ampliados aún más gracias a la apertura de un diálogo con intelectuales provenientes de los movimientos indígenas y afroecuatorianos, el que tuvo lugar en la Universidad Andina Si-

61. Hablar de la «barbarie» en la filosofía latinoamericana de la historia implica una reversión del relato de la «civilización» europea, subalternizando formas «otras» de producir conocimientos y verdades. En este sentido no hay ninguna crítica a la geopolítica de conocimiento imperial; el discurso de la «barbarie» no problematiza el *locus* de enunciación del conocimiento moderno, más bien se apropia de éste.

món Bolívar de Quito en el mes de julio del mismo año. Las posiciones de los intelectuales contribuyen de este modo a reflexionar desde el espacio académico y desde la posición geopolítica andina sobre la posibilidad de un diálogo crítico entre diferentes comunidades interpretativas, de tal manera que se pueda conectar los conocimientos y las ciencias con sujetos reales; se indaga la posibilidad de descolonizar la producción de conocimiento, de encontrar las maneras cómo la episteme moderna puede ser intervenida por conocimientos subalternos.⁶²

Arturo Escobar a este grupo de investigadores crecientemente interconectado en Latinoamérica y Estados Unidos con algunos miembros de otros lugares, los denomina «programa de investigación de modernidad/colonialidad» (Escobar, 2003: 53). El proyecto modernidad/colonialidad está actualmente integrado por intelectuales que en su mayoría trabajan desde América Latina o desde universidades norteamericanas, o frecuentemente combinando ambas locaciones, tales como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, y algunos otros más. Esto ha permitido fructíferos diálogos e intercambios intelectuales con otras regiones, especialmente con las del Sur, como con África, la India y el sureste asiático. Este debate aborda temas cruciales que permiten el cuestionamiento a los saberes hegemónicos y una mejor comprensión contemporánea de las sociedades latinoamericanas. Entre ellos está el tema de la crítica a las pretensiones universales de la historia local, parroquial europea; la polémica sobre el origen y los rasgos esenciales de la modernidad; el de las relaciones entre modernidad y orden colonial; las condiciones históricas del surgimiento de los saberes modernos en los centros del proceso de la constitución del sistema mundo moderno/colonial; la separación jerárquica entre saberes abstractos, científicos, formales y los saberes locales y/o tradicionales; y el papel que han tenido los saberes hegemónicos en la naturalización y legitimación del continuado proceso de colonización y neocolonización tanto externa como interna de los pueblos del sur.⁶³ La familiarización que este proyecto mantiene con los estudios culturales y los poscoloniales no es la expresión de una nueva moda ligada a esos estudios que han tenido un inmenso auge en las universidades del Norte; más bien se refiere a una comprensión de lo que podría signi-

62. Catherine Walsh, Freya Schiwiy y Santiago Castro-Gómez, «Introducción», en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, UASB / Abya Yala, 2002, p. 7-16.

63. Edgardo Lander, «Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo», Documento presentado en el Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Quito, UASB, Sede Ecuador, 2002, p. 4.

ficar una resignificación de los «estudios culturales latinoamericanos» (Walsh, 2005). Esta resignificación se diferencia de los estudios culturales que se los conoce como la «primera generación» en América Latina, centrados especialmente en el estudio de los medios masivos de comunicación y sus consecuencias.^{64, 65}

El proyecto modernidad/colonialidad toma en cuenta también las tradiciones intelectuales latinoamericanas de los años 70, en que ya se formularon asuntos centrales de estas perspectivas de crítica a los saberes eurocéntricos. El pensamiento político-académico de las décadas de los 60 y 70 —décadas del florecimiento de luchas populares en todo el continente y de los debates sobre la dependencia— si bien no logró desprenderse del imaginario moderno de desarrollo, significó una transgresión expresamente de las exigencias de objetividad de una ciencia social que pretendía ser valorativamente neutra, al asumir la producción de conocimiento sobre lo social como parte de un compromiso político de transformación social. Desde el punto de vista metodológico —siendo su máxima expresión el trabajo de Orlando Fals Borda y sus colaboradores— se propone la investigación como instrumento de transformación y la práctica de la transformación social como vía privilegiada del conocimiento de lo histórico-social, rechazando así las pretensiones objetivistas del método científico. Paulo Freire en *La pedagogía del oprimido* expresa esa misma ruptura en el campo pedagógico. Freire propone metodologías de aprendizaje activo a partir de las propias prácticas y vivencias, rechazando la línea conservadora que reproduce las relaciones sociales jerárquicas existentes (Lander, 2002: 2-3). También la filosofía latinoamericana de la historia (Zea y Roig) ha tenido como objetivo provincializar el conocimiento universal generado en el «centro» a través de la «latinoamericanización» de los conceptos centrales del humanismo moderno. La crítica al eurocentrismo era uno de los puntos centrales del debate. Sin embargo, ésta en la mayoría de los casos no se la concibió como una descolonización del imaginario moderno. El nuevo debate latinoamericano, el proyecto modernidad/colonialidad, está alerta al problema que plantea el eurocentrismo de las ciencias sociales y del conocimiento en general, el cual se centra en el imaginario colonial, desde donde construye su interpretación del mundo; imaginario que ha permeado a las ciencias sociales de todo el planeta (Lander: 2002: 9).

Al usar el término «geopolíticas del conocimiento» el proyecto modernidad/colonialidad se refiere a dos procesos contrarios pero relacionados. Por

64. Los intelectuales de los estudios culturales latinoamericanos de la «primera generación» son Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero, José Joaquín Brunner, Renato Ortiz y algunos más.

65. Adolfo Albán, «El desencanto o la modernidad hecha trizas. Una mirada a la racionalidad en tensión», en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, UASB / Abya Ayala, 2005.

un lado, las geopolíticas del conocimiento constituyen un diseño imperial de la cultura occidental dominante y, por otro lado, el de la descolonización epistémica que promueve el propio proyecto modernidad/colonialidad es también una geopolítica del conocimiento. Se articula de una manera crítica al diseño colonial y sus legados en el presente, tomando como eje contextual la historia local y actual de los países andinos y la relación entre estas historias locales y los diseños globales (Walsh *et al.*, 2002: 11). Entonces, este nuevo debate parte del supuesto de que los procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento requiere un doble movimiento, la crítica epistemológica a saberes hegemónicos, y la recuperación-reconocimiento-producción de opciones alternativas prioritariamente desde lo subalterno. En consecuencia este proyecto está de muchas formas articulado, directa o indirectamente, con movimientos sociales que tienen entre sus objetivos la reivindicación de otras formas de conocimiento y modos de vida, como son, por ejemplo, las de los pueblos indígenas (Chiapas, Bolivia, Ecuador), los movimientos negros tanto de Colombia como de Ecuador, etc. (Lander, 2002: 4). Desde este punto de vista, las geopolíticas del conocimiento que se aborda desde el proyecto modernidad/colonialidad se articulan entonces desde una conciencia del *locus* de enunciación del conocimiento, mientras las teorías que se creen universales no toman en cuenta el lugar de la producción del conocimiento.

Se trata de unas perspectivas sensibilizadas a los efectos geopolíticos de la producción de conocimiento moderno que tuvo efectos globales sin reconocer la experiencia colonial (latinoamericana, africana, asiática) como fundamentalmente constitutiva de su episteme. Lo que se afirmaba en el enfoque eurocéntrico es el legado (greco y romano), la visión de los vencedores de otros imperios (árabe, incaico, azteca, etc.), que se convirtieron en objetos de estudio especializadas (Walsh *et al.*, 2002: 12).

El proyecto en efecto propone indisciplinar las ciencias sociales, es decir «... la necesidad de hacer evidente el disciplinamiento, la disciplina y las formaciones disciplinarias que se han venido construyendo en las ciencias sociales desde el siglo XIX, pero especialmente en su institucionalización en América Latina en el siglo XX, y hacer resaltar su legado colonial» (Walsh *et al.*, 2002: 13). El concepto de «colonialidad del poder» introducido por el sociólogo peruano Aníbal Quijano constituye un gran aporte a las ciencias sociales y a la iniciativa de indisciplinar las disciplinas así como también sirve para entender los nuevos proyectos y políticas de interculturalidad promovidos por los pueblos indígenas y negros a partir de la década de los 90 en la región andina.⁶⁶

66. Catherine Walsh, «La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en el Ecuador. Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento», en *Indisciplinar*

La colonialidad del poder es central a la interculturalidad y al entendimiento de la especificidad de lo andino. Se trata de un patrón de poder que se configura intrínsecamente al sistema mundo/moderno y que demuestra, desde entonces, la dependencia histórico estructural, cuyo centro es la idea la raza como clasificación de las identidades sociales (Quijano, 1999: 104). Quijano explica cómo desde la perspectiva eurocéntrica se percibieron las relaciones entre «centros» del mundo colonial capitalista y las sociedades coloniales, «es decir, como si esas relaciones ocurriesen entre unidades históricamente homogéneas, no obstante la radical heterogeneidad histórico-estructural entre sociedades de ambas partes del mundo y cada una de ellas» (Quijano, 1999: 104). De ahí que sea necesario a contrapelo del proyecto de la modernidad europea hacer visible la colonialidad del poder y la articulación del eurocentrismo que se configura como la colonialidad del saber, como también –a partir de la misma colonialidad que ha sido marcada por la modernidad– la construcción de epistemologías fronterizas, siguiendo la propuesta de Mignolo, que desborden los idearios eurocéntricos (Mignolo en Walsh, 2002a: 27). La noción de epistemología de frontera es un concepto que ofrece una alternativa frente a la narrativa latinoamericana de la identidad. Ésta última se enuncia de una forma inter-epistémica, y por eso mismo de alguna manera reproduce los universales abstractos de la epistemología occidental. La noción de pensamiento de frontera no es que permita regresar a las tradiciones de pensamiento original –con seguridad no hay tal cosa– sin embargo, enfrenta a la epistemología occidental desde los bordes del pensamiento dominante, es decir, desde la diferencial colonial que la propia modernidad ha marcado. Desde esta perspectiva, las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en formas subalternas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.) entran en diálogo con el pensamiento dominante, sujetándolo al cuestionamiento y abriéndolo hacia otras historias y modos de pensar. Walsh apunta a una reconceptualización del pensamiento fronterizo elaborado por Mignolo, utilizando más bien la noción de «un posicionamiento crítico fronterizo». El pensamiento crítico fronterizo permite construir modos «otros» de poder, saber, y ser (Walsh, 2005: 27).

No se puede pensar más como lo hizo Weber: la racionalización del mundo moderno como el resultado de un despliegue de cualidades inherentes a las sociedades occidentales. Ello implicaría no sólo que la colonialidad carecería de importancia para entender el fenómeno de la modernidad y el eurocentrismo que lo acompaña, sino también seguir reproduciendo y construyendo un modelo de conocimiento único y aceptar una historia de poder de una

sola «raza». Esta historia de poder invisibiliza los saberes ancestrales de los pueblos indígenas y negros –la narrativa latinoamericana de los años 70 reproduce esa invisibilización– los que hoy están reclamando la descolonización del conocimiento occidental que se ha mantenido como único y que los ha subalternizado sobre la base de una clasificación de identidades sociales en forma jerárquica a través de la noción de «raza». La descolonización del conocimiento dominante apunta entonces a la transformación de las relaciones sociales, a que éstas no sean jerárquicas, a la transformación de la matriz colonial que el sistema mundo moderno global mantiene, a la transformación de las instituciones modernas como instancias de poder sobre las identidades.

Una noción clave del proyecto modernidad/colonialidad es la de sistema mundo moderno/colonial y se entiende como el ensamble de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales; aunque es estructuralmente heterogéneo, articula las principales formas de poder en un sistema. Esta noción sirve justamente para pensar la modernidad no como lo hace Roig –como un proyecto que debe extenderse a todas partes– sino con una cara oculta, la colonialidad. De ahí que la modernidad no pueda ser entendida sin la colonialidad del poder (Quijano, 1999), un patrón de poner hegemónico que se constituye en la modernidad y se rearticula diferencialmente y también en la actualidad.

El concepto de *diferencia colonial*⁶⁷ hace referencia al conocimiento y dimensiones culturales del proceso de subalternación efectuado por la colonialidad del poder. «La «diferencia colonial» es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos colonizados por España, Inglaterra, Francia y EE.UU.»⁶⁸ La noción introducida por Mignolo de diferencia colonial entonces implica pensar «... a partir de las ruinas, las experiencias y los márgenes creadas por la colonialidad del poder en la estructuración del mundo moderno/colonial» (Mignolo, 2000: 23,24). Por eso pensar desde la diferencia colonial requiere poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y subjetividades subalternizadas y excluidas por la propia modernidad. El concepto de diferencia colonial permite ir más allá del concepto de clase articulado por Roig. En el pensamiento del filósofo argentino, las identidades sociales se pensaban a partir de las relaciones de producción; es decir la esfera de la economía era el lu-

67. Walter Mignolo, «Diferencia colonial y razón posoccidental», en Santiago Castro-Gómez, edit., *Reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2000.

68. Walter Mignolo, «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica», en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, edit., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo andino*, Quito, UASB / Abya Yala, 2002, p. 221.

gar de la dominación, pasando por alto otras esferas, particularmente la de raza como base tanto de clasificación social como de la conformación del Estado-nación. En cambio, la noción de la diferencia colonial no sólo tiene que ver con la clasificación de identidades sociales a partir de relaciones de producción sino y especialmente con la articulación racista de las subjetividades al trabajo y al conocimiento dentro de un sistema global moderno y colonial.

Como se puede apreciar vale la pena enfrentar la propuesta de este grupo de trabajo. ¿cuáles son los conceptos compartidos?, ¿cómo entienden ellos el debate de la modernidad/colonialidad y diferencialmente el de la interculturalidad y cómo se podría asumir la interculturalidad como un proyecto político en construcción?

Desde esta perspectiva, si se determina lo que es «filosofía» o «modernidad» dentro de los parámetros de una cierta cultura —en este caso la occidental—, tal como lo hace la filosofía latinoamericana de corte historicista de los años 70, las expresiones de otras culturas necesariamente no satisfacen esta definición y seguirán siendo calificadas como «pensamiento», «mitología», «barbarie», «primitividad», «pre-modernidad», etc.⁶⁹ Un enfoque intercultural, en el contexto andino, combate decididamente la pretensión universalista y absolutista del conocimiento occidental; se trata de descolonizar el saber y las prácticas culturales dominantes en busca de una transformación de esas relaciones sociales, de esas instituciones y de esos conocimientos, de tal manera que sea posible articular la producción de procesos de intercambio que permitan éstos construir nuevos espacios entre personas, saberes y prácticas distintas. De ahí que se trate básicamente de un proyecto de complejas relaciones y negociaciones que necesariamente parten del conflicto de relaciones sociales, económicas y políticas asimétricas de poder.

La crítica a la teoría de la historia desde el proyecto modernidad/colonialidad

La teoría de la historia del proyecto de la modernidad europea es una invención local que tiene como supuesto básico el carácter universal de la experiencia europea; se refiere a la construcción de historia que se hizo mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes tanto en Europa como en todo el mundo (Quijano, 2000b: 308). La perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia es una construcción eurocéntrica del saber que permitió entonces el ejercicio de la violencia. La teoría de la histo-

69. Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998, p. 32.

ria del proyecto moderno implica consecuentemente una fuerza hegemónica del pensamiento occidental en tanto permite la naturalización de la sociedad moderna liberal como la forma más avanzada y normal de la existencia humana. El sociólogo Edgardo Lander argumenta dos dimensiones constitutivas a los saberes modernos que contribuyen a explicar su *eficacia naturalizadora*.⁷⁰ La primera se refiere a las sucesivas *separaciones* del mundo de lo «real» que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones. La segunda dimensión se refiere a la forma como los saberes modernos se articulan con la organización del poder, especialmente *las relaciones coloniales/imperiales de poder* constitutivas del mundo moderno. De acuerdo a Lander, estas dimensiones sirven de sustento a la construcción discursiva naturalizadora de los saberes sociales modernos. La construcción de la teoría de la historia mantiene su eficacia naturalizadora gracias a estas dos dimensiones constitutivas.

Un hito histórico significativo en estos sucesivos procesos de separación constituye la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre el mundo y la razón, tal como lo formula la obra de Descartes y asume el desarrollo de las ciencias modernas a partir de la Ilustración. Esto quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo dentro del orden moderno, está expresamente muerto, de tal manera que sólo puede ser captado por representaciones y conceptos contruidos por la razón (Lander, 2000: 16, 17). De acuerdo a la reflexión de Lander, sólo sobre la base de estas separaciones, entre razón y el mundo –separación que no está en otras culturas, como en las culturas ancestrales indígenas y negras de la región andina –es concebible este tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal.

La teoría de la historia del proyecto moderno europeo propone una «historia universal» (Schiller, Hegel) y ésta representa la más conspicua expresión del proyecto ilustrado, del programa liberador de la modernidad europea: la historia queda proclamada como proceso progresivo que envuelve unitariamente todo proceso histórico anterior con un objetivo final único: la libertad del hombre europeo; o lo que es lo mismo, pero expresado kantianamente: la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad con la consiguiente emancipación de toda heteronimia y la correlativa imposición del señorío del hombre europeo en el mundo.

La «historia universal» del proyecto moderno europeo comporta efectivamente la positivación ontológica de la mutabilidad, del cambio. El relato

70. Edgardo Lander, «Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos», en Edgardo Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, FACES-UCV / UNESCO, 2000, p. 15.

metafísico clásico europeo tomaba el movimiento como expresión del mal, de tal manera que el bien era lo inmutable o la estabilidad en sí. En cambio, el relato de la «historia universal» a partir del siglo XVIII termina disolviendo la estabilidad como medida ontológica. Positivizado el cambio, y convertida en deber histórico la aceleración de la velocidad, también han de positivizarse ontológicamente, en consecuencia, las incrementadas turbulencias del presente; es decir se bonifica la temporalidad.⁷¹ El discurso de la metafísica clásica europea condenaba la finitud en el tiempo de las cosas: la duración de algo señalaba su maldad ontológica. El bien se asociaba a la eternidad y, por tanto, se entendía la historicidad como índice de corrupción. A partir de Kant, pasando por Schiller y por Hegel, se invierte la ontología de lo inmutable y es justamente la teoría de la historia de la modernidad europea la que justifica esto. El relato de la «historia universal» es la que explica lo turbulento del presente como consecuencia de un largo proceso que teleológicamente ha estado operando con el fin de preparar un futuro mejor del que las agitaciones actuales serán causa o medio. La dimensión temporal es entonces cauce imprescindible para el despliegue universal del «género humano» (Marín Casanova, 1985: 20). La «historia universal» representa, por último, la expresión, por antonomasia, del carácter «tribunalizador» del proyecto de la modernidad europea. Ésta comienza sospechando de todo, dudando de la legitimidad de cualquier cosa presente. Esto quiere decir que todo ha de exhibir su credencial de inocencia ante el más alto tribunal, el de la Razón. Y bajo este presupuesto, la realidad resulta cada vez más procesualizada, vista como un proceso. La realidad o la vida social queda revestida de una dimensión hasta entonces impensada: la temporalidad. En otras palabras la creencia en el sentido de la historia, la visión de proceso, sólo es posible en cuanto el hombre sea entendido como un ser que se hace a sí mismo en la historia, es decir que crea valores culturales. Cuando el hombre es pensado como arquitecto único de su propio destino, entonces puede decirse que la Humanidad está en la capacidad de «humanizarse» y de realizar la libertad en el tiempo mediante la creación de un mundo enteramente propio que es la cultura.⁷² En la medida en que Dios pierde el

71. José Marín Casanova, «El crepúsculo de la historia en el horizonte de la (pos)modernidad», en *Revista de Filosofía Sevilla*, No. 21, 1985, p. 19. Los aportes de Marín Casanova en esta discusión, sobre la constitución de la filosofía de la historia del proyecto de la modernidad europea, no pertenecen al proyecto modernidad/colonialidad; pero, desde mi opinión sirven para alumbrar cómo se conforma la filosofía de la historia en la modernidad europea, cómo a partir del siglo XVIII la historia, desde el punto de vista eurocéntrico, queda disciplinada y programada como proceso progresivo lineal.

72. Santiago Castro-Gómez, «Teoría tradicional y teoría crítica» en Santiago Castro-Gómez, edit. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2000b, p. 95.

atributo de creador y se va constituyendo el sujeto trascendental moderno como el dictador de las leyes de objetividad, la historia es codificada como temporalidad y adquiere sentido en tanto el ámbito de la realización humana. A ese yo que se ha convertido en condición de posibilidad de toda experiencia, la «historia universal» lo llamaré «Humanidad» (Marín Casanova, 1985: 20). Así para Hegel, las formas culturales adquirirán un grado mayor de perfección en la medida en que permitan el despliegue del «espíritu», es decir, el ejercicio de la libertad de la Humanidad. Por ejemplo, para Hegel, las manifestaciones artísticas que giren en torno a lo puramente figurativo, que imiten a la naturaleza, son consideradas inferiores frente a aquellas que privilegien las formas puras, «debido a que éstas últimas han logrado escapar de la tiranía de los contenidos materiales, que no son aptos para la libre expresión del espíritu». Desde esta perspectiva moderna europea, la «cultura alta» (codificación musical, arte secularizado, literatura, filosofía, historiografía) son las expresiones más elevadas o racionalizadas de la cultura desde un punto de vista fenomenológico, puesto que a través de ellas el hombre puede reconocerse a sí mismo y encontrar para sí su vocación espiritual (Castro-Gómez, 2000b: 96). Tal como lo afirma Castro-Gómez, los grupos humanos que no han logrado acceder a la reflexividad de la «cultura alta» son ubicados en un estado de «minoría de edad» y se hallan necesitados de la «iluminación» de los hombres de la «cultura alta», especialmente de los filósofos. Se podría afirmar que el *ich* del idealismo alemán ya ha desdivinizado el mundo y se ha hecho a sí mismo divino puesto que ese yo (los letrados y filósofos) pueden elevarse sobre las contingencias culturales y aprehender a su objeto desde afuera. De esta manera, el proyecto de la modernidad europea se erigió como el intento de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento racional. Desde esta perspectiva, el mundo se convirtió en lo que es para la cultura occidental, un mundo moderno desespiritualizado que puede ser captado por conceptos racionales. La superioridad de los saberes que produce esa sociedad moderna queda asentada sobre la base de deslegitimación de otros saberes provenientes de otras historias: «Ya no es la voluntad inescrutable de Dios quien decide sobre los acontecimientos de la vida individual y social, sino que es el hombre mismo quien, sirviéndose de la razón, es capaz de descifrar las leyes inherentes a la naturaleza para colocarlas a su servicio».⁷³

El relato de la «historia universal» del proyecto de la modernidad europea permitió entonces la naturalización de una determinada concepción de his-

73. Santiago Castro-Gómez, «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «inven- ción del otro»», en Edgardo Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Venezuela, UNESCO, 2000a, p. 203.

toria valiéndose de una perspectiva dualista/evolucionista, es decir sobre la base de continuas separaciones, tal como lo entiende Lander. De tal manera que a partir del siglo XVIII un nuevo dualismo fue amalgamado con las ideas mitificadas de progreso-libertad, humanidad e Historia. Tres conceptos que sirven al proyecto de la Ilustración para inmanentizar la trascendencia. «Así todos los no-europeos pudieron ser considerados, de un lado, como pre-europeos y al mismo tiempo dispuestos en cierta cadena histórica desde lo primitivo a lo civilizado, de lo irracional a lo racional, de lo tradicional a lo moderno, de lo mágico-mítico a lo científico. En otras palabras, desde lo no-europeo a algo que en el tiempo se europeizará o «modernizará»».74 Se trata del saber llamado filosofía de la historia del siglo XVIII (Hegel) que, al inmanentizar la trascendencia, parte del mito del estado de naturaleza y de la cadena del proceso civilizatorio que culmina en la civilización europea, de tal manera que realiza una clasificación jerárquica de toda la población mundial bajo en eje temporal. Es así como ciertas «razas» –negros (o africanos), indios oliváceos, amarillos (o asiáticos) y en esa secuencia– son consideradas «inferiores» por no ser sujetos «racionales» o porque no han accedido a la reflexión de la «cultura alta» en tanto están más cerca de la «naturaleza» que los blancos. Sólo desde esta peculiar perspectiva fue posible que los pueblos no europeos fueran considerados como objeto de conocimiento y de dominación/explotación por los europeos (Quijano, 2000a: 317). El universalismo de la filosofía de la historia de Hegel reproduce este mismo proceso sistemático de exclusiones, proceso que ya se encuentra en la tradición occidental judeocristiana.75 Si la «historia universal» es la realización del espíritu universal, ese espíritu universal no participa igualmente en todos los pueblos.76 «Al construirse la noción de universalidad a partir de la experiencia particular de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir

74. Quijano, Anibal, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, UNESCO, 2000a, p. 318.

75. De acuerdo a las reflexiones de Lander –quien a su vez se guía por la reflexión de Max Weber respecto del cristianismo, el cual había heredado del judaísmo su hostilidad al pensamiento mágico en tanto este último limita a la racionalización de la vida económica– una primera separación de la tradición occidental es de origen religioso y llevado a cabo por el pensamiento judeocristiano. Las creencias judeocristianas no contienen inhibiciones al control de la naturaleza por el hombre. Dios creó al hombre en su propia imagen y le concedió el derecho a intervenir en el curso de la naturaleza (Lander, 2000: 15).

76. «La historia universal no es el mero tribunal de una fuerza, es decir, necesidad abstracta e irracional de un destino ciego, sino que, ella es razón en sí (*an sich*) y para sí y su ser para-sí en el espíritu es saber, en ella es el desarrollo necesario, únicamente desde el concepto de su libertad, de los momentos de la razón y así de su autoconciencia y de su libertad, la explicación y realización del espíritu universal» (GWF Hegel, *Filosofía del Derecho*, citado por Lander (2000).

de esa particularidad, se erige una universalidad totalmente excluyente», tal como lo presenta la filosofía de la historia de la modernidad y todos los saberes modernos coloniales (Lander, 2000: 20).⁷⁷

Por otro lado, tomando en cuenta las reflexiones de Lander y Quijano, se debe señalar que la conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos: modernidad y la organización colonial del mundo (Lander, 2000: 18; Quijano, 2000a: 282).

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubica a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esta idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control de trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y del mercado mundial (Quijano, 2000a: 282).

Lo que quiere decir Quijano es que el inicio del colonialismo en América comienza no sólo con la organización colonial del mundo a partir de la articulación de todas las formas de control y de explotación trabajo alrededor de la relación capital salario y en beneficio del mercado mundial, sino también a partir sobre todo de la articulación de la idea de raza como un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. Este es el imaginario que impregnó posteriormente en la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento, de tal manera que la idea de raza quedó naturalizada en las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Este largo proceso de constitución de los saberes coloniales llega a consolidarse en los siglos XVIII y XIX; por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo –todas las culturas, pueblos y territorios del planeta– en una gran narrativa universal excluyente (Lander, 2000: 19). La dimensión de la articulación de los saberes modernos/coloniales en la organización del poder del sistema mundo moderno/colonial explica la *naturaliza-*

77. Lander argumenta que éste es un universalismo *no-universal* en la medida que niega todo derecho diferente al liberal, que está sustentado en la propiedad privada individual. De esta manera se establece un orden de derechos universales de todos los seres humanos, como paso precisamente para negar el de la mayoría de ellos (Lander, 2000: 20, 22).

ción de la sociedad moderna liberal como la forma más avanzada y normal de la existencia humana.

Desde este punto de vista, un objetivo de este trabajo en conexión con el proyecto modernidad/colonialidad es enfrentar las propuestas de la filosofía latinoamericana de la historia de los años 70, cuyos conceptos se empanan en el saber moderno/colonial, con los de un proyecto descolonizador, el proyecto modernidad/colonialidad, que pretende crear espacios de articulación que contribuyan a intervenir los límites de las disciplinas modernas/coloniales, con el fin de dar apertura y, a su vez, compartiendo con proyectos políticos, intelectuales, críticos y éticos que provengan de distintas historias y de distintos lugares epistemológicos. Un primer paso en esta idea descolonizadora del conocimiento es poner en diálogo estas dos propuestas y empezar a pensar desde la colonialidad, el lado oscuro que la propia modernidad ha construido como patrón de poder.

ZEA FRENTE AL PROYECTO DESCOLONIZADOR

Una vez que se ha realizado en la primera sección una larga exposición del pensamiento de Zea y que se acaba de señalar algunos puntos claves que explican la naturalización de la sociedad moderna como la forma más avanzada de la existencia humana a partir de un saber que se erigió como eurocéntrico, es importante destacar ciertos puntos centrales de la reflexión del autor mexicano.

En primer lugar, Zea elabora una crítica filosófica al proyecto de la modernidad europea, la que se concretiza en reclamar los valores humanistas de la modernidad para América Latina. Según Zea es necesario mostrar que la filosofía europea, concretamente la versión de Hegel, refleja un punto de vista particular, el de una cultura hegemónica que ha impuesto su dominio sobre otros pueblos. Hasta aquí aparentemente Zea rompe con el veredicto de Hegel sobre América. Sin embargo, la intención de Zea es la posibilidad de un proyecto de *una filosofía de la historia latinoamericana* que sea capaz de superar el eurocentrismo, de tal manera que pueda incluir la visión que tienen los pueblos dominados sobre sí mismos y sobre sus dominadores (Castro-Gómez, 1996b: 162). Una filosofía latinoamericana de la historia que sea verdaderamente universal e incluya a todos los pueblos de la tierra en tanto la versión europea no habría alcanzado la universalidad es lo que propiamente busca el autor. En este sentido la crítica al proyecto filosófico de la modernidad simplemente se concretiza en reclamar una visión *verdaderamente* universal de la modernidad. En otras palabras, Zea piensa que el conocimiento es uno y universal y que los pueblos al margen de los centros de poder deberán hacer uso

de él; esto es, adaptar los elementos conceptuales de la epistemología moderna europea a la realidad social latinoamericana y de ese modo superar el eurocentrismo. En el mejor de los casos –y como consecuencia de lo anterior– se podría pensar que Zea plantea la posibilidad de una «filosofía multicultural», es decir incluir a todos pueblos para seguir siendo la filosofía del pensamiento mestizo criollo e inmigrante. Entonces, tal como lo asevera Mignolo, se trata de una filosofía que se articula de espaldas al pensamiento indígena y al pensamiento afro, y que no da cuenta de la importancia de las geopolíticas del conocimiento (Mignolo en Walsh, 2002a: 27).⁷⁸

En segundo lugar, recordemos que Zea piensa la historia de latinoamericana como una «yuxtaposición de negaciones». Esto significa que América Latina ha preferido negarse a sí misma y orientar su historia sobre la base de experiencias ajenas. Esta vendría a ser la historia de los proyectos civilizadores de América Latina, los cuales en lugar de tomar en cuenta la propia realidad cultural, prefieren negar esa realidad y adoptar una realidad extraña (Zea, 1987: 20). De acuerdo al relato de Zea, el resultado final fue la imitación de moldes europeos, la dependencia, la copia de los hábitos y de las costumbres del colonizador. Zea piensa que la liberación de América Latina sólo es posible reclamando «la modernidad», la que según Zea empieza a realizarse a partir del «proyecto asuntivo» en el siglo XX y que viene expresarse en América Latina como la vivencia dialéctica de la historia y como respuesta al impacto de la colonización (Castro-Gómez, 1996b: 163). No es entonces mediante la «yuxtaposición» de proyectos civilizadores o la negación de la modernidad, sino mediante la radicalización de su potencial emancipatorio como se podría superar el colonialismo. Como se puede apreciar, Zea no problematiza la vivencia dialéctica de la historia como el imaginario hegeliano de la geopolítica del conocimiento imperial que sirvió para clasificar a toda la población del mundo bajo un eje temporal de carácter dualista: la civilización se convierte en el sello característico de Europa occidental y en el punto de llegada, en el criterio para una reubicación a pueblos, lenguas, y culturas en una jerarquía

78. Zea no trata el tema de la multiculturalidad ni el de la interculturalidad, más bien su pensamiento se desenvuelve dentro de la tradición de la filosofía «latinoamericana-criolla», es decir en busca de la identidad cultural de América Latina dentro de los límites nacionales. Mignolo, en cambio, piensa que la verdadera filosofía intercultural será aquella en que dialoguen pensamiento mestizo e inmigrante con el pensamiento indígena y con el pensamiento afrocaribeño. En este sentido, Mignolo propone el concepto de «epistemología fronteriza» que opere en el límite de los conocimientos indígenas y afros subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial (Mignolo en Walsh, 2002a: 27, 28). El término «geopolíticas del conocimiento» da razón del conocimiento que se constituye como un diseño imperial, pero también da razón del proyecto de descolonización epistémica, tomando como eje contextual la historia local y actual de los países andinos y la relación entre historias locales y los diseños globales.

cronológica. La «negación de la contemporaneidad» fue el resultado final de reubicar a los pueblos en el tiempo y no en el espacio, que encuentra su formulación más sistemática en la filosofía de la historia (1822) de Hegel.⁷⁹ Esto quiere decir que la reflexión de Zea se empantana en la concepción de «historia» del proyecto moderno; la historia es leída bajo un eje temporal. En tercer lugar es importante determinar qué significa para Zea reclamar la «modernidad» para América Latina y revertir el veredicto hegeliano. El objetivo concreto es el de desvirtuar la idea de «barbarie» atribuida a la cultura latinoamericana por el discurso filosófico de la modernidad, especialmente por el proyecto hegeliano. La idea de base en la reflexión de Zea es que la «civilización» se puede expandir alrededor de todo el planeta, pero la «cultura», no. Esta distinción fue drástica para los intelectuales del mundo colonizado, quienes asumían ya desde el siglo XIX, que la cultura local tenía que ser mejorada a través del crecimiento y expansión de la civilización europea (Mignolo, 1999: 57). Esta fue ya la postura del argentino Domingo Faustino Sarmiento, la dicotomía civilización /barbarie dentro del propio proceso de construcción de las naciones fue la fórmula que se convirtió en la figura canónica de la cultura latinoamericana y, al mismo tiempo, en una justificación del colonialismo interno (Mignolo, 1999: 56). La obra de Zea, hace también esta distinción entre civilización y cultura, proceso y producto. Tomando en cuenta las reflexiones de Castro-Gómez, el «proyecto asuntivo» de Zea vendría representar la estrategia de Ariel, símbolo del intelectual crítico, que al defender los intereses de Calibán, símbolo del pueblo oprimido y mestizo, salva los valores de la «cultura latina» y de la civilización occidental en su totalidad. En coherencia con la tesis central de su filosofía de la historia latinoamericana interpreta la historia de América Latina como *una* única historia del mestizaje (Fornet-Betancourt, 2004: 29). Esto tiene una implicación para Zea, la cultura es el producto de la «latinidad», es lo «propio» de América Latina y justamente a partir del proyecto mestizo de la nación se puede reclamar y llevar a cabo los ideales de la civilización occidental. La «identidad cultural» es la clave para superar la dependencia, el subdesarrollo, el atraso cultural; la cultura de la «latinidad» vendría a representar el otro lado de la historia, el que no había sido reconocido por Hegel.

En Zea el concepto de «latinidad» hace referencia a un proceso de mestizaje sobre la base fundamentalmente del criollo y mestizo. Se trata de un programa de reconciliación entre América Latina y la Europa romántica en he-

79. Walter Mignolo, «Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de las lenguas y culturas», en Santiago Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán de Benavides C., edit., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999, p. 58.

rencia de la latinidad, y en vistas a asegurar la participación de la cultura ibero-americana en la dialéctica del progreso de la humanidad para que ésta no quede a merced de la hegemonía del mundo anglosajón (Fornet-Betancourt, 2004: 30). En los años 90, Zea se pronuncia acerca de los 500 años de colonización, sin que haya cambiado su pensamiento con respecto a la época de los 70. El autor se expresa de la siguiente manera: «Así, más allá de los quinientos años de la fecha en que se inicia la historia común de Iberoamérica, está el futuro que pueden protagonizar en común los pueblos al uno y al otro lado del Atlántico. Juntos constituyen un horizonte que se presenta amenazante por el triunfalismo de que hace gala el otro mundo que no tiene por qué ser la contrapartida del ibero; un mundo empeñado en mezquinar valores y logros que deben ser patrimonio de toda la humanidad» (Zea: 1992: 121-122).

En definitiva, la «civilización» sigue siendo el criterio para medir otras sociedades. Esta era como algo que pertenecía a Europa, como un tesoro que podía ser disfrutado por el planeta entero y, por otro lado, algo que las otras culturas y comunidades tenían como «objeto» para ser estudiado por quienes no sólo inventaron la idea de la «misión civilizadora» sino también como una disciplina. Por esta razón Mignolo señala que «la civilización» tiene entonces un doble filo: la justificación ideológica de la expansión económica de Europa y la fundación de un campo de estudio que situaba a Europa como lugar de enunciación y a otras civilizaciones como lugar de lo enunciado (Mignolo: 1999: 56).

Mignolo afirma que partir de 1945, la distribución de la labor científica obedece a un nuevo orden mundial (Primero, Segundo y Tercer Mundo). Este nuevo orden mundial convirtió al Tercer Mundo en un espacio, tanto geográfico como epistemológico, en el cual se producía «cultura», más que «ciencia». El discurso académico y universal se producía en el Primer Mundo.

De acuerdo con la división de la labor científica, se formó un grupo de científicos sociales dedicados a estudiar el Estado impoluto de los países desarrollados y sus interacciones con el mundo occidental (el Atlántico Norte). Esta labor estuvo sobre todo a cargo de antropólogos. También otros clanes (sociólogos, politólogos, y economistas) estudiaron el Tercer Mundo en su proceso de modernización y contribuyeron a establecer guías para modernizar (en vez de cristianizar o civilizar) países atrasados, a pesar que el principal terreno de estudio de este grupo de científicos seguía siendo el auto-estudio del Primer Mundo en su proceso de modernización y ya no el de países específicos (Mignolo, 1999: 71).

Desde esta perspectiva, la reflexión de Zea no cuestiona la producción académica y universal del Primer Mundo. La «civilización» no estaba cuestionada en cuanto lugar de enunciación de la ciencia y la disciplinariedad. La «teorización bárbara» en Zea no implica una autorrestitución de la barbarie

como lugar teórico, sino más bien en realidad una contracultura mestiza moldeada por la idea de civilización. En este sentido América Latina es teorizada como un lugar geográfico con una cultura «propia» y mestiza, cuyo eje central es la «latinidad». Recordemos que la opinión de Zea es que los pueblos situados al margen del poder central deberán plantear la pregunta por la «identidad cultural» y, a partir de ella, elaborar una filosofía de su propia historia. Esto significa que la filosofía latinoamericana de la historia no logra negar la «negación de la contemporaneidad» en tanto no se materializa compensando e implementando fuerzas duraderas, sensibilidades y racionalidades reprimidas por la ideología de la misión /proceso de civilización (Mignolo: 1999: 74).⁸⁰ La «teorización de la barbarie» en Zea no se constituye en una fuerza que ofrezca correctivos a los abusos de la razón, la ciencia y la disciplinariedad, más bien en realidad se asienta en criterios dados de antemano y definidos por la epistemología moderna.

Roig frente al proyecto descolonizador

Se debe constatar el carácter crítico de la filosofía latinoamericana de la historia al proyecto de la modernidad europea, pues Roig sabe que justamente dentro de ese proyecto se dio la expansión europea en la formación de las colonias americanas y que fue esa expansión la que permitió enunciar el carácter universal de la historia, su unidad y su finalidad (Roig, 1994a: 13-22); sin embargo, Roig articula una crítica al proyecto moderno que se basa en una relocalización de América Latina en la historia mundial; de tal manera que se naturaliza una determinada concepción de historia, la historia entendida como un proceso teleológico y unidireccional.

Sobre la base de una concepción unitaria de la historia, la filosofía latinoamericana excluye actores sociales subalternizados, marginaliza una serie de historias, prácticas, por ejemplo, «nativas», significados y saberes ligados más a la oralidad y a otras lógicas textuales y territoriales.⁸¹ La filosofía lati-

80. Mignolo señala que una «teorización bárbara» debe entenderse como una gnoseología de frontera, no como oposición a la «teorización civilizada» (entendida a partir del doble sentido de su raíz latina, como civilización y ciudadanía) sino como desplazamiento y como un nuevo punto de partida. Se trata de la emergencia de fuerzas de la teorización y la racionalidad «bárbaras» y de dar paso a lo que la misión civilizadora suprimió. Se refiere entonces a una «gnoseología limítrofe» (más que epistemología) que en toda su complejidad (geocultural, sexual, racial, nacional, de diáspora, de exilio, etc.) emerge como una nueva manera de pensar de la sensibilidad y las condiciones de la vida cotidiana creadas por los legados coloniales y por la globalización económica (Mignolo, 1999: 69).

81. Véase el estudio los autores Arnold Denise y Juan de Dios Yapita acerca de las diferentes prácticas textuales (la oralidad, los textiles y trenzados, los glifos, el canto y la música) de los pueblos quechua como aymará de la región andina (Arnold *et al.*, 2000).

noamericana de la historia no ha cuestionado hasta sus últimas consecuencias el proyecto de la modernidad europea; el asunto no es el de buscar un lugar o de relocalizar a América Latina en la historia universal, se pretende más bien intervenir el ideario moderno. Por el contrario, la filosofía latinoamericana se apropia del ideario de la modernidad, éste era el camino y debía ser alcanzado en todas partes. En consecuencia, no desarticular el ideario moderno y su conocimiento implica la no visualización de la vinculación constitutiva entre el discurso de la modernidad y el proyecto de expansión colonialista, dos elementos que se han ido rearticulando como colonialidad del poder/saber.

Por lo tanto, en la propuesta filosófica de Roig no hay una problematización seria a la geopolítica del conocimiento como diseño imperial. Mignolo justamente al respecto señala que la «historia» del conocimiento está marcada geohistóricamente y además tiene un valor y un lugar «de origen» (Mignolo en Walsh, 2002a: 18). Justamente de esto no se da cuenta Roig. A Roig le parece que reclamar la «modernidad» para América Latina es la posibilidad de demostrar la existencia de un saber crítico reflexivo, capaz de un proceso de desideologización a partir de un eje temporal histórico, tal como ha producido la epistemología de la modernidad (Hegel, Marx). En este sentido, Roig no percibe la trampa que el discurso de la modernidad creó: la ilusión de que el conocimiento es desincorporado y deslocalizado y que, por tanto, es necesario, desde todas las regiones del planeta, «subir» a la epistemología de la modernidad (Mignolo en Walsh, 2002a: 19). Roig no toma en cuenta que el discurso de la modernidad filosófica pertenece sólo a una cultura local y que ésta, a través de relaciones asimétricas de poder, logró imponerse como universal; esto es, logró crear la idea de que el conocimiento no tiene lugar, tal como sugiere Mignolo.

No cabe duda que la reflexión crítica de Roig se concretiza en desvirtuar el veredicto hegeliano. El veredicto hegeliano representa la versión eurocéntrica de la modernidad. Esta versión eurocéntrica de poder —el veredicto hegeliano— se construye bajo los siguientes mitos: la idea-imagen de la civilización humana como trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en la civilización europea; y el mito de otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial), y no como historia de poder. Las dos imágenes son reconocidas como fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos elementos del eurocentrismo, tal como Quijano lo entiende (Quijano, 2000a: 297). El hecho de que los europeos imaginaran ser la culminación civilizadora les llevó también a tenerse como los *modernos* de la humanidad y de su historia, esto es como lo nuevo y lo más avanzado de su especie. El atribuir al resto de la especie, esto es a los pueblos no europeos, la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso mismo anterior, les llevó a imaginarse ser los portadores exclusivos de la mo-

modernidad como también sus creadores y protagonistas distintivos (Quijano, 2000a: 297). Roig se percata, aunque débilmente, de estos dos mitos, de ahí su resistencia intelectual al eurocentrismo. Pero, sin embargo, Roig no cuestiona el eje temporal de carácter evolucionista como elemento nuclear del eurocentrismo; es decir no da cuenta que precisamente el evolucionismo está fundamentado en esos mitos.

Roig está convencido que los oprimidos, los dominados, los grupos emergentes son los portadores de los valores humanistas de la modernidad. Por lo tanto, el debate latinoamericano desde la visión de Roig no consistía en intervenir el ideario moderno, sino más bien en disputar la originalidad y la exclusividad de la propiedad del fenómeno así llamado modernidad; en consecuencia, éste se movería en el mismo terreno y según la misma perspectiva del eurocentrismo. De acuerdo a la opinión de Quijano, lo importante no es que los europeos se imaginaran y pensarán a sí mismos y al resto no-europeo bajo esos dos mitos—esa es una pretensión etnocentrista y provinciana— sino «el hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder» (Quijano, 2000a: 298). Roig no problematiza esa perspectiva histórica como hegemónica, el eurocentrismo, de tal manera que acepta el concepto de historia del proyecto moderno, concibiendo así a la historia como un proceso teleológico y unidireccional. Esa concepción moderna de historia se configuró como un patrón de poder de conocimiento de una cultura local dominante que ideó y permitió la clasificación de toda la población del planeta de una manera hegemónica.

Revertir para Roig el veredicto hegeliano, pasa por la argumentación de que la modernidad puede ser un fenómeno de todas las culturas y no sólo de la europea u occidental. Reclamar la modernidad para América Latina es referido entonces al derecho que tienen los pueblos dominados a exigir la «dignidad humana» en la historia. Roig se expresa respecto a la dignidad humana de la siguiente manera:⁸²

Una vez más, el pensamiento latinoamericano, en lo que muestra de verdaderamente creador, se nos aparece cuestionando el discurso colonialista. No se trata de una moral, pues, de una moral en la que el deber ser se nos presenta encadenado al ser, dentro de una visión que se niega abrirse al futuro. Tampoco se trata de una moral en la que la persona es medida en relación con los predicados universales de lo bueno, por lo mismo que la dignidad—el hecho de que somos *fin*es y no *medios* y así hemos de evaluar a los demás si no queremos quedar reducidos inevitablemente a *medios*— es, en cada uno, lo irreduc-

82. Arturo Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2002, p. 62.

tible. Idea reguladora a la que se han aferrado, sabiéndolo o no, los sectores emergentes en nuestra ya larga historia de luchas. Tal es el sentido que tiene nuestra aproximación al kantismo, tema que despertó el interés de nuestro amigo Gregor Sauerwald quien se preguntaba, a su vez, si aquel hacer una filosofía «desde Hegel y a pesar de Hegel» no sería fruto de una recepción de Kant en América Latina. Ahora le contestamos diciéndole que sí, pero que se trata, más que de tal cosa, de la persistencia de un clima espiritual que atraviesa toda la modernidad –la modernidad que debemos rescatar– y que ha adquirido entre nosotros un particular sentido.

La invitación de Roig de priorizar la reflexión de la constitución de la subjetividad latinoamericana a la luz de la categoría de la dignidad humana –propuesta sin duda importante para un pensar en América Latina– no se hace cargo en mi opinión de la heterogeneidad cultural que le confronta América Latina y menos aun de los silencios y efectos de la colonialidad⁸³ en la experiencia vivida,⁸⁴ y no sólo en la mente de sujetos subalternos.

Esto se debe en parte a que la filosofía latinoamericana se ha centrado preferencialmente en la tendencia de reducir la realidad al mundo cultural definido por la llamada «cultura mestiza» (Fornet-Betancourt, 2004: 22). De tal manera que pretende presentar al mestizaje como la expresión de la cultura latinoamericana, invisibilizando las diferencias y, en la práctica, marginando al otro. La dignidad humana en Roig es un concepto que apela en su comprensión a la herencia filosófica occidental, reproduciendo así el saber moderno.

Por otro lado, es cuestionable que «esa larga tradición» caracterizada por Roig como una «moral de la emergencia» en América Latina (Roig, 2002: 70), se siga manteniendo en el discurso de los «textos fundacionales» de la filosofía latinoamericana (Fornet-Betancourt, 2004: 40), lo que excluye de los comienzos de un pensar en América Latina las memorias, las tradiciones y los textos de las culturas autóctonas, los saberes y las experiencias vividas de todos los sujetos subalternizados. De ahí que la filosofía latinoamericana no da

83. El filósofo puertorriqueño Maldonado-Torres, siguiendo las reflexiones de Quijano, opina que la colonialidad es un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal entre dos naciones, más bien se refiere a la forma que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista y de la idea de raza. El colonialismo no es lo mismo que la colonialidad, éste denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder a otro, lo que le constituye a tal nación en imperio. Aunque se puede afirmar que el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo (Nelson Maldonado-Torres, «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto», en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, edit., *El giro...*

84. La experiencia vivida por los sujetos colonizados y racializados es lo que denomina Maldonado-Torres, la colonialidad del ser. Roig no reflexiona la «dignidad humana» desde lo que significa la colonialidad del ser.

cuenta de las complejidades de los procesos heterogéneos del sistema mundo moderno/colonial y esto se debe a que en el fondo privilegia las relaciones económicas y políticas de los procesos sociales sin tomar en cuenta que lo simbólico y, por lo tanto, el conocimiento, también tiene relevancia en la conformación de las jerarquías moderno/coloniales.

Por último, se concluye que, la experiencia periférica de la occidentalización es lo que propiamente mueve a Roig a entender que lo característico de la filosofía latinoamericana crítica de la historia es *una inversión* del veredicto hegeliano. La filosofía no es una actividad que, al decir de Hegel, aparece cuando un pueblo ha desarrollado ya todo su potencial intelectual. No es el momento de la decadencia cuando un pueblo produce filosofía auténtica, sino el momento de la emergencia. Para Hegel, la historia posee un modelo, una teleología, el cual sólo se deja reconocer retrospectivamente, y justamente ésta es la crítica de Roig a la ontología occidental. La liberación conceptual con respecto a esa ontología consiste para Roig, en cambio, en la posibilidad de una teleología para adelante, proyectada hacia el futuro. Esto quiere decir que la historia es hecha por los oprimidos en sus especiales momentos continuos, emergentes y revolucionarios. Por eso la filosofía ya no puede concebirse a la manera de Hegel, como un saber vespertino que «levanta el vuelo al atardecer», sino un saber matinal que se abre a la construcción utópica de futuro. El símbolo de la filosofía latinoamericana ya no es el búho de Minerva, sino la calandria argentina o el güira-gchuro ecuatoriano que canta a tempranas horas de la mañana (Roig, 1993a: 106). Si Roig piensa que el «sujeto latinoamericano» es dueño de su propia historia y puede llevar adelante sus intereses como «barbarie», es decir como pueblos oprimidos, es porque está convencido que la historia obedece a la dialéctica entre amo y esclavo, a la dialéctica entre opresores y dominados. Este enfoque hasta podría resultar atractivo porque surge que son los desposeídos o los pueblos oprimidos los verdaderos portadores de los valores e intereses de la humanidad, pero en última instancia expresa a la historia en una sola dirección de conjunto y que converge sobre un agente revolucionario —que en el caso de Marx— se trata del proletariado, que es «la clase universal», en caso de Roig, se refiere al «sujeto latinoamericano» (la clase, la nación, el pueblo dependiente) víctima de los procesos de colonización. La centralización del sujeto en la historia es la normatividad moderna, la que otorga legitimidad al historicismo latinoamericano y al pensamiento moderno en general. Se pone esta posición en cuestión entre otras cosas por las siguientes razones. En primer lugar, actualmente los intereses de los «oprimidos» son muy divergentes y hasta pueden chocar entre sí en tanto están envueltos en un proceso complejo de globalización.⁸⁵ En segundo lugar,

85. Se trata de un concepto de globalización que intenta esbozar «la cara que asume el dominio en la época actual», pensando en «buena parte» desde las Américas. Al respecto, Fernando Co-

como consecuencia de lo anterior, pensar la historia teleológicamente, como una dirección de conjunto que recae sobre un agente histórico y que busca una reconciliación para lograr, implica asumir la misma lectura del discurso eurocéntrico. La perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia se erigió como patrón de poder en tanto forma de conocimiento, la colonialidad del saber (Quijano y Mignolo), subalternizando otras historias, culturas locales, procesos de identidad; en definitiva el relato de la historia bajo un eje temporal es el relato del saber de modernidad europea que se erigió como un lugar de origen de la violencia.

Narrar a «América Latina» como idea regulativa bajo la recepción kantiana es garantizar una identidad continental, una reconstrucción de humanización dialéctica del «sujeto latinoamericano», en donde las prácticas de los intelectuales y el ámbito de las instituciones políticas modernas se convierten en lugares privilegiados de «liberación»; pero además garantizar esa homogeneidad debe ser posible a partir de un modo de representar al «sujeto de la historia». El sujeto que para la narración filosófica latinoamericana encarna a las clases populares, a los oprimidos, a los pobres podría caer en una representación estereotipada; es decir –de la mano de la argumentación del intelectual de origen indio Homi Bhabha– por un lado, se trataría de una forma fija, determinada de representación, pero a la vez negaría el juego de la diferencia (raciales, culturales, sexuales); de tal manera que, por otro lado, «constituye un problema para la representación del sujeto en relaciones psíquicas y sociales», de ahí viene el desorden.⁸⁶ De acuerdo al análisis de Bhabha respecto a los saberes modernos, el estereotipo funciona ambivalentemente; se trata de un modo paradójico de representación: implica no sólo fijeza, sino también desorden (Bhabha, 2002: 91). Desde esta perspectiva, se podría argumentar que la narrativa latinoamericana impide la circulación y la articulación del significante de «pueblo oprimido» como otra cosa.

Quizá una postura diferente a la de Roig sea pensar en proyectos sí de liberación, pero necesariamente abiertos hacia conocimientos otros, saberes y

ronil es de la opinión que las nuevas formas de movilización, de resistencia y de movimiento están por supuesto profundamente involucradas en escenarios transnacionales, pero a su vez sus luchas específicas y distintas están dentro de contextos locales y regionales, de ahí la importancia de los espacios geopolíticos (Coronil, 2002: 7). David Slater en el mismo sentido argumenta que actualmente no se puede evadir la espacialidad de las nuevas formas de resistencia, en tanto los nuevos movimientos sociales desafían hoy el poder territorial del Estado y reclaman por una extensión espacial y profundización del proceso democrático (David Slater, «Repensar la espacialidad de los movimientos sociales: Fronteras, cultura y política en la era global», en Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Silvia Dagnino, edit., *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus. 2001, p. 411).

86. Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 100.

prácticas culturales que transmitan otras tradiciones y memorias desde otras raíces, las que han sufrido procesos de silencio, marginación y violencia. Quizá esa sea una manera de pensar a América Latina en plural.

La crítica del proyecto modernidad/colonialidad a la filosofía latinoamericana de la historia

El proyecto de la «filosofía latinoamericana de la historia» no logra romper con el veredicto de Hegel porque la figura de «barbarie» –la representación historiográfica que Roig y Zea generaron de Latinoamérica– sigue siendo la derivación de la figura de «civilización» (el bárbaro que se apropia de las autorepresentaciones liberacionistas de su amo). La propuesta de estos dos filósofos latinoamericanos se estructura entonces sobre la base del pensamiento filosófico moderno, de tal manera que se sigue negando la posibilidad de otras formas de pensar, de conocer y de producir verdades.

Ampliando esta perspectiva, y a su vez retomando las reflexiones de Mignolo, se puede reconocer que el historicismo filosófico (Zea, Roig) se configura como un pensamiento marcado, por un lado, por la diferencia marginal con respecto a la filosofía europea (Mignolo en Walsh, 2002a: 27); de ahí la problematización al veredicto hegeliano. Zea como Roig pretenden provincializar el conocimiento generado en el centro. Ese es el gran aporte de estos pensadores latinoamericanos y este punto sigue siendo hoy centro de los debates actuales; sin embargo, por otro lado, ese propósito paradójicamente lo realizan a través de la producción de conocimiento que se presenta como único y universal junto con sus formas de producción, dejando de lado otros lugares, sus conocimientos y sus formas de producción, es decir subalternizándolos. Entonces, de manera conclusiva se podía afirmar, que la emergencia de los discursos historicistas latinoamericanos de carácter liberacionista ligados a la problemática de la dependencia son saberes del sistema mundo moderno/colonial, pero no se trata estrictamente de saberes eurocéntricos, aunque se haga uso de categorías del discurso hegemónico, sino de saberes que están marcados por la diferencia marginal con respecto al pensamiento europeo y por eso mismo al reterritorializarse en otros espacios que han experimentado relaciones coloniales de poder, asumen funciones para las que no fueron pensados originalmente. Su crítica se articula desde su propio mundo de vida marcado por la experiencia de la marginación colonial, es decir como reflexividad hermenéutica que busca transgredir ciertas áreas. La propuesta filosófica de Roig se constituye, por ejemplo, en un proyecto político aunado por el compromiso de liberación de los pueblos latinoamericanos oprimidos y se inserta en el contexto histórico de liberación de la década de los 70 y, por tanto, ha motivado ideológicamente esas luchas. Sin embargo, a pesar de este gran pro-

pósito, su propuesta filosófica pone a Europa como el lugar de enunciación de conocimiento.

La filosofía latinoamericana no logra provincializar el discurso eurocéntrico porque en sus propuestas filosóficas Europa sigue siendo el lugar de producción de conocimiento, dejando de lado otros lugares de conocimiento, es decir dejando de lado las fuerzas de la teorización y racionalidad «bárbaras». Por lo tanto, la filosofía latinoamericana de la historia no permite dar paso a lo que la misión civilizadora suprimió: «la autoapropiación de todas las cualidades que les fueron negadas a los bárbaros» (Mignolo, 1999: 69). Una posición diferente, esto es, tomar en serio que el conocimiento no es uno y universal, sino que está marcado por la diferencia colonial implica por supuesto asumir una posición intercultural (Mignolo en Walsh, 2002a: 27). Mignolo al respecto señala el potencial epistémico de una «epistemología fronteriza» al referirse a los movimientos sociales e intelectuales de los indígenas en las últimas décadas en la región andina: «Una epistemología que trabaje en el límite de los conocimientos indígenas subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva indígena de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética» (Mignolo en Walsh, 2002a: 27, 28).

Mignolo hace referencia al lugar en que «una nueva conciencia, una gnosis limítrofe, emerge de la represión a la que sometía la civilización occidental. Esa gnosis limítrofe no es una contracultura, sino la negación de la negación de la «barbarie». No es una síntesis hegeliana sino la absorción de los principios «civilizadores» dentro de la «civilización de la barbarie»» (Mignolo, 1999: 68).⁸⁷

¿Qué significa articular la crítica al eurocentrismo, tal como lo hacen Roig y Zea, desde el propio ideario filosófico del proyecto de la modernidad europea? Esto significa *leer a «América Latina» como si fuera Europa*, es decir como réplica de una historia-modelo-original. Tal como asevera Quijano, tales originales no existen en la historia. «No se trata, por tanto, de oponer un provincianismo (el latinoamericentrismo) a otro (el eurocentrismo),

87. Insertarse en el pensamiento de frontera es, entonces, moverse más allá de las categorías creadas e impuestas del pensamiento occidental. El tema no es de remplazar epistemologías existentes, las que por cierto continúan existiendo y, en cuanto tales, permanecerán viables como espacios de crítica o para la crítica. Al contrario, de lo que se trata es de dar espacio a epistemologías otras, tal como lo sigue Mignolo, es decir que apuestan por transformaciones políticas y éticas. Se hace referencia a una posibilidad de pensamiento desde diferentes espacios que intervenga al eurocentrismo como única perspectiva de conocimiento. Desde este punto de vista la noción que introduce Mignolo, *la diferencia colonial*, implica pensar a partir de las ruinas creadas por la colonialidad del poder en la estructuración del mundo moderno/colonial (Mignolo, 2002).

sino acceder a un universal que permita estudiar América Latina y Europa (o/y otras historias), para descubrir si son experiencias particulares de una misma regularidad general o de un mismo patrón de movimiento, o especificidades de diversas, quizá entrecruzadas, historias» (Quijano, 1989: 33). El relato del evolucionismo unidireccional ha permitido no entender la modernidad a cabalidad, no entenderla como la configuración de un *nuevo* patrón de poder mundial. Este sistema mundo moderno/colonial comenzó a formarse con América, y los tres elementos principales que afectan a toda la población mundial en su quehacer cotidiano son: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo (colonialidad del saber). Este patrón de poder mundial no implica que la heterogeneidad histórico-estructural haya sido suprimida dentro de sus dominios (Quijano, 2000a: 302). En este sentido, la modernidad no puede ser cabalmente concebida sino se reflexiona desde la colonialidad como constitutiva a ella; es decir la modernidad en general pero, particularmente con relación a América Latina, no puede ser entendida sin tomar en cuenta su relación umbilical con los legados coloniales y las diferencias étnico – raciales que el poder del sistema mundo moderno/colonial ha producido en nuestras tierras. De ahí que un pensar crítico desde América Latina tiene que estar referido a esa relación modernidad/colonialidad y a los patrones de poder que esta relación ha construido (Walsh, 2005: 31). Por tanto, la crítica no se resuelve en reclamar la «modernidad» para América Latina en contraposición a poderes hegemónicos, tal como piensan Roig y Zea.

El proyecto de la filosofía latinoamericana de la historia no llega a visibilizar que no hay modernidad sin colonialidad. La colonialidad es la cara oculta de la modernidad que mantuvo y mantiene el silencio epistémico sobre saberes que fueron subalternizados y rebajados a formas de saber no epistémicos o académicos. En efecto, el proyecto filosófico de Roig y Zea no hace visible la coexistencia de diferentes epistemes o formas de producir conocimiento que nunca desaparecieron, pero que fueron invisibilizadas por la episteme moderna. Más bien se refieren a un proyecto de la «modernidad latinoamericana» (Castro-Gómez, 1996b) y, por eso mismo, éste se configura de espaldas a otros saberes o conocimientos que no ocupan lugar en la cartografía geopolítica de las epistemes. Esto quiere decir –en concordancia con el «programa de investigación modernidad/colonialidad»– en primer lugar, que la unidad analítica propia para el análisis de la modernidad es la modernidad/colonialidad. De ahí que lo colonial ya no se entienda como una exterioridad impuesta a los pueblos del tercer mundo, como pretendían las narrativas latinoamericanas de los 70, sino como constitutivo a nuestra manera de experimentar la modernidad. En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, se tiene que dar espacio a saberes otros, «epistemologías fronterizas» (Mignolo, 2002), es decir a aquellas que apuestan por transformaciones políticas y éticas.

En conclusión podemos afirmar lo siguiente. Roig y Zea, apropiándose del concepto de «historia» del discurso eurocéntrico buscan la construcción de «modernidad latinoamericana», sin tener en cuenta que la teoría de la historia moderna fue pensada para «leer» a Europa y se la elaboró justamente como herramienta conceptual para justificar la colonialidad del poder/saber. Roig y Zea no problematizan el eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento. De acuerdo a esta visión hegemónica, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa Occidental y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, irracional-razional, naturaleza-cuerpo, tradicional-moderno, barbarie-civilización, etc., siendo la categoría básica, la de raza, la que está por debajo de esa codificación de relaciones entre lo europeo y no/europeo (Quijano, 2000a: 296).

Reclamar la «modernidad» para América Latina resulta una imposibilidad histórica, puesto que en ese sistema de poder mundial (modernidad/colonialidad) cubre la totalidad de la población del planeta y a toda su historia de los últimos 500 años, «[...] a cada uno de sus segmentos diferenciados o diferenciables, pues se constituyó junto con, como parte de, la redefinición o reconstitución histórica de cada uno de ellos por su incorporación al nuevo y común patrón de poder mundial. Por lo tanto, también como articulación de muchas racionalidades» (Quijano, 2000a: 302).

Además, las categorías de «civilización» y «barbarie» son un producto del conocimiento hegemónico y fundamentan la idea de entender la historia como un proceso dialéctico de concienciación o como la lucha dialéctica entre opresores y oprimidos bajo un eje temporal y unidireccional. De tal manera que el relato desde el punto de vista de la «barbarie» en la filosofía latinoamericana no es otra cosa que la reversión del relato de la «civilización», esto ya lo había visto Castro-Gómez. Escribir la historia desde el punto de vista de la «barbarie» o del «colonizado» apelando a los mecanismos de saber del proyecto filosófico de la modernidad europea, mecanismos que definieron lo que significa «historia» y «pensar críticamente», significa entonces subalternizar otras formas de conocimiento y de producir verdades.

Capítulo II

La teoría de la modernización, la teoría de la dependencia y el actual proyecto descolonizador

INTRODUCCIÓN

Este segundo capítulo aborda el debate de la dependencia con la postura del materialismo histórico⁸⁸ –dos perspectivas de estudio que dominaron en las sociedades latinoamericanas en la década de los setenta; sin duda, éstas eran diferentes entre sí, pero finalmente llegó a imponerse la segunda: una perspectiva eurocéntrica de entender la sociedad latinoamericana. Desde este enfoque interesan las implicaciones del materialismo histórico en los debates latinoamericanos de liberación, concretamente en la teoría de la dependencia y también en la filosofía latinoamericana de la historia. Se sospecha que las vertientes de orientación transformadora del pensamiento latinoamericano enfrentan límites en su capacidad crítica como consecuencia de los supuestos eurocéntricos que no han podido abandonar.⁸⁹

Como bien se sabe, la teoría de la dependencia surgió como respuesta a la teoría de la modernización, de tal manera que los problemas de los llamados países «subdesarrollados» y de «atraso cultural» se explicarían ya no por un escaso grado de modernización, sino por deformaciones económicas estructurales cuyas causas se remitían, en último análisis, a la forma en que había tenido lugar la colonización y al modo en que estas economías se habí-

88. El materialismo histórico es la denominación de una versión eurocéntrica de la teoría materialista de la historia, derivada de la obra de Marx. De acuerdo a la reflexión de Quijano, el propósito del materialismo histórico es el de «encontrar en toda realidad lo que ya fue encontrado y elaborado en las realidades en cuyo estudio fueron formuladas las categorías y proposiciones puntuales de la teoría. Admite lo concreto en una realidad dada sólo como la manera particular de un universal, considerando siempre idéntico a como fuera descubierto y formulado en la experiencia originaria [...]. Está compelido por eso, todo el tiempo, a «leer» todas las sociedades como si fueran réplicas de alguna otra original». La postura del materialismo histórico que tiene lugar en América Latina en la década de los 70 tiende, por lo tanto, a que América Latina sea «leída» como si fuera Europa (Quijano, 1989: 31,33).

89. En este capítulo se hará énfasis en la concepción de capitalismo que sostiene el proyecto latinoamericano de la liberación. En tal concepción parece que aun no está claro que no es lo mismo capitalismo que capital. Quizá ello se deba a que los debates latinoamericanos de la liberación aún se pensaron bajo la sombra del materialismo histórico.

an integrado al mercado mundial.⁹⁰ La propuesta dependentista intentó en su momento elaborar categorías que tuvieran relación directa con la situación política y social de los países del Tercer Mundo. ¿Logra así esta propuesta su propósito, desmontar el discurso del desarrollo? El discurso sobre el desarrollo se erigió como dominante a partir de los años 50 con los procesos de descolonización del Tercer Mundo en la posguerra.⁹¹ Por otro lado, el historicismo latinoamericano también se presenta como un discurso de la liberación; efectivamente, la filosofía latinoamericana de la historia, desde el «reverso de la historia», busca enfatizar la ruptura revolucionaria con el sistema capitalista de dominación colonial, y fortalecer la identidad nacional de los pueblos colonizados a partir de sus productos culturales y la construcción de una sociedad libre en que se vayan disminuyendo los antagonismos de clase. ¿Logra dicho discurso romper con la teoría dominante? Tal como se ha analizado en el primer capítulo, el hecho de adaptar categorías a la situación política y social de la región no garantiza el rompimiento con el discurso de una cultura hegemónica. En otras palabras, no es adecuado pensar las circunstancias de la periferia desde el pensamiento que se generó a partir de las experiencias del centro. Es importante entonces abordar los límites de la crítica de estos discursos liberacionistas, propósito central de este capítulo y de la investigación en general. La pregunta central que guía esta idea es la siguiente: ¿Cómo ocuparse de un pensamiento crítico no arraigado en el proyecto de la modernidad, sino en lo que ha sucedido en sus márgenes, en su lado oscuro, es decir, un pensamiento que alumbre la colonialidad? (Walsh, 2005: 14).

Con este propósito central, las ideas de «heterogeneidad estructural» y de «dependencia estructural» jugarán como ejes de articulación de este capítulo; éstas son dos nociones reelaboradas por Quijano en la década de los 90 y asumidas actualmente por el proyecto modernidad/colonialidad. Cabe destacar que muchos de los defensores del debate de la dependencia en los años 70 empezaron ya a utilizar y a elaborar el concepto de «heterogeneidad estructural»,⁹² pero incluso ellos terminaron arrastrados por el materialismo histórico (Quijano,

90. Gustavo Leyva, «La propuesta de la filosofía de la liberación», en *Disenso. Revista Internacional de Pensamiento Latinoamericano*, No. 1, Tübingen, Erna von Walde, 1995, p. 18.

91. Con el inicio de los procesos de descolonización en la posguerra surgió como categoría política y social una nueva entidad nominada como Tercer Mundo y, justamente con ella un nuevo discurso, cuya premisa básica consistía en considerar dicha entidad como retrasada y subdesarrollada, y por tanto, era necesario dirigir al Tercer Mundo hacia el progreso y la modernización (Joan Picas Contreras, «La construcción social del subdesarrollo y el discurso del desarrollo», en *Los límites del desarrollo*. Víctor Bretón, Francisco García y Alberto Roca, edit., Barcelona, Icaria, Instituto Catalá D' Antropología, 1999, p. 25).

92. El concepto de «heterogeneidad estructural» fue acuñado en América Latina después de la Segunda Guerra Mundial en el debate de la dependencia y fue elaborado como alternativa al «dualismo», que era la piedra angular de la teoría de la «modernización», la misma que do-

1989: 35). Los dos conceptos a partir de los años 90, gracias a la reflexión de Quijano, van adquiriendo una connotación más histórica y de algún modo se van convirtiendo en nociones diferentes a los que sostiene la teoría de la dependencia de la década de los 70. De ahí que sea importante poner en diálogo las diferencias fundamentales respecto de estos proyectos latinoamericanos.

En la década de los 90, la «heterogeneidad histórico-estructural» reelaborada por Quijano da cuenta de que toda la «sociedad» o «cultura» es una configuración de elementos que proceden de muy diversas historias y geografías, o de espacios/tiempos, y se relacionan entre sí de modo discontinuo, conflictivo, pero formando un conjunto activo, esto es, una estructura de elementos históricamente heterogéneos. Y en la historia que conocemos, es decir en la formación del sistema mundo moderno/colonial, esas relaciones dan lugar a patrones de poder específicos, que se van rearticulando históricamente en cada período. De este modo, la idea de «heterogeneidad histórico-estructural» propone un concepto y una perspectiva de totalidad radicalmente distinta a una posición eurocéntrica.⁹³ El concepto de dependencia histórico-estructural reelaborado por Quijano se refiere a la relación entre el surgimiento histórico de Europa Occidental y a los vínculos coloniales que ésta generó, en los cuales los factores raza, capital y trabajo, en particular en América Latina, configuran relaciones de dependencia. Esta interpretación lleva a Quijano a afirmar que, en el contexto del desarrollo del capitalismo moderno/colonial, el proceso de expansión de la modernidad y la construcción de los estados nacionales en América Latina significó, teniendo en cuenta las particularidades, la rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales.⁹⁴ La concepción misma de lo colonial en el proyecto modernidad/colonialidad es entendida, entonces, de una manera muy distinta a la comprensión de éste en el proyecto liberacionista de los años 70, tal como se ha venido afirmando. En tal sentido, la colonialidad sería entendida no como un efecto de la modernidad europea, sino como constitutiva de la misma.

El debate abierto a finales de los años 90 por la visión moderno/colonial elabora una crítica radical al eurocentrismo, distanciándose así del pro-

minó entonces en América Latina en el debate del desarrollo. «La «heterogeneidad estructural» daba cuenta del modo característico de la constitución de nuestra sociedad, una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí» (Quijano, 1989: 29). Véanse entre otros, Aníbal Pinto, *Tres ensayos sobre Chile y América Latina*, Ed. Solar, Buenos Aires, 1971, y Aníbal Quijano, *El proceso de urbanización en América Latina*, CEPAL, Santiago de Chile, 1966.

93. Aníbal Quijano, «Respuesta vía electrónica de Quijano a Walsh», 16 de julio, 2005.

94. Pilar Cuevas Marín, «La (re)construcción colectiva de la historia: una contribución al pensamiento crítico latinoamericano», en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, UASB / Abya-Ayala, 2005, p. 173.

yecto liberacionista de los 70. Esta crítica se concretiza en el cuestionamiento al estatuto epistemológico del conocimiento de la sociedad, ligado al origen de los saberes modernos y a las mismas ciencias sociales. De ahí el interés por analizar el rol que la concepción eurocéntrica ha tenido en la configuración de los saberes de la periferia y cuáles han sido sus implicaciones. Como lo asevera Cuevas a partir de las reflexiones de Lander, los saberes modernos y la institucionalización de las ciencias sociales se encargaron de afianzar el proceso de «naturalización» de las relaciones sociales, basándose en un principio de la academia liberal que desde sus inicios otorgó al conocimiento el carácter de neutralidad, objetividad en la comprensión de la vida social (Cuevas, 2005: 175). A pesar que los discursos liberacionistas, concretamente el discurso de la dependencia y el historicismo filosófico, realizan una crítica a la modernidad europea, sin embargo esa crítica es ciega a las geopolíticas del conocimiento. Por tanto, pensar desde América Latina no es marcar una «cultura propia» como pretendió el historicismo latinoamericano, ni tampoco se debe pensar la dependencia latinoamericana como consecuencia de la lógica del capitalismo como estructura económica. Más bien, se trata de localizar América Latina como espacio histórica y epistemológicamente diagramado (Mignolo, 2000: 4). Tal como lo asevera Walsh en concordancia con la reflexión Mignolo, un espacio cuya construcción se debe a la diferenciación colonial y a la geopolítica del conocimiento impuesto por la modernidad, «pero también a las luchas sociales culturales y políticas de sujetos cuya existencia y producción intelectual han sido negadas o limitadas frente de los patrones de poder establecidos por ese orden moderno-colonial (Walsh, 2005: 16). De esta manera, este nuevo proyecto latinoamericano descolonizador se diferencia del proyecto liberacionista en el hecho de que intenta acompañar de una manera compartida perspectivas críticas que provienen de distintas locaciones epistémicas subalternas. En este sentido, la crítica al proyecto liberacionista desde el proyecto de investigación modernidad/colonialidad se concretiza en la concepción misma de modernidad. La modernidad no es un fenómeno europeo, «sino un fenómeno global con distintas locaciones y temporalidades que no se ajustan necesariamente a la linealidad del mapa geohistórico occidental». De ahí que hablar de modernidad/colonialidad implica considerar perspectivas invisibilizadas que emergen de historias, memorias y experiencias coloniales (Walsh, 2005: 19). Los discursos latinoamericanos en la década de los 70 se enmarcan en la «experiencia latinoamericana» (mestiza), es decir en las historias y experiencias marcadas por la modernidad, sin tomar en cuenta y, aún más encubriendo las historias, las memorias y experiencias coloniales; historias, memorias y experiencias que se (re)construyen en distintas maneras dentro de la colonialidad del presente, dentro de un modelo hegemónico (y global) del poder, el que se instauró desde la Conquista articulando raza, tra-

bajo, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y en beneficio de la cultura dominante (Walsh, 2005: 19).

Los temas que aborda este capítulo son los siguientes: la crítica de la teoría de la dependencia a las teorías de la modernización; la recepción del materialismo histórico en la postura dependentista; la vinculación del historicismo filosófico (Roig) a la teoría de la dependencia y al materialismo histórico. Toda esta temática no sólo permitirá ahondar en la comprensión del contexto de producción de los discursos de liberación, sino también indagar la posibilidad de un (re)pensamiento crítico, es decir lo que Mignolo entiende por la afirmación del derecho de pensar a partir de la propia experiencia en lugar de adaptar, a las circunstancias de la periferia, el pensamiento de las experiencias del centro.⁹⁵

EL CONTEXTO HISTÓRICO DE PRODUCCIÓN DE LOS DISCURSOS DE LIBERACIÓN

El contexto histórico de los discursos liberacionistas obedece al surgimiento de una nueva categoría política y social denominada Tercer Mundo como resultado de los procesos de descolonización en la posguerra, al ascenso de los EUA como potencia hegemónica mundial y al privilegio de los discursos de modernización y desarrollo, orientados al «progreso» del Tercer Mundo. En este contexto, al despuntar la década de los 70, ciertos sectores de la intelectualidad latinoamericana, movida por imperativos políticos, por una toma de conciencia con respecto a la situación periférica en nuestros países con relación a los centros de poder económico y político que gobiernan el mundo, empiezan a reflexionar con miras a la revolución, es decir a la posibilidad de transformación del sistema, no solamente político, sino social. La desilusión con los resultados de los procesos de industrialización sustantiva, la falta de crecimiento económico sostenido, el acrecentamiento de las contradicciones y de la pobreza que sufren amplios sectores de la población, dieron lugar a una crítica poderosa del sistema capitalista que se le consideraba incapaz de producir desarrollo económico en las condiciones de la periferia.⁹⁶ Esta fue la etapa propicia para la recepción de corrientes marxistas con sus diferentes matices

95. Walter Mignolo, «Prefacio», en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, UASB / Abya-Ayala, 2005, p. 8.

96. Santiago Castro-Gómez, «Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», en Santiago Castro-Gómez Santiago y Eduardo Mendieta, coord., *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, University of San Francisco, 1998b.

y asimismo para promover proyectos políticos sociales, cuyos objetivos fundamentales eran la lucha contra la dependencia y el logro de un desarrollo nacional. Esta fue entonces la época del surgimiento no sólo de un nuevo análisis sociológico de la sociedad latinoamericana, la teoría de la dependencia (Cardoso, Faletto, Dos Santos, etc.), sino también de la necesidad de incorporar la reflexión teológica (Gutiérrez, Boff) y la reflexión filosófica (Salazar Bondy, Dussel, Ardiles, Roig, Zea, entre otros) a los procesos de liberación que se llevaban a cabo, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial. El elemento común a todas estas posiciones teóricas de carácter liberacionista es el de buscar la integración de las sociedades latinoamericanas en tanto la construcción de un orden nacional; en segundo lugar, de un modo muy general, pensar la integración en términos de «identidad latinoamericana» según las siguientes categorías: centro-periferia, dependencia-liberación, totalidad-alteridad, lo cual significa un rechazo a pensar la «identidad latinoamericana» en términos ontológicos o telúricos; en tercer lugar –teniendo en cuenta las diferencias existentes en casi todos los discursos liberacionistas– la mayoría de estos discursos estuvieron influenciados por la retórica que animó la consolidación ideológica del socialismo (Castro-Gómez, 1996b: 16, 17).

Los obstáculos que encuentra la modernización desarrollista son contrastados con los cambios radicales de la revolución cubana, lo que permite diagnosticar la inviabilidad del modelo capitalista de desarrollo en América Latina y, en consecuencia, la necesidad histórica de una ruptura revolucionaria. El nuevo debate intelectual gira en torno a las situaciones de dependencia como una interpretación histórica estructural del imperialismo y de las constelaciones sociopolíticas en los diversos países.⁹⁷ De tal manera que la revolución es interpretada de modo general en muchos casos como la clave para superar las situaciones alienantes. Un amplio sector de la intelectualidad latinoamericana, como puede apreciarse, consideraba a determinados fenómenos, tales como la dependencia económica, el empobrecimiento creciente de toda la población, la discriminación de las minorías y la destrucción de la identidad cultural como «desviaciones» de la modernidad que debían ser corregidas a través de la revolución y la toma de poder por parte de los sectores populares, los indicados de llevar a cabo un proyecto de humanización y realizarlo en las naciones colonizadas (Castro-Gómez, 1996a). La victoria de la revolución cubana en 1959 y otras manifestaciones militaristas progresistas, como el golpe de Estado de Velasco Alvarado en el Perú, más adelante, produjo optimismo hasta el punto que se hablaba de una segunda emancipación. No obstante distintos golpes militares de derecha sacudieron el panorama político latinoamericano a mediados de los 60 y comienzos de los 70. Pero ese mismo

97. Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia*, Santiago, FCF, 1990, p. 18.

hecho ayudó la idealización de la revolución y de la figura del guerrillero. El retorno del peronismo en Argentina –como movimiento populista y el triunfo de la Unidad Popular con Allende en Chile– como movimiento de izquierda–legitimaron la vialidad de la participación democrática como alternativa política. Así, la vialidad democrática mitificó al pueblo, cuya figura hegemónica era el líder.⁹⁸

El análisis de la dependencia dentro de este contexto revolucionario constituyó la primera ofensiva de la teoría social latinoamericana en contra de la «teoría de la modernización» vinculada al desarrollismo y producida especialmente por Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial.

EL DISCURSO DEL DESARROLLO EN LA PRODUCCIÓN SOCIOLÓGICA DE MEDIADOS DEL SIGLO XX

El debate sobre el desarrollo ha estado ligado a la economía de producción y fue una de las expresiones de la reconfiguración del poder capitalista mundial en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. El apoyo otorgado a las políticas de modernización para el Tercer Mundo y particularmente para los países de América Latina ocupa un lugar extenso en la historia de la región ya desde los años 50 del siglo XX. De acuerdo a las reflexiones de Quijano, dicha reconfiguración consistía, ante todo, en una importante, aunque relativa, desconcentración-redistribución del control del poder, en particular sobre el trabajo, los recursos de producción y la autoridad política. Ese proceso se presenta como el resultado de la lucha mundial por la eliminación del colonialismo en Asia, África y Oceanía, y de la respectiva formación de nuevos Estados nacionales, en algunos casos mediante profundas revoluciones sociales y políticas como en China, la India, Argelia, Vietnam, Cuba y algunas zonas del África (Quijano, 2000b: 11-29). Es tal la brecha que separa a los países ricos de los países pobres, que la necesidad de desarrollar a éstos últimos suele presentarse como una obligación política y moral para los gobiernos y ciudadanos de las naciones desarrolladas, especialmente para los Estados Unidos. Arturo Escobar en su libro *La invención del Tercer Mundo* analiza las principales condiciones que posibilitaron y dieron forma al discurso del desarrollo con relación al Tercer Mundo. Entre ellas se señala que el temor anticomunista se volvió en uno de los argumentos obligatorios en las discu-

98. Salazar Ramos, Roberto, «Acerca de la filosofía latinoamericana en la última década en Colombia», en IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. *Corrientes actuales de la filosofía en Colombia*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1986, p. 8.

siones sobre el desarrollo. En los años 50 se pensaba comúnmente que si los países pobres no eran rescatados de su pobreza, podían caer en el comunismo. Esta idea está tan arraigada que el compromiso con el desarrollo económico como medio para combatir el comunismo no sólo circuló en ámbitos académicos y militares, sino también en las oficinas gubernamentales de Estados Unidos, en numerosas organizaciones, y entre la ciudadanía norteamericana. El control del comunismo, la aceptación ambivalente de la independencia de las antiguas colonias europeas como concesión para prevenir su caída en el campo soviético, y especialmente el acceso a importantes materias primas del Tercer Mundo, eran parte de la reconceptualización norteamericana sobre el Tercer Mundo en el periodo posterior a la guerra de Corea.⁹⁹ Durante el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, el discurso del desarrollo ha sido el agente principal y el más usado de la política de representación y de la identidad en las regiones del Tercer Mundo. La suposición que prevalecía era que el desarrollo es un tema relacionado con países o con las regiones y, por tanto, no se imaginó en relación a un patrón de poder dado. Desde esta suposición, el Estado-nación pasó a ser no solamente una unidad de análisis, sino el enfoque mismo, una manera de percibir y estudiar los problemas (Quijano, 2000b: 16,17). Sin duda, las preguntas comunes al debate del desarrollo, sobre todo en su primera etapa hasta finales de la década de los 70, se dirigían a identificar en cada país y en cada región los «obstáculos al desarrollo» y las formas de superarlos.

En América Latina fueron dos vertientes principales difundidas. La «teoría de la modernización», acuñada principalmente en Estados Unidos y asociada al estructural-funcionalismo y otra que podría reconocerse como la «teoría del imperialismo capitalista», asociada al materialismo histórico¹⁰⁰ (Quijano, 2000a: 11). En adelante el análisis se concentra en la primera vertiente: la teoría de la modernización.

La «teoría de la modernización» logró imponer como parte del sentido común universal la división de la experiencia de la humanidad en ciertas áreas específicas: economía, sociedad, cultura y política. Y otorgó a la cultura la con-

99. Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Norma, 1996, p. 76-77.

100. Corriente intelectual producida por Engels a finales del siglo XIX y los teóricos principales de la socialdemocracia alemana, Berstein y Kausty sobre todo, caracterizada por la hibridación de algunas de las propuestas de la herencia teórica de Marx en el marco del positivismo espenckeriano. A pesar de las muchas diferencias políticas y puntuales entre sus variantes, el conjunto de la socialdemocracia europea, asumió esa doctrina. A la muerte de Lenin, desde 1924, se hizo esta corriente profundamente marxo-positivista y fue codificada con el nombre de «marxismo-leninismo». Posteriormente fue sometida a una nueva hibridación con el estructuralismo, especialmente en el debate francés posterior a la Segunda Guerra Mundial (Quijano, 2000a: 17).

dición de sede y fuente de explicaciones de las diferencias entre grupos humanos respecto del desarrollo (Quijano, 2000b: 17). Tal cultura se refería también a la manera de conocer y a la ideología, en especial la religiosa. Los «subdesarrollados» eran «tradicionales», no-protestantes, con racionalidad premoderna. Los «desarrollados» eran «modernos», «racionales», «protestantes». Siguiendo el análisis de Quijano, algunos de los rasgos específicos de la sociedad capitalista moderna en los países centrales fueron propuestos como expresiones básicas de la «modernidad» y como el marco histórico insustituible del desarrollo económico: el principio de ganancia, el valor del dinero y del mercado, la idea de que el trabajo y el consumo dan sentido a la vida, la orientación valórico-normativa del universalismo moderno. Tales características de la «modernidad» y de la «racionalidad» se encontraban más en los pueblos protestantes que en otros y eran contrastadas con los rasgos opuestos, aquellos que hacían parte de la tradición, propios de sociedades tradicionales; por tanto, éstos últimos debían removerse en el camino hacia el «desarrollo» (Quijano, 2000b: 17-18).

Como se sabe la «teoría de la modernización» vinculada al desarrollismo sostiene la versión de que el subdesarrollo es una etapa previa para alcanzar las pautas del desarrollo capitalista pleno. Se desprende por tanto la idea de un continuo del desarrollo en un proceso lineal donde el subdesarrollo constituye, en sí, la antesala necesaria que es preciso superar. Esta es la idea clave de Rostow sobre el *take off*,¹⁰¹ es decir que es necesario reunir condiciones de la primera etapa (del subdesarrollo) para poder despegar posteriormente y encaminarse por la senda segura del desarrollo plenamente capitalista, que se traduce en una economía industrial fuertemente asentada en el «consumo de masas», con un funcional régimen político enraizado en el respeto a las normas de las instituciones (Cuevas, 2005: 178). Otra tesis que incorpora la «teoría de la modernización», de corte cuantitativo y determinista, se expresa en un conjunto de parámetros formales. El subdesarrollo es susceptible a ser medido a través de indicadores, tales como por ejemplo, la alfabetización, la nutrición, la natalidad y la mortalidad, el ingreso per cápita y los niveles de pobreza, etc. En definitiva casi siempre estaba presente, como supuesto metodológico, tal como lo señalan Cardoso y Faletto, teóricos de la dependencia y críticos al desarrollismo, que las pautas del sistema político, social y económico de los países centrales anticipan el futuro de las sociedades subdesarrolladas. El proceso de «desarrollo» consistía entonces en llevar a cabo, e incluso reproducir, las diversas etapas que caracterizaron las transformaciones sociales de aquellos países. Desde esta perspectiva, los conceptos de sociedad tradicional y sociedad moderna eran utilizados como mode-

101. Sobre las etapas formuladas por Rostow, se puede consultar: Seymour Martín Lipset, *El hombre político. Las bases sociales de la política*, Madrid, Tecnos, 1981.

los de diferentes tipos de formaciones sociales. Las sociedades latinoamericanas pertenecían a un tipo estructural denominado generalmente «sociedad tradicional», que sin embargo en ellas se estaba produciendo un cambio social, cuyo curso parecería llevarles a la constitución de sociedades modernas. Se invocaba a la noción de «dualismo estructural», a un patrón intermedio que permite el paso a otro tipo de sociedad llamada «moderna». ^{102, 103}

Otra de las condiciones para el surgimiento del discurso del desarrollo fue la confianza absoluta en la ciencia y en la tecnología, tal como lo analiza Escobar. Se pensaba que la ciencia garantizaba la precisión y la certeza en la representación. El modelo norteamericano reemplazó al anterior modelo de producción de conocimiento que había estado organizado alrededor de profesiones clásicas a la usanza del siglo XIX. La sociología y la economía pasaron a ser las disciplinas que alimentaron el discurso del desarrollo. El desarrollo tenía que basarse en la producción del conocimiento que suministrara un cuadro científico de los problemas sociales y económicos y de los recursos de un país. Ello por supuesto implicaba generar instituciones capaces de originar tal conocimiento. Las instituciones que llevan adelante la planeación del desarrollo son innumerables, desde las organizaciones internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional creadas en 1944, la mayoría de agencias técnicas de las Naciones Unidas también creadas a mediados de los años 40, las oficinas de planificación nacional que se multiplicaron en América Latina especialmente después de la Alianza para el Progreso a comienzo de los años 60, agencias técnicas de diferentes tipos, etc. (Escobar, 1996: 80). En cuanto a la tecnología, de acuerdo a las reflexiones de Escobar, no hay que olvidar que en esa época el concepto de «transferencia tecnológica» empezó a circular como componente importante de los proyectos de desarrollo. La tecnología era considerada neutral y benéfica, jamás se tomó conciencia que la transferencia no dependía exclusivamente de elementos técnicos sino de factores sociales y culturales. La tecnología fue teorizada en la sociología de la modernización como «una especie de fuerza moral que operaría creando una ética de la innovación, la producción y el resultado»; es decir ésta permitiría la extensión planetaria de los ideales modernistas (Escobar, 1996: 80).

La comprensión mayor y difundida del sistema económico fortaleció la esperanza de llevar a prosperidad material el resto del mundo, quedando de

102. De acuerdo a Cardoso y Faletto, las singularidades del subdesarrollo tienen poco valor interpretativo para la teoría de la modernización. Véase sobre la Teoría de la Dependencia en Cardoso y Faletto (1969).

103. Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina Ensayo de interpretación sociológica*, México, Siglo XXI, 1969, p. 12.

esta manera sin cuestionar la conveniencia del crecimiento económico estrechamente ligada a la fe en la ciencia y en la tecnología. El crecimiento económico suponía entonces la existencia de un continuo entre países pobres y ricos, que permitiría la reproducción en los países pobres de las condiciones que caracterizaban a los países capitalistas, tales como la industrialización, la urbanización, la modernización agrícola, la infraestructura, el creciente suministro de servicios sociales y altos niveles de alfabetismo (Escobar, 1996: 82,83). El comando entonces para alcanzar ese pretendido nivel de desarrollo pasa ineludiblemente por alcanzar los niveles de vida que caracterizan a Europa occidental y América del Norte y es el registro económico el que tiende cada vez más a articular los medios para conseguir el objetivo de desarrollo. Las teorías del desarrollo se hallaban animadas por la convicción de que el desarrollo económico llevaría por sí mismo a una modernización política por la cual los sistemas autoritarios latinoamericanos debían transformarse gradualmente en democracias al estilo occidental (Leyva, 1995: 16).

El tema del «desarrollo» y «modernización» fue aceptado por gobernantes, élites del Tercer Mundo y fue preocupación de casi toda una generación en la producción sociológica desde los años cincuenta; y esta recepción no fue en la época lo suficientemente cuestionada a pesar de conformar desde sus inicios una propuesta históricamente inusitada desde un punto de vista antropológico: la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes de acuerdo con los dictados del llamado Primer Mundo. Se suponía que complejas culturas de un día para el otro, a partir de la aplicación de políticas de planificación, se convertirían en clones de los racionales occidentales, considerados económicamente avanzados (Escobar, 1996: 13).

En definitiva e interpretando la posición de Escobar, la estrategia del desarrollo es un patrón de poder que se configura como régimen de representación que resultó de la historia de posguerra y moldea toda posible concepción de realidad y la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados. En este sentido el tema del desarrollo es el resultado de un modelo cultural hegemónico, tal como lo concibe Quijano.

Desde las reflexiones de Escobar y Quijano, imaginarse el final del desarrollo como un régimen de representación, suscita entonces todo tipo de interrogantes sociales, políticos y teóricos. Ya Arturo Escobar en este último aspecto nos recuerda que el discurso no está hecho de meras palabras, no es expresión del pensamiento. Es más bien una práctica, con condiciones, reglas y transformaciones históricas. Por eso pensar el desarrollo como discurso podría requerir apartarse de las ciencias del desarrollo en general y hacer una crítica a los modos convencionales del saber occidental, para dar cabida a otros tipos de conocimientos y experiencias. Desde este punto de vista, «pensar en

modificar el orden del discurso del desarrollo es una cuestión política porque incorpora la práctica colectiva de actores sociales y la reestructuración de las economías políticas de la verdad existente». ¹⁰⁴ Desde este enfoque interesa la crítica de la teoría de la dependencia a la teoría de la modernización. ¿Se podría pensar que la teoría de la dependencia se constituye como una crítica que rechaza el paradigma del desarrollo o que más bien se enmarca aun en el modo convencional del saber occidental?

La teoría de la dependencia y la crítica al desarrollismo

La teoría de la dependencia se articuló conceptualmente en forma clara a fines de los años 70 en reflexiones como las de André Gunder Frank con la publicación de *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* en 1967, como las de Fernando Cardoso y Enzo Faletto con *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, en 1969, etc. Los discursos dependentistas se generaron bajo el influjo tanto de los movimientos anticolonialistas que desde finales de los años 40 habían tenido lugar en Asia y, posteriormente en África, como de los regímenes populistas en México, Brasil, Argentina, así como también bajo la influencia de la revolución cubana y, en forma especial, bajo ciertas ideas del keynesianismo como del marxismo. Por otro lado no hay que olvidar que la teoría de la dependencia se articula también en el contexto del debate latinoamericano de la CEPAL. Esta institución internacional, la CEPAL, se creó a finales de los años 40 como una respuesta a la tradicional idea neoclásica que predicaba los Estados Unidos. ¹⁰⁵

Como bien se conoce, la CEPAL, presidida por Prebisch, negaba los beneficios de una política económica de fronteras abiertas y afirmaba en contra un rol regulador de los gobiernos latinoamericanos a fin de estructurar las economías nacionales. ¹⁰⁶ Este paradigma insistiría en que los obstáculos decisivos para el desarrollo en los países que antaño habían sido colonias radica-

104. Arturo Escobar, «Visualización de una era posdesarrollo», en *Formación en gestión cultural. Contextos teóricos, dimensiones sociales y perspectivas pedagógicas*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2000, p. 58.

105. Lo que predicaba EUA era la tradicional idea neoclásica: abrir las fronteras económicas, permitir la inversión extranjera, crear la infraestructura necesaria para fomentar el desarrollo, concentrarse en actividades para las cuales tienen los países latinoamericanos una «ventaja competitiva».

106. No cabía duda que la Cepal había elaborado una teoría de la industrialización periférica y retardada. En el centro de esta teoría estaba la idea de la progresiva diferenciación de los sistemas productivos permitida por la industrialización conduciría al crecimiento autosustentado. Una vez creado un sector productor de bienes de capital y asegurados los medios de financiamiento, gracias a la labor del Estado, el crecimiento se daría apoyado en la expansión del mercado interno (Celso Furtado, *Los vientos del cambio*, México, Fondo de Cultura Econó-

ban básicamente en factores externos, sobre todo en aquellos derivados de la economía internacional. Si bien Prebisch había apuntado, sabiéndolo o sin saber, a la célebre imagen de «centro-periferia» para describir la configuración mundial del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial,¹⁰⁷ «al núcleo principal del carácter histórico del patrón de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos» (Quijano, 2000a: 292); sin embargo, en la obra de los economistas de la CEPAL la subordinación de un país o de una nación aludía a una relación externa y se apellidaba, propiamente, como «dependencia externa» (Quijano, 1989: 30). Expliquemos la postura cepalina y su relación con el tema del desarrollo.

El concepto cepalino de un sistema capitalista internacional articulado según el «centro» y las «periferias» fue concebido como una forma de entender las asimetrías en el comercio internacional que, según los pensadores cepalinos, impedían la acumulación de capital en las «periferias» (a partir de los conceptos clásicos de acumulación) y, por ello mismo, no era posible el desarrollo economías capitalistas industrializadas en las sociedades nacionales periféricas.¹⁰⁸ Esta crítica reveló, tal como lo sostiene Schlosberg, que el concepto de Rostow de «etapas de crecimiento» que conducían a una etapa de «despegue», cuyos resultados eran economías capitalistas maduras en el mundo «subdesarrollado», desafiaba la realidad del comercio internacional y la acumulación de capital en la relación entre los centros industriales y las periferias que producen y exportan materias primas y productos primarios e importan bienes manufacturados. En otras palabras, la propuesta cepalina reflejaba una ruptura importante con el «etapismo» de la teoría metropolitana y fue consistente al señalar la persistente asimetría en el «centro» y la «periferia» en términos de intercambios comerciales y las posibilidades de acumulación del capital en la periferia (Schlosberg, 2004: 49,50). Sin embargo, esa ruptura aparece como superficial desde el punto de vista del paradigma del desarrollo. El estructuralismo cepalino no criticó ese paradigma.

En efecto, el objetivo que perseguía la teoría cepalina basada en la política económica de la industrialización por substitución de importaciones era,

mica / Economía Latinoamericana, 1993, p. 27). Su propuesta central consiste en el desarrollo hacia adentro y en la reducción de la dependencia externa. Como se puede apreciar la postura cepalina está dentro del debate del desarrollo, en tanto el objetivo era la industrialización en América Latina, la que conduciría a la autonomía de decisión y al desarrollo autosustentado.

107. La distinción entre «centros» y «periferias» económicas fue el centro del debate sociológico latinoamericano en los años 70, apuntando las dificultades de la periferia para desarrollarse y modernizarse como los países centrales e industrializados, debido a la lógica del capitalismo como estructura económica.

108. Schlosberg, Jed, *La crítica posoccidental y la modernidad*, en Serie Magíster, vol. 53, Quito, UASB / Abya-Ayala / Corporación Editora Nacional, 2004, p. 50.

en gran medida, producir una forma de desarrollo interno en las sociedades latinoamericanas para alcanzar sociedades industrializadas parecidas a las del centro industrializado del sistema capitalista. En este sentido no había ninguna crítica a las ciencias del desarrollo; se creía que la modernización de las sociedades periféricas, la implantación del desarrollo hacia dentro, era la única fuerza capaz de destruir relaciones arcaicas y de generar las condiciones para el establecimiento de la democracia política como forma de régimen permanente del Estado. Esto significa que las posturas cepalinas tenían la convicción de que el crecimiento económico y los cambios de estructura de clase llevarían a un sistema político democrático, a un Estado capaz de superar asimetrías internas de poder como la dependencia externa con respecto a los centros del capitalismo industrial avanzado. Desde este punto de vista, el desarrollo económico sigue siendo un proceso de acumulación de capital y de progreso técnico. Las propuestas cepalinas no plantearon un cuestionamiento radical al paradigma del desarrollo, más bien sus propuestas fueron fácilmente asimiladas por los discursos dominantes, de tal manera que fueron aceptadas por opiniones establecidas de expertos internacionales y de élites nacionales abiertos a sus propuestas de modernización.

La teoría de la dependencia, especialmente en las reflexiones de Cardoso y Faletto, pretende entonces dar una respuesta crítica a las propuestas cepalinas. La versión de la dependencia en estos dos autores pone énfasis en la interdependencia y la ausencia de una capacidad autónoma o autosostenida de crecimiento en los países dependientes, separándose así del optimismo de la teoría de la modernización y del estructuralismo cepalino. Se trata ahora de dar razón de la estructura de poder en tanto asociación de explotación y de dominación entre los dominantes del orden internacional con los del orden interno de un país o de una nación.

¿Cuál es la crítica del debate dependientista a la teoría de la modernización? Según la opinión de los dependientistas, la teoría de la modernización considera el paso de la sociedad tradicional a la moderna como un simple proceso acumulativo en el cual se agregan nuevas «variables» que se incorporan a la configuración estructural y, por tanto, no toma en cuenta que un cambio de estructuras sociales, lejos de ser un proceso acumulativo, «implica fundamentalmente un proceso de relaciones entre grupos, fuerzas y clases sociales a través del cual algunos de ellos intentan imponer al conjunto de la sociedad la forma de dominación que les es propia»(Cardoso y Faletto, 1969: 13). La creencia del papel de la modernización como única fuerza capaz de destruir supersticiones y relaciones arcaicas, sin importar el costo social, cultural y político fue una creencia básica del discurso del desarrollo. Los pensadores de la dependencia combaten esta postura a partir del concepto de dependencia estructural. Cardoso, Faletto y Correa Weffort determinan lo que entienden por dependen-

cia estructural de la siguiente manera: «la situación de subdesarrollo se produjo históricamente cuando la expansión del capitalismo comercial y luego del capitalismo industrial vinculó a un mismo mercado economías que, además de presentar grados diversos de diferenciación del sistema productivo, pasaron a ocupar posiciones distintas en la estructura global del sistema capitalista». ¹⁰⁹

Las relaciones de dependencia suponen –y en esto reside el problema central de estatus teórico del concepto de dependencia– la inserción de dos estructuras de modo específicamente desigual: la expansión del mercado mundial creó relaciones de dependencia (y de dominación) entre naciones estableciendo diferencias en el interior de la unidad constituida por el sistema capitalista internacional. ¹¹⁰

Esta postura se centrará ante todo en la relación estructural de dependencia en que se encuentran los países subdesarrollados con respecto a los países desarrollados en el interior del sistema económico mundial. Esto quiere decir que la teoría de la dependencia se ocuparía de señalar la polarización en el interior del mercado mundial, diferenciándose así de la teoría de la modernización que subraya la tendencia a la unificación y homogeneización de las diversas sociedades en un esquema evolutivo de acuerdo a leyes generales (Leyva, 1995: 17). El subdesarrollo se explicaría por su situación periférica en la economía mundial. La propia dinámica del capitalismo internacional habría generado un desarrollo en el centro y un subdesarrollo en la periferia.

Como se puede apreciar la teoría de la dependencia pretende elaborar categorías que tuvieran relación directa con la situación política y social de la región, de tal manera que el subdesarrollo al tener un origen histórico y estructural se inició en el momento en que se constituyó el mercado mundial durante las tres últimas décadas del siglo XIX y en la forma como América Latina se insertó en él. Las condiciones de dependencia han generado estructuras productivas y políticas que se han mantenido en la mayor parte del siglo XX, trayendo como consecuencia el atraso de la mayor parte del continente (Cuevas, 2005: 175). El discurso dependencista da importancia a un esfuerzo interpretativo global que busca dar cuenta de los procesos históricos, políticos, sociales y culturales, «como una realidad que no podía ser descompuesta en compartimentos comunicados, sobre la indagación empírica y la cuantificación». ¹¹¹

109. Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, «Dependencia y desarrollo en América Latina», en *Cinuenta años de Pensamiento en la Cepal*, vol. II, Chile, CEPAL / Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 487.

110. Fernando H. Cardoso y Francisco Correa Weffort, «Ciencia y conciencia social», en *América Latina: Ensayos de interpretación sociológico-política*, Chile, Ed. Universitaria, 1970, p. 31-32.

111. Edgardo Lander, «Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano», en Santiago Castro-Gómez, O. Guardiola Rivera y C. Millán de Benavides, edit., *Pensar (en)*

Ésta es una vertiente que se diferencia de las prácticas metropolitanas; en opinión de Lander, no se establecen en ella deslindes absolutos entre los juicios de hechos y los juicios de valor, propios de las ciencias positivas, y no se teme a la asociación entre producción de conocimiento y compromiso político. En otras palabras, las barreras entre los comportamientos disciplinarios, propios de las ciencias sociales norteamericanas, tienden a no ser respetadas. Para los teóricos de la dependencia los análisis de la estructura dependiente deben complementarse con los estudios sobre la constitución histórica de los sujetos y colectivos implicados en los modos de dominación. Tal como lo expresan Cardoso y Correa Weffort, se debe determinar hasta qué punto una estructura dependiente puede ser pensada como algo más que una resultante de estructuras dominantes (Cardoso y Correa, 1970: 31). Esto quiere decir que era importante la posibilidad de dar cuenta del modo como los actores sociales intervienen históricamente esas estructuras, esta es ya una diferencia fundamental con el discurso cepalino. Cardoso y Correa Weffort expresan claramente esta idea de la siguiente manera:

Quede claro que estas preocupaciones teóricas se relacionan con un nuevo momento de la conciencia latinoamericana social latinoamericana. Revolución más que reforma, autonomía nacional más que desarrollo pasaron a expresar los valores que orientan las ideologías y las consignas de los movimientos sociales contra el orden social de América Latina. El problema del poder aparece, pues, como piedra de toque de las posibilidades de cambio social. En estas circunstancias, el núcleo de validación de la práctica política transformadora, que en un pasado reciente se apoyara en una perspectiva de desarrollo a través de reformas de efecto acumulativo, pasa a sustentarse esencialmente en la convicción de la necesidad de la destrucción del Estado a partir de la capacidad de acción política de los grupos revolucionarios (Cardoso y Correa Weffort, 1970: 31).

El dependentismo pone énfasis en las mediaciones entre agentes y estructuras; se da importancia al reconocimiento de las contradicciones que se producen entre la modernización del Estado (en términos tecnocrático-racionalista) y modernización de la economía (industrialización), por una parte, y el aumento de la desigualdad económica y represión del Estado a la actividad política popular, por otra. Desde este punto de vista, las posiciones dependentistas niegan la convergencia histórica de una economía industrial con una mayor democracia y la liberación de las potencialidades de la sociedad civil. Tal convergencia histórica la había sostenido la teoría de la modernización y

las posiciones cepalinas. Existe así, desde la perspectiva del análisis de la dependencia, un cuestionamiento a la «sociedad moderna» como resultado de un proceso de modernización. Sin embargo, en el debate de la dependencia el concepto de modernidad se lo percibió desde el Estado nación y justamente aquí está el límite de la teoría de la dependencia. Las alternativas ofrecidas por los teóricos de la dependencia para solucionar los problemas del atraso cultural y subdesarrollo abarcaban propuestas desde la formación de alianzas entre obreros, campesinos y ciertos sectores de la pequeña burguesía hasta la propuesta de la radical transformación del sistema capitalista por medio de una revolución que instaure el socialismo (Leyva, 1995: 17,18). Es decir el Estado era el espacio de poder de la lucha política y desde ese espacio se pensaba incluso en la transformación del sistema capitalista a partir de las revoluciones o reivindicaciones de clase.

Ya en la misma década, al finalizar los años 70, Quijano involucrado en ese entonces en el discurso dependentista, también articuló una comprensión de la dependencia que se sitúa en la misma línea de Cardoso y Faletto. Quijano pensó que la dependencia estructural es un elemento constitutivo de las sociedades nacionales latinoamericanas. Su opinión era la siguiente:¹¹²

Las sociedades nacionales latinoamericanas –con la reciente excepción de Cuba– pertenecen, individualmente y en conjunto, al sistema de relaciones de interdependencia formado por los países capitalistas y, dentro de él ocupan una situación de dependencia. Desde el punto de nuestras sociedades, se trata ante todo de un sistema de relaciones de dependencia [...]. Este sistema de relaciones de dependencia, en interacción con las singularidades de la matriz histórico-social de cada una de nuestras sociedades, constituye uno de los núcleos de factores determinantes de las tendencias básicas de existencia y de cambio de ellas. No es posible, en consecuencia, explicar adecuadamente el proceso conjunto de cambio en Latinoamérica, ni ninguna de sus dimensiones significativas, al margen de esa situación histórica.

En las reflexiones de Quijano de los años 70 se hace hincapié que las relaciones de dependencia están en interacción con las singularidades de la matriz histórico social de cada una de nuestras sociedades; es decir los conceptos de heterogeneidad estructural y dependencia estructural de los años 70 tienen una visión de lo que implica el poder, mundial y local; sin embargo esa visión del poder se desenvuelve en una propensión nacionalista en el debate. En estas posiciones la dimensión externa de la dependencia no fue desechada, pero implicaba una forma de relación entre el todo y las partes y no una re-

112. Aníbal Quijano, «Dependencia, cambio social y urbanización», en *América Latina: ensayos de interpretación sociológico-política*, Chile, Ed. Universitaria, 1970, p. 97.

lación de simple exterioridad como en el discurso cepalino.¹¹³ Desde este punto de vista y de la mano de las reflexiones de Quijano se puede afirmar que se indagaron los patrones estructurales articulados en la totalidad social, y las relaciones específicas entre ellos en cada fenómeno. Sin embargo, la categoría de «heterogeneidad estructural» que aparecía en el debate dependencista fue arrasada por el materialismo histórico, una perspectiva eurocéntrica de entender la sociedad latinoamericana (Quijano, 1989: 35), de tal manera que ya a finales de la década de los 70 fue dejada de lado dentro del escenario intelectual latinoamericano.¹¹⁴

Explicuemos esta visión del poder de propensión nacionalista. Se pensó que el Estado era el único escenario decisivo para las relaciones de poder, y por lo tanto el lugar específico para la lucha política. Esto quiere decir que el Estado se convirtió en el punto de análisis privilegiado de la política y de la transformación política. La teoría de la dependencia, en su esfuerzo por ajustar el análisis marxista de clase a la complejidad de los nuevos desarrollos de la economía política internacional, convierte al Estado en la base de la sociedad, apareciendo éste como una posibilidad de socialización del poder. Sus más influyentes expositores, terminaron manejando el concepto de «dependencia estructural» o de «imperialismo capitalista» para las relaciones de dominación entre países, asumidos por definición como naciones. Por esta razón el poder del capitalismo mundial no fue plenamente entendido, tal como a partir de la década de los 90 nos sugiere Quijano. Se podría afirmar que el concepto de «dependencia estructural» se encuentra aún bajo el espejismo eurocéntrico de las revoluciones «socialistas» y bajo el metarrelato «universal» marxista, de tal manera que la categoría de «heterogeneidad estructural» va perdiendo importancia en las reflexiones sociológicas de la época. Esa perspectiva se funda en dos supuestos falsos, de acuerdo a los análisis posteriores de los años 90 del propio Quijano. Primero, la idea que sólo el capital existe como relación social y consecuentemente que la clase trabajadora puede llevar a cabo la revolución. Segundo, la idea de que el socialismo consiste en la estatización de todos y cada uno de los ámbitos del poder y de la existencia social,

113. Los trabajos de Stavenhagen, Cardoso, Faletto, De Oliveira, Dos Santos, Graciarena, Ianni, Marini, Murmis, Quijano, Torres-Rivas, Correa Weffort, entre otros, iniciaron ese debate (Quijano, 1989: 31).

114. «Cuando hacia finales de los años setenta el dualismo y la modernización parecían ser evacuados de la escena intelectual latinoamericana, también parecía abierta la posibilidad de identificar los patrones estructurales articulados en la totalidad social, y las relaciones específicas entre ellos en cada fenómeno y en cada uno de los procesos mayores sobre los cuales la investigación estaba ya iniciada. No sucedió así. El eurocentrismo y el dualismo encontraron otro vertedero, paradójico en apariencia y más complicado de enfrentar: el materialismo histórico» (Quijano, 1989: 31).

comenzando con el control del trabajo, porque desde el Estado se puede construir la nueva sociedad (Quijano, 2000a: 342). Estos supuestos del materialismo histórico fueron compartidos cada vez más por un sector amplio de la intelectualidad latinoamericana. El ideal de la revolución socialista es que la economía y por tanto la sociedad y el Estado en América Latina son ya básicamente capitalistas. La revolución socialista se pensó como la erradicación de la burguesía del control del Estado por medio de la clase trabajadora, la que se sitúa por excelencia a la cabeza de los grupos explotados y dominados para construir la nueva sociedad basándose en el control estatal de los medios de producción (Quijano, 2000a: 339). La intelectualidad latinoamericana comprometida argumentaba una crítica al sistema capitalista, convencida que es el capital como patrón de poder el que articula la relación social, sin que se llegue aún a determinar todos los elementos históricos que permiten entender la existencia del capital como eje central del capitalismo. En este sentido el capitalismo mundial se lo entendió cada vez más desde sus caracteres inmanentes y al imperialismo como el estadio supremo del capitalismo, tal como la doctrina del materialismo histórico ya lo había sostenido. En otras palabras, la teoría de la dependencia da razón de la estructura asimétrica de la economía en el sistema capitalista mundial, piensa la periferia en términos de estructuras socioeconómicas en interdependencia con el sistema capitalista mundial, pero sin embargo no llega a convertirse en una perspectiva totalizadora pensada desde la categoría colonialidad del poder, como se verá posteriormente.¹¹⁵ En otras palabras, esta producción teórica, a pesar de su compromiso político, asumió sólo débilmente las consecuencias de historias distintas, de producciones culturales diferentes y de otros sujetos existentes en el continente. Esto se debe a que la teoría de la dependencia reflexiona desde el metarrelato «universal» del marxismo de la modernidad, un lugar privilegiado de enunciación del conocimiento de la modernidad, que se configuró como patrón de saber al subalternizar otras formas de producción de conocimientos que vienen de otros lugares de enunciación.

115. El concepto de colonialidad del poder fue introducido originalmente al debate latinoamericano por Aníbal Quijano, «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad» en *Perú Indígena*, No. 29, Lima. Puede verse también Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, «Americanness as a Concept or the Americas in the Modern World System», en *International Journal of Social Sciences*, No. 134, 11/1992, UNESCO, París.

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA HISTORIA, SU RELACIÓN CON EL ANÁLISIS DE DEPENDENCIA Y CON EL MATERIALISMO HISTÓRICO

El proyecto de la filosofía latinoamericana de la historia (Roig) retoma de la teoría de la dependencia, la reorientación del debate intelectual hacia la perspectiva del Tercer Mundo, y en ese sentido se articula como una reflexión contextual;¹¹⁶ esto es, se entiende a una reflexión filosófica que se considera a sí misma en articulación con la posición de la dependencia; esto es, piensa el mundo desde la perspectiva de la estructuración asimétrica de la economía en el centro y la periferia. La crítica al colonialismo se la concebía entonces bajo la perspectiva de los debates de la dependencia, como una estructura de poder impuesta desde la «exterioridad».

La creación de un saber normativo sobre lo «latinoamericano» permite defender «lo propio» frente a la «exterioridad» en la narrativa de Roig. La «exterioridad» entonces está construida como una noción geográfica de lugar y hace referencia al «imperialismo», y por tanto el término de «dependencia» aludía a una relación externa y se llamaba «dependencia externa». En este sentido, el término está en uso desde *El imperialismo fase superior del capitalismo*, de Lenin. En América Latina, el término se usa hasta mediados de los años 70 en la obra de los economistas de la Cepal y del sector «nacional-populista» del debate latinoamericano posterior a la Segunda Guerra Mundial. Pero luego, desde entonces, en la obra de los investigadores que dieron origen al debate de la dependencia —y aquí está justamente una construcción diferente de la noción de «dependencia» a la de Roig— el término «la dependencia» pasó a tener una connotación especial, se la incorporó a la categoría de «heterogeneidad estructural» y empezó a significar «una estructura de poder que consiste en una asociación de explotación y de dominación entre los dominantes del orden internacional con los del orden interno de un país o de una nación, con todo lo que eso implica para todos los ámbitos de la existencia social. La dimensión externa de la dependencia no fue desalojada, pero revelaba ser una forma de la relación entre el todo y las partes y no una relación de simple exterioridad» (Quijano, 1989: 29-30).¹¹⁷

116. En la segunda mitad del siglo XX es cuando la filosofía latinoamericana logra claramente un perfil propio en cuanto a sus características contextuales. Justamente la filosofía latinoamericana articulada por Roig pertenece a aquellas formas del filosofar en América Latina que no reduce la tarea del filósofo a la ocupación con «problemas filosóficos», esto es, a que haga «filosofía de la filosofía», sino que asume su estrecha vinculación con cuestiones que se han creado en conexión con la discusión de problemas «reales», especialmente con el acontecer de la vida política y con temas relacionados con la reflexión socio-analítica. En este sentido, la tarea fundamental de la filosofía es la confrontación práctico-reflexiva con asuntos «reales» que agobian la época histórica (Fornet-Betancourt, 2004: 17).

117. Esta propuesta de ese debate véase, entre otros, F.H. Cardoso y Enzo Faletto *Dependencia y desarrollo en América Latina*; ILPES; Santiago de Chile, 1967; Aníbal Quijano: *Dependen-*

El historicismo filosófico latinoamericano pertenece, entonces, a un tipo de proyecto anticolonial porque busca superar toda relación colonial en tanto subordinación de un país o de una nación o de una región respecto de algún poder exterior.¹¹⁸ Se reflexiona desde una lógica geográfica de lugar, y por tanto, tal como se ha expuesto en el capítulo anterior, no problematiza la geopolítica del conocimiento como diseño imperial.

La teoría de la dependencia es lida por la filosofía latinoamericana de la historia en la versión de Roig a la luz del materialismo histórico. Según este autor, tanto la nación como el pueblo latinoamericano se encuentran oprimidos por el conjunto mundial de relaciones imperialistas y capitalistas que tiene su «centro» en los países industrializados. La teoría de la dependencia tendría el mérito de enfocar la dependencia por primera vez desde el punto de vista económico y «en clara relación con el desarrollo de los imperialismos», así se expresa nuestro autor argentino (Roig, 1981: 264). En este sentido Roig piensa la dependencia como básicamente externa y como la subordinación nacional al imperialismo, tal como lo concibió el materialismo histórico. Mientras la nación es experimentada en el «centro» como imperio, en la «periferia» es una experiencia ética de humanización, «un fin en sí mismo» (Roig, 1981: 50). El «pueblo latinoamericano» tendría un sentido de vida distinto al del centro: la de la lucha solidaria por la liberación.

En cuanto a la relación de dependencia que las sociedades latinoamericanas mantienen con los centros de poder mundial, Roig expresa lo siguiente:

Es necesario tener en cuenta, además que las etapas de incorporación a la historia mundial, la conquista, la colonización y la recolonización o neocolonialismo, suponen cambios en las relaciones de producción, como asimismo en la política de la población. Esas etapas, que se extienden, la primera durante los siglos XV y XVII, la segunda en los siglos XVIII y XIX y la tercera, durante los siglos XIX y XX, no se muestran con los mismos caracteres en todo el Continente (Roig, 1981: 264).

cia, urbanización y cambio social en América Latina, CEPAL, Santiago de Chile, 1967; Aníbal Pinto: *Tres ensayos sobre Chile y América Latina*, Ed. Solar, Buenos Aires; Argentina, 1971.

118. Lo colonial en el proyecto de la filosofía latinoamericana era entendida básicamente como el control económico; o si se quiere, la periferia fue conceptualizada como una unidad geográfica y económica en relación dependiente con la unidad central. En este sentido el proyecto de la filosofía de la historia es un proyecto anticolonial, se presentaba como un arma intelectual para liberar a los pueblos de la opresión social y económica, más no fue un proyecto intelectual crítico para liberarse de la filosofía misma; pues ello hubiese implicado pensar la colonialidad desde la «diferencia colonial» (Mignolo, 2000) que la modernidad y el discurso eurocéntrico de la modernidad vienen construyendo en diferentes niveles desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Como se puede apreciar la historia para Roig es lineal; la «colonización» y el «neocolonialismo» se los concibe como cambios lineales en las relaciones de producción. No olvidemos que para Roig, América Latina aparece como una entidad histórica que va «tomando conciencia» de su propia universalidad y que su «incorporación a la historia mundial» implicaría un largo proceso de autoconciencia. Ya se ha analizado que para este autor argentino la pregunta por el «sujeto latinoamericano» o por la «conciencia» ocupa en la filosofía latinoamericana de la historia un lugar fundamental. No hay que olvidar que Roig echa mano del pensamiento de Hegel, concretamente de la famosa figura dialéctica del amo y el esclavo diseñada por el filósofo alemán en la *Fenomenología del Espíritu*, figura que le permite a Roig pensar la historia como el enfrentamiento entre opresores y oprimidos; esto es, el enfrentamiento histórico es visto por Roig –al igual que Hegel– como una lucha por el reconocimiento, una lucha por probar a los otros y probarse a sí mismo que se es una autoconciencia autónoma. En tanto es así, la dependencia es leída como un poder externo que no permite realizar en las naciones oprimidas «la liberación latinoamericana».

Roig considera que a partir de los procesos de anexión de los territorios periféricos a la expansión europea en calidad de colonias se producen las relaciones de dependencia. Estas relaciones de dependencia en su «primera etapa» corresponderían a la figura de la «Destrucción de las Indias» esbozada por el padre Las Casas, la que de acuerdo a Roig, se expresaría como «la destrucción violenta de las culturas indígenas, por obra del invasor europeo», creando así «una conciencia de ruptura en determinadas etnias, aún vigente en nuestros días». Esa «pérdida del medio cultural originario» daría lugar –de acuerdo al relato de Roig– a la conformación de «masas desplazadas dentro de la larga historia de la formación del proletariado latinoamericano» (Roig, 1981: 262). En opinión de Roig esa figura, la «Destrucción de las Indias», expresaría la conciencia del campesino, que «... rotos los lazos con la tradición de su pueblo y sumergido en la violencia de un presente de dominio, se habría de organizar sobre la base de una experiencia de ruptura, manifestada ahora en el simple nivel de tenencia, cuyos alcances no iban más allá del puñado de maíz de cada día» (Roig, 1981: 266). Pero –continúa la narración de Roig– ya en la época de los procesos de independencia, el proyecto de liberación de los grupos criollos contra el poder español –que para Roig es el primer grupo que se identificó como «nosotros los americanos», inaugurando de este modo la autoafirmación del «sujeto latinoamericano»– tuvo como frutos convertirle al negro, «primero, en carne de cañón y luego, en obrero asalariado, siempre dentro de los estratos más bajos y miserables de las sociedades hispanoamericanas» (Roig, 1981: 267). La sociedad colonial era una sociedad de castas,

esta idea está clara en el pensamiento de Roig de la siguiente manera: «en cuya matriz se gestaron todos esos procesos, se cuidó celosamente de diferenciar no sólo el «blanco» del «mestizo», sino que distinguió, además, grados de mestizaje en relación con las diferentes formas de entrecruzamiento racial, que eran entendidas como formas de degeneración» (Roig, 1981: 267). En aquella «primitiva sociedad de castas» un nuevo hombre empezaría a constituirse, una «conciencia mestiza» se formaría, también como fruto de la base indígena y de la base de «esclavatura negra». Tal conciencia mestiza estaría ya presente en la sociedad de clases, cuyo papel histórico sería relevante en cuanto a su ubicación y función social (Roig, 1981: 267).

La postura de Roig nos permite la siguiente reflexión interpretativa. En primer lugar, Roig está pensando a la sociedad colonial como una «sociedad de castas» y el pasó unidireccional evolutivo de ésta a la «sociedad de clases» sólo se lograría a partir de la conformación de los estados nacionales en el siglo XIX. La «sociedad de castas» básicamente estaría conformada por diferencias raciales, sin embargo esas diferencias se irían superando en el proceso de mestizaje a partir de la formación de los Estados nacionales. Esto quiere decir que el tema de la raza no implica en el proyecto filosófico latinoamericano una historia de poder. La población se iría homogenizando en el proceso histórico, de tal manera que se podría hablar de un proceso de la constitución de la «conciencia mestiza» a partir de los Estados nacionales modernos (Roig, 1981: 268). La suposición que prevalece entonces es que la sociedad colonial es premoderna o precapitalista en tanto las relaciones de producción no son asalariadas. Sólo a lo largo del siglo XIX, a partir de la conformación de los estados nacionales, las relaciones de producción se las concibe como básicamente capitalistas, por eso Roig hace alusión a los indios como «campesinos proletarios» y a los negros como «obreros asalariados» en tanto se estructuraría la «sociedad de clases». Entonces, en segundo lugar, se puede determinar que Roig supone que el proceso de independencia de los Estados en América Latina fue un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos. Roig trata de demostrar –imbuido del ambiente revolucionario de su época– que se está formando en ese desarrollo de los Estados-nación modernos las «clases populares»: la clase trabajadora por excelencia, a la cabeza de las clases explotadas y dominadas, cuyo objetivo era construir desde el Estado la nueva sociedad y llevar adelante el proceso de humanización latinoamericana. Esto significa que el capital como relación social de producción es ya dominante en la sociedad.

De acuerdo a la opinión de Quijano, y en desacuerdo con la postura de Roig, «en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación», pues ello hubiese significado la descolonización de la sociedad, esto implica el proceso de

descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales de las razas, o más propiamente entre grupos y elementos de la existencia social europeos y no europeos. Por lo tanto, la estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder colonial es la clasificación de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental eurocéntrica que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces cubre las dimensiones más importantes del poder mundial. La colonialidad del poder aún ejerce su dominio en contra de la mayoría de la población de América Latina, en este caso, de los negros, indios y mestizos (Quijano, 2000: 281-335).

Imaginar la historia de América Latina, tal como la lee Roig, cómo el paso de «una sociedad de castas» a una «sociedad de clases» es asumir una posición dualista, lo que conlleva a predicar dos estructuras de poder separadas entre sí, la una precapitalista y la otra básicamente capitalista. Esta es una perspectiva eurocéntrica, en la cual un evolucionismo unilineal y unidireccional se amalgama contradictoriamente con la visión dualista de la historia.¹¹⁹ Por otro lado, en tercer lugar, no olvidemos que Roig busca desenmascarar los mecanismos de dominación creando un espacio de exterioridad entre Latinoamérica y Europa, esto es mirando el colonialismo como un fenómeno externo y oponiendo un poder resistente al imperialismo europeo y norteamericano a través de la creación de identidades homogéneas, tales como «clases sociales», «pueblo oprimido», «clases populares», «sujeto latinoamericano», «América para nosotros», «América Latina», el «para sí», «conciencia latinoamericana». Se piensa las relaciones entre «centros» del mundo colonial capitalista y las sociedades coloniales como si éstas ocurriesen entre unidades históricamente homogéneas, no obstante –tal como lo señala Quijano en los estudios de los años 90– la radical heterogeneidad histórico-estructural entre sociedades de ambas partes del mundo y cada una de ellas (Quijano, 1999: 104). Por heterogeneidad estructural se entiende una historia que no es lineal, sino que es espacial e involucra al resto del mundo (Mignolo, 2002: 219).

Por último, se puede percibir que Roig está pensando el desarrollo de los Estados nación a partir de relaciones de producción dentro de las relaciones de clases sociales. Roig asevera que la sociedad de «clases sociales» es una sociedad moderna en contraposición a una «sociedad de castas» que es premoderna y que el problema de la diversidad de razas se va superando en las relaciones

119. En este sentido la postura de Roig, bajo la sombra del materialismo histórico, no estaría tan lejos de la teoría de la modernización. Para la filosofía latinoamericana el pasaje ocurría de una «sociedad de castas» a una «sociedad de clases», en cambio para la teoría de la modernización ocurría entre la tradición y la modernidad. Para ambas teorías el cambio consistiría en el pasaje, unidireccional y unilineal, entre los términos de una relación dicotómica.

de clase. Esta es sin duda una posición reduccionista que asumieron muchos intelectuales latinoamericanos ligadas al materialismo histórico en la década de los 70. Esta interpretación presupone dos resultados no deseados de acuerdo a la reflexión de Quijano. «Uno, la invisibilidad sociológica de fenómenos como las etnias y el color, sin embargo tan abultadamente presentes en las relaciones de explotación y de dominación todo el tiempo. Otro fue buscar siempre clases pertenecientes a patrones estructurales puros o depurados, capitalismo o feudalismo, como correspondía a la visión dualista» (Quijano, 1989: 46).¹²⁰ Las relaciones de clases no agotan el tejido que constituye la sociedad latinoamericana. El Estado que se fue organizando en América Latina, especialmente en aquellos países en los que habitan mayoritariamente «los indios», «no estaba constituido solamente sobre clases sociales, puesto que los <indios> no eran <ciudadanos>, sino en realidad súbditos de un Estado o de otra etnia, si se considera el tributo indígena» (Quijano, 1989: 44). De acuerdo a los estudios de Andrés Guerrero, las repúblicas andinas se constituyeron como repúblicas de ciudadanos libres, siguiendo el espíritu del liberalismo europeo y norteamericano, arrastrando contradictoriamente toda una serie de elementos coloniales en lo que catalogación y a la inclusión/exclusión ciudadana de las colectividades ubicadas en el territorio nacional se refiere. En el caso concreto de la República del Ecuador, algunos grupos sociales devienen ciudadanos luego de la independencia, mientras otros permanecen como sujetos «sometidos a un nuevo orden político que los hace funcionales y que redefine las antiguas jerarquías étnicas o raciales». ¹²¹ Desde esta perspectiva resulta claro que la reflexión de Roig no problematiza la etnicidad, mantiene una postura marxista; es decir, la lectura de lo indígena está dentro del modelo de «clases sociales» y ello le lleva por supuesto a distorsiones históricas. La recepción del materialismo histórico esta mediada en Roig por la filosofía de la historia de Hegel, dos concepciones eurocéntricas que a Roig no le permiten superar el eurocentrismo, a pesar de que su objetivo es articular una crítica al proyecto europeo de dominación sobre América Latina. En América Latina, las tendencias de agrupamiento social que se generan en una estructura de poder no tienen únicamente carácter de clase. Es neces-

120. Desde la perspectiva del concepto de «heterogeneidad estructural» —con el cual trabaja Quijano para dar razón de las diferentes lógicas y estructuras de poder que se entrecruzan en la de la sociedad latinoamericana— la categoría de «clase social» no puede ser entendida como la conformación de ésta sólo dentro de un patrón estructural definido y distinto de todos los demás; «ni de modo estructuralista, esto es, como inferencia a priori a partir de la categoría «relaciones de producción»; ni finalmente, como si no existieran ambigüedades y entrecruzamientos entre sistemas de clases entre sí y con tendencias de agrupamiento de otro tipo, como las etnias, las castas, las razas (color)» (Quijano, 1989: 46).

121. Guerrero, Andrés, «El proceso de identificación. Sentido común ciudadano, ventriloquia y transcritura», en Guerrero A., edit., *Etnicidades*, Quito, FLACSO, Sede Ecuador, 2000, p. 28.

rio pensarlas sí dentro de las relaciones de producción, pero no se pueden explicar únicamente en base a esa vinculación, es necesario hacer visible las complejas relaciones entre clases y otros agrupamientos sociales, y las imbricaciones de poder en el tejido complejo de la sociedad latinoamericana (Quijano, 1989: 47).

Roig en su proyecto filosófico, a partir de un ajuste y uso eurocéntrico de la categoría de «clases sociales», invisibiliza obviamente los saberes ancestrales de los pueblos indígenas y negros, sus formas y experiencias de vida, sus cruces entre contrapuestas lógicas estructurales. Roig trata de acomodar la categoría de «clases sociales» a grupos humanos, despojando sus especificidades históricas.

EL PROYECTO MODERNIDAD/COLONIALIDAD Y LA CRÍTICA A LA TEORÍA DE LA DEPENDENCIA Y A LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA HISTORIA

Las vertientes de la «teoría del imperialismo capitalista», manejaban el concepto de «imperialismo» para las relaciones de dominación entre países, asumidos por definición como naciones. El debate sobre la dependencia y la liberación se canalizó por el mismo cauce (Quijano, 2000b: 18). A la dependencia estructural se le atribuía la explicación entre países «desarrollados» y «subdesarrollados» y justamente aquí está el límite de la teoría de la dependencia y de la filosofía latinoamericana de la historia, como se irá esclareciendo en adelante.

La crítica de los teóricos de la dependencia al conocimiento generado en el centro se sustentó básicamente en que el «desarrollo» y el «subdesarrollo» no eran diferentes estadios que se sucedían linealmente en el interior de un proceso ascendente, sino más bien relaciones de explotación expresadas en el intercambio desigual, una división del trabajo injusto entre centro y periferia; por tanto, se podría afirmar, que la crítica acierta en tanto hace visible que los discursos sobre el «desarrollo» y «subdesarrollo» no son más que el producto eurocéntrico que subraya la unificación y la homogeneización de las diversas sociedades en el interior de un mismo y único esquema evolutivo de acuerdo a leyes generales (Leyva, 1995: 18). Las teorías de la modernización fueron criticadas con justeza tanto por su enorme generalidad como, sobre todo, por su falta de perspectiva histórica; sin embargo, desde el enfoque modernidad/colonialidad, los debates de la dependencia y la liberación se quedan cortos a la hora de problematizar el fenómeno complejo de la modernidad. La discusión de este nuevo proyecto modernidad/colonialidad pasa por la urgen-

cia de una descolonización del conocimiento y por tanto el concepto de dependencia histórico estructural parte de una perspectiva de conocimiento distinta y aunque no omite la cuestión del Estado-nación, implica una perspectiva global y de toda la historia del capitalismo. La teoría de la dependencia y la filosofía latinoamericana de la historia debido a esa perspectiva cognitiva eurocéntrica dejaron en la sombra algunos aspectos fundacionales del poder capitalista mundial.

La teoría de la dependencia fue ante todo una explicación del retraso o subdesarrollo de los países de la periferia capitalista con respecto a una modernidad (económica, política, etc.) supuestamente «lograda» en el centro, lo cual quiere decir que lo que no estaba en cuestión en esta postura, era la categoría de modernidad en sí, ni la idea –de clara, aunque no siempre reconocida, procedencia hegeliana– de un proceso teleológico «necesario» para producir esa modernidad. Se puede deducir, que para el proyecto dependentista y para la filosofía latinoamericana de la historia, la modernidad es la meta o el principio de valor con relación al cual se juzga el presente nacional; el socialismo en algunas versiones vendría a ser sólo medio para conseguir esa modernidad, medio que en última instancia debe ser juzgado por su efectividad pragmática en producir la modernidad. En segundo lugar, la teoría de la dependencia parece que se empeña en concebir al mercado mundial, al capitalismo internacional como factores predominantemente externos, los que explicarían la pobreza y el atraso del Tercer Mundo. En tercer lugar, se trata básicamente en ambos casos de un proyecto humanista; se pensaba que las luchas de liberación en las naciones latinoamericanas tercermundistas realizarían la «modernidad latinoamericana», la que ya no sería opresiva como la europea o norteamericana.¹²² En otras palabras, la crítica al colonialismo se entendía como una ruptura con las estructuras de opresión que habían impedido a las naciones del «Tercer Mundo» la realización del proyecto de la modernidad (Castro-Gómez, 1998b: 172). En cuarto lugar, la teoría de la dependencia y los discursos de liberación ligados a ella no lograron desarticular el ideario moderno porque no llegaron a visualizar la vinculación constitutiva entre la modernidad y la colonialidad. Justamente en adelante nos concentraremos en esta propuesta, el centro de la crítica del proyecto modernidad/colonialidad.

122. De acuerdo a las reflexiones de Quijano, los espacios ganados en las luchas de liberación, desde la revolución mexicana y en especial desde la Segunda Guerra Mundial, no fueron suficientes, ni enteramente estables, ante todo porque las luchas estuvieron regidas por una idea eurocéntrica del Estado-nación. Por lo tanto, no hay modo de negar que la colonialidad del poder es aún, a pesar de todos los cambios, elemento central de la sociedad en América Latina (Quijano, 2000a: 26).

La vinculación constitutiva entre modernidad y colonialidad

El capitalismo no es un factor externo a las sociedades «subdesarrolladas» –como pretendía la teoría de la dependencia– es constitutivo a las mismas y a toda sociedad; el capitalismo es mundial y constitutivo a la modernidad como patrón de poder, no puede existir de otro modo, pero se «desarrolla» de formas diferentes y en niveles distintos en los diferentes contextos históricos. De acuerdo a Quijano, el capitalismo se constituye como nuevo patrón de poder mundial sólo a partir de América y fue desde su inicio colonial/ moderno y eurocentrado (Quijano, 2000a: 291,292), de tal manera que si éste se vuelve poder mundial no es por sus cualidades intrínsecas como se percibe en los pensadores dependencistas, sino porque articula todas las formas históricas de trabajo y control de trabajo en América que actuaban simultánea y *heterogéneamente* alrededor del eje del capital y mercado mundial (Quijano, 2000a: 309). De ahí que el nuevo sistema llamado capitalismo no se pueda entender sólo a partir del capital-salario, sino a partir de todas las otras formas de trabajo y de control del trabajo. Este tema, el de la articulación de todas las formas históricas de control de trabajo, de sus recursos y de sus productos en torno del capital y del mercado mundial no está visible en el discurso dependencista, ni tampoco cómo se relacionan todos estos elementos entre sí, tal como lo hace visible Quijano en la década de los 90. Sólo con América pudo el capital consolidarse y tener poder mundial, deviniendo precisamente el eje alrededor del cual todas las demás formas fueron articuladas para el mercado mundial (Quijano, 2000a: 310). Desde este punto de vista, ni el sistema capitalista, ni la dependencia estructural pueden ser cabalmente entendidos –como el resultado de la configuración de un modelo hegemónico cultural de poder– sino se reflexiona desde la colonialidad.

Reflexionar desde la colonialidad implica dar cuenta de la cara oculta de la modernidad, es decir de la colonialidad de poder como un modo hegemónico de poder, así lo entienden los autores del proyecto modernidad/colonialidad (Quijano, Mignolo, Walsh, Escobar, Dussel, Castro-Gómez, Maldonado-Torres, etc.). El concepto de «colonialidad de poder» que introduce Quijano va más allá de la concepción de poder de la teoría de la dependencia; no se trata ahora de dar cuenta del poder que se establece de acuerdo al tipo de vinculación de las economías nacionales periféricas a las distintas fases del proceso capitalista con los diversos modos de dominación que éste supone, sino de un patrón de poder que se configura intrínsecamente al sistema mundo moderno/colonial y que demuestra, desde entonces, la dependencia histórico estructural (Quijano, 1999: 104). Ampliando esta idea, pensar desde la colonialidad es hacer visible la colonialidad del poder que se constituye ligado al fenómeno denominado *modernidad*. Desde este punto de vista el capitalismo

mundial se constituyó como patrón mundial de poder en su carácter colonial/moderno. Concretamente, por ejemplo, en relación al trabajo, la colonialidad del poder se manifiesta en todas las formas de trabajo no asalariadas que se articularon a partir de la emergencia de América en torno al capital-salario.¹²³ Esto quiere decir que el capitalismo como patrón de poder se ejerce globalmente en todo el planeta desde sus comienzos. Pero no existió ni existe en momento alguno de un modo históricamente homogéneo en todo el espacio mundial. De esto no se percataron los pensadores de la dependencia. Por su propio carácter el capitalismo articula múltiples espacios y tiempos o contextos que son histórica y estructuralmente desiguales y heterogéneos y configura en todos ellos un mismo y único orden mundial (Quijano, 2000b: 12,13). De la mano de Quijano se podría decir que por supuesto la teoría de la dependencia piensa la totalidad, pero entendiéndola de modo organicista o sistemático, convirtiéndola así en una perspectiva distorsionante (Quijano, 2000b: 343). El brillo de la modernidad ocultaba la colonialidad (Mignolo, 2000: 3) en los estudios sociológicos de la época y en general en todas las ciencias.

El instrumento de mayor dominación del sistema mundial capitalista a partir de América es la idea de raza como estructura biológica que diferencia a toda la población humana en inferiores y superiores. La idea de raza es el basamento y mayor instrumento de dominación del sistema mundial capitalista porque surge asociado a las respectivas capacidades de producción cultural, tanto a nivel del trabajo como intelectual en especial (Quijano, 2000b: 18). Esa clasificación de las gentes en las relaciones de dominación se articuló con el control del trabajo y con el control de la autoridad y la subjetividad. Por esta razón para Quijano existe una clara relación entre la constitución de la epistemología localizada de occidente, la idea de «raza» y la historia del capitalismo. La colonialidad del poder hace entonces referencia a las relaciones de poder constitutivas de la modernidad misma, a los patrones de poder establecidos en la colonia basados en una jerarquía racial y en la formación y distribución de identidades sociales (blancos, mestizos), borrando las diferencias históricas de pueblos y nacionalidades a partir de las identidades comunes y negativas de «indios y negros» y a su vez promoviendo una subordinación letrada de estas últimas como gente que no piensa. Desde este punto de vista el colonialismo

123. Desde un punto de vista eurocéntrico, reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente, son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza del trabajo. Son pre-capital. Sin embargo, desde las reflexiones de Quijano, ellas no emergieron como una secuencia histórica unilineal; ninguna de ellas fue extensión de antiguas formas pre-capitalistas, ni fueron incompatibles con el capital. Todo lo contrario, éstas fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo (Quijano, 2000: 309).

fue el escenario y el marco que permitió la constitución de la idea de raza como el instrumento universal de clasificación social básica de toda la población mundial. Contrariamente a lo que pensaría Roig, cuando se conformaron los países independientes en América Latina, la relación colonial de dominación entre razas en muchos casos se hizo mucho más fuerte y activa en la configuración del poder de los Estados nacionales, de tal manera que se rearticuló a escala global. De esas distintas rearticulaciones de dominación colonial de la modernidad es de lo que da cuenta el concepto de colonialidad del poder. La colonialidad del poder de la modernidad instaló una diferencia que no es simplemente étnica y racial –como podría quizá pensar Roig con respecto a la etapa colonial– sino colonial y epistémica, una diferencia que ha sido una constante en los países andinos y que se va rearticulando en el establecimiento de los Estados nacionales.¹²⁴ La colonialidad del poder fue determinante en el proceso de eurocentramiento del poder capitalismo mundial.

En efecto, el capitalismo –un patrón de dominación-explotación-conflicto articulado en torno al eje capital-trabajo mercantilizado, pero que integra todas las otras formas históricamente conocidas de trabajo– se constituyó con América, desde hace 500 años, como estructura mundial de poder; se «desarrolló» desintegrando todas las configuraciones de poder previas absorbiendo y redefiniendo aquellos elementos y fragmentos estructurales que fueran útiles y necesarios, e imponiéndose exitosamente sobre todos los posible patrones alternativos (Quijano, 2000b: 12).

Desde el punto de vista del proyecto modernidad/colonialidad lo que se desarrolla no es un país como pensaría el debate dependientista –una jurisdicción estatal sobre un territorio y sus habitantes– sino un patrón de poder. Lo que se desarrolla es el patrón vigente, el capitalismo o la sociedad capitalista. En otros términos, ese patrón de poder vigente que es mundial se «desarrolla» de formas diferentes y en niveles distintos en diferentes espacios –tiempos o contextos históricos. Esto quiere decir, de acuerdo a las reflexiones de Quijano, que tales espacios– tiempos se diferencian por el modo y el nivel de ese patrón de poder (Quijano, 2000b: 13). Justamente el concepto de heterogeneidad histórico-estructural da razón de la articulación de esos múltiples espacios y tiempos en un único orden mundial.

En la terminología convencional del debate sobre «el desarrollo-subdesarrollo», en el mundo capitalista actual algunos de tales espacios tiempos

124. Catherine Walsh, «Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad», ponencia presentada en Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombiano. *Visualizando nuevas identidades, territorios y conocimientos*, Popayán, 2004.

son reconocidos como *desarrollados*, otros en cambio son reconocidos como *subdesarrollados*. En consecuencia, como lo afirma Quijano, lo que está en debate acerca del «desarrollo» del capitalismo son dos puntos importantes. En primer lugar, se trata de las condiciones y determinaciones históricas que explican la tan diferente trayectoria del patrón de poder capitalista en las regiones y países del mundo. En segundo lugar, si todavía es realista para los latinoamericanos optar el «desarrollo» capitalista en nuestros países. En otras palabras, si todavía es razonable llevar a la práctica aquellas condiciones históricas que lo hicieron posible en otras áreas, dadas sus actuales características (Quijano, 2000b: 13).

En relación con el segundo punto en debate que advierte Quijano, se puede determinar algunos puntos claves en referencia a la teoría de la dependencia. Los teóricos de la dependencia enfocaron el concepto de desarrollo, como se ha expuesto, en vinculación al estado nacional; es decir no se percataron que lo que se desarrolla es un patrón de poder, y no un país. La crítica a la teoría de la modernización y al cepalismo consistió básicamente en demostrar que la industrialización no es el motor del progreso en las sociedades latinoamericanas. Si el desarrollo se entiende por el crecimiento de la economía y de la riqueza de los países menos desarrollados para que se puedan acercar a niveles propios de los países desarrollados, los dependentistas demostraron como dicha meta ha sido un espejismo, en tanto ha significado el aumento de la desigualdad económica entre países ricos y pobres y la represión del Estado a la actividad política en medio de las dictaduras militares de los años 60 y 70. Por esta razón Cardoso intentó formular «otro estilo de desarrollo» y se pronuncia de la siguiente manera: «vías no contradictorias hacia el desarrollo, como las sostenidas por los proponentes de un «nuevo orden económico internacional» y un estilo de desarrollo basado en el esfuerzo propio, igualitario, y no deslumbrado por el desarrollo tecnológico, además de respetuoso de los límites ecológicos».¹²⁵

Como se puede apreciar parece que Cardoso entiende el «otro estilo desarrollo» en vinculación a una evolución de justicia social, al empoderamiento de la sociedad y a la garantía de una mejor calidad de vida de un determinado país. Desde este punto de vista, la teoría de la dependencia considera que es realista optar por el desarrollo nacional e independiente en nuestras sociedades latinoamericanas; el crecimiento de la economía debe garantizarle a la población una mejor calidad de vida y posibilidades de una democratización social. Sin embargo hoy en día resulta sencillo comprobar que el bienestar de la población no depende tanto de la cantidad de riqueza, sino quizá de

125. Fernando H. Cardoso, «La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea del desarrollo», en *Revista de la CEPAL*, segundo semestre, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 1977, p. 37.

su debida distribución. Quizá hoy no debemos buscar modelos alternativos de «desarrollo» como pretenden ciertos teóricos de la dependencia porque ello implica seguir atendiendo las exigencias de acumulación de capital; quizá debamos más bien crear alternativas al desarrollo mismo. En la postura dependientista se sigue pensando de todos modos que los países «desarrollados» están de algún modo adelante y los otros países, que no son simétricos con esta posición, son automáticamente definidos como «retrasados» o «subdesarrollados». Entonces la teoría de la dependencia sigue articulando a la historia con una linealidad, ésta tiene un sentido, una dirección. Si se concibe a la historia en un tiempo lineal se asume entonces la cultura occidental como única. En este sentido los teóricos de la dependencia mantienen una posición monocultural y por supuesto tal postura descalifica automáticamente cualquier conocimiento que pueda provenir de distintas locaciones y temporalidades que no se ajuste necesariamente a la linealidad de la cultura occidental.

Para el sociólogo portugués De Sousa Santos, la monocultura del tiempo lineal tiene dos implicaciones terribles para nuestras sociedades latinoamericanas. La primera implicación es que los países que no son simétricos, aquellos que son considerados «subdesarrollados», no tienen la posibilidad de autonombrarse porque la teoría ya los nombró desde el inicio. Esta implicación epistemológica supone otra de orden político: que los pueblos «subdesarrollados» no tienen posibilidad de pensar características suyas, si no es dentro del canon que se llama «país desarrollado». Impedir pensar que los países «subdesarrollados» puedan ser más «desarrollados» en algunos aspectos es devastador para la autoestima de nuestros pueblos. De Sousa Santos propone contraponer a la monocultura del tiempo lineal una «ecología de temporalidades».¹²⁶ Se trata de crear una racionalidad que trabaje con distintos tiempos y con distintas concepciones del tiempo, lo que Quijano entiende por heterogeneidad estructural, donde se pueden crear las condiciones para modelos de desarrollo contextualizados, y que puedan ser formas alternativas al desarrollo mismo. La propuesta de De Sousa pretende una revalorización de lo local, desglobalizarlo en relación con la globalización neoliberal (que lo globaliza decodificándolo como local) y transformarlo en semilla de una globalización alternativa o contrahegemónica. Para el autor portugués, las luchas actuales que se presentan en el Foro Mundial son muy localizadas, pero intentan articularse en un cuadro más amplio de lucha general contra la globalización neoliberal (De Sousa Santos en García y Chavarría, 2004: 103).

126. De Sousa Santos, en Fernando García y Miguel Chavarría, «Otra globalización es posible. Diálogo con Boaventura de De Sousa Santos», en *Iconos*, No. 19, *Revista de Ciencias Sociales*, Quito, FLACSO, Sede Ecuador, 2004, p. 102.

La estructuración del poder en el desarrollo del capitalismo

Ahora ya se puede apreciar las diferentes concepciones en cuanto a la estructuración del poder mundial en las reflexiones de De Sousa Santos y Quijano, por un lado, y las de los teóricos de la dependencia, por otro. Una concepción global del desarrollo del capitalismo permite concebir al imperialismo también como un proceso global y no como una etapa superior del capitalismo –como han sostenido los teóricos de la dependencia– sino como una condición de su desarrollo.¹²⁷ El concepto de imperialismo en la teoría de la dependencia implica unas relaciones de poder o de dominación entre países o naciones; es decir el poder se lo concibe como dominio nacional sobre otros territorios nacionales. Esto quiere decir que los teóricos de la dependencia percibían el escenario mundial de manera bipolar, de alguna manera una consecuencia inevitable del conflicto ideológico durante los años de Guerra Fría: de un lado, el bloque socialista cuyos intereses eran comunes con los de las naciones colonizadas y en proceso de liberación nacional; y de otro lado, la representación más genuina de los intereses imperialistas encabezada por EUA.

Desde la perspectiva del proyecto modernidad/colonialidad, el imperialismo es una categoría que abarca un amplio horizonte histórico (Coronil, 2002: 10). Coronil, en la misma línea de reflexión de los dos otros autores, propone entonces una concepción amplia del imperialismo, distinguiendo tres de sus modalidades: colonial, nacional, y global. El concepto actual de imperialismo global permite una redefinición del estado y sus relaciones con el mercado global. En el imperialismo global, el rol de los estados cambia, éstos no se debilitan; los estados en tanto unidades geopolíticas se definen por procesos que integran lo político-territorial con lo económico-global, es decir, «el poder social es ejercido a través de estados y unidades económicas en un mercado globalizado que es cada vez más flexible en cuanto a sus formas de territorialidad» (Coronil, 2002: 11). Por lo tanto, lo importante es entender a grandes trazos que en el imperialismo colonial el dominio de un imperio sobre sus colonias se fundamenta básicamente por medios políticos; en el imperialismo nacional, el control de una nación sobre naciones independientes se caracteriza por medios predominantemente económicos a través de la mediación del Estado; el predominio de los estados hace que la territorialidad sea un fundamento definitorio de unidades geopolíticas básicas. En cambio, «en el imperialismo global el predominio del mercado global –mediado por instituciones estatales y transnacionales, incluyendo a empresas económicas, organizacio-

127. Fernando Coronil, «¿Globalización liberal o imperialismo global? El presente y sus diferencias», documento presentado en el Doctorado en Estudios latinoamericanos, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2002, p. 11.

nes no gubernamentales y comunidades de expertos— hace que la territorialidad exprese más bien la cambiante estructura del mercado a nivel mundial» (Coronil, 2002: 9,11). Desde este punto de vista, en un contexto histórico enteramente cambiado, la indagación del desarrollo del capitalismo debe realizarse con otros supuestos de los de la teoría de la dependencia.

Los teóricos de la dependencia y los de la liberación fueron ciegos frente al dominio de la colonialidad. Toda posible democratización por reducida que fuese, implicaba una descolonización de las relaciones de poder; esto es especialmente la erradicación de la idea de «raza» como mecanismo básico y universal de clasificación social. De ahí que los teóricos de la dependencia no alcanzaran a comprender que el Estado latinoamericano y de manera especial en los países andinos se conformó y sigue conformado por el poder de una «raza», y no por el conjunto de la población; de tal manera que el proceso del Estado nación en los países andinos no alcanzó a consolidarse. En consecuencia no fue ni ha sido nunca enteramente nacional. De acuerdo a Quijano la nacionalidad de la sociedad implica un espacio significativo, real o simbólico, donde todos los sectores de la sociedad tengan algo en común. La identidad nacional implica, en todo Estado nacional moderno, la democratización de las relaciones sociales y políticas, así se expresa como forma de poder (Quijano, 2000b: 24) y esa ha sido la experiencia histórica de muchos países europeos. Esta identidad nacional nunca llegó a consolidarse en nuestras sociedades andinas. Justamente de esto no se percató el debate de la dependencia.

La colonialidad del poder sigue vigente en las condiciones actuales de «globalización»; se trata de reconfiguración del poder capitalista y el dominio de acumulación especulativa en ese proceso (Quijano, 2000b: 26). La combinación de estos dos rasgos de la llamada «globalización» implica, en la discusión aquí planteada, la presión por una desdemocratización y, por lo tanto, una desnacionalización de la sociedad y del Estado en todos los países en el que el proceso de Estado-nación no pudo consolidarse debido a la colonialidad del poder. Es por eso que Quijano opina que la posibilidad del desarrollo del capitalismo en todos esos países o regiones es crecientemente recortada y hasta anulada en el proceso actual. Esto quiere decir que el capitalismo mundial o el imperialismo global necesita hoy más que antes del Estado, pero lo quiere lo menos democrático y nacional posible: «Las tendencias a una continua reconcentración del poder, de los recursos y del Estado así lo exigen, puesto que toda democratización del control de recursos y de la autoridad pública, por limitada que pudiera ser, implica necesariamente una tendencia a su desconcentración y redistribución» (Quijano, 2000b: 27).

Entonces, la sociedad capitalista o el poder capitalista en nuestros países sólo tiene posibilidad de desarrollo como una incesante concentración de poder, de desdemocratización de las relaciones sociales y de polarización so-

cial; de tal manera que ese camino no puede ser el deseado por los pueblos de América Latina, por todos aquellos que han sufrido la explotación, la discriminación y la dominación. También Albán –vinculado al proyecto modernidad/colonialidad– en la misma línea de Quijano expresa que «pensar en concluir la modernidad, como pretende Habermas, puede ser, para nuestras sociedades una quimera» (Albán, 2005: 45). Avanzar en un modelo de desarrollo agresivo en que se identifica modernidad con el progreso, y ambos con el desarrollo entendido como maximación del crecimiento económico, significa quizá pretender negar cualquier otra acción que puede ser pensada desde nuestra propia existencia y experiencia. También Boff opina que la concepción del mundo indiscutible y que hoy ha entrado en crisis es que todo debe girar alrededor de la idea de progreso. De acuerdo a Boff, el capitalismo contemporáneo del progreso se mueve entre dos infinitos: el infinito de los recursos de la tierra y el infinito del futuro. Una conciencia de crisis reconoce que estos dos infinitos son ilusorios: los recursos tienen límites puesto que no todos son renovables y que el crecimiento indefinido hasta el futuro es imposible, porque no se puede universalizar el modelo de crecimiento para todos y para siempre.¹²⁸

Finalmente cabe señalar que en la misma línea de la reflexión de todos estos intelectuales comprometidos con nuestras sociedades, Coronil y Mignolo advierten los peligros del discurso celebratorio de la globalización neoliberal. Se trata del discurso «globocéntrico» que propone la disolución de las fronteras del capital y que celebra las borraduras de las diferencias geopolíticas y las transforma en diferencias sociales (Coronil, 2002: 14; Mignolo, 2002: 238, 239). Las diferencias sociales, de acuerdo a estos autores, son por el contrario la rearticulación de las diferencias geopolíticas. No se trata de que las diferencias geopolíticas tiendan a desaparecer en el nuevo orden del capitalismo, sino de su rearticulación en una nueva etapa del capital.

El globo es el lugar que subsume «Europa y sus otros», de tal manera que la representación dominante que asume el globo o imperialismo global es de un solo mundo. Sus discursos evocan la imagen de un proceso difuso disperso por todo el mundo, sin agentes imperiales y poblaciones sometidas (Coronil, 2002: 14; Mignolo, 2002: 239). En ese esquema, la construcción de identidades colectivas viene determinada por patrones de inclusión diferencial en el mercado globalizado. Se forma a sujetos para el mundo unido por un mercado globalizado. Pero lo que no visibiliza un discurso despolitizado es que la construcción de identidades viene determinada fundamentalmente en el mercado globalizado por la inclusión diferencial. Las diferencias son concebidas no ya como el resultado de un proyecto político, sino como un efecto económico de la actividad de los individuos, lo cual hace que la subalternidad pre-

128. Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 1997, p. 14.

domine sobre la alteridad como el modo dominante de representar a las diferencias entre los sujetos sociales (Coronil, 2002: 15). La reconversión de la alteridad en subalteridad no implica el abandono del eurocentrismo, significa simplemente la rearticulación de la colonialidad del poder, la rearticulación de una nueva etapa de la historia del capital, reconvertido en el mercado sin fronteras, liberado de uno de sus potenciales enemigos, el Estado socialista (Mignolo, 2002: 239). Por eso Coronil expresa que «bajo el predominio de la subalteridad, la alteridad queda sumergida pero no inactiva, como un palimpsesto, matizando los discursos de la subalteridad y aflorando como tal en grietas del orden global, como saqueos y motines, o a través de movimientos étnicos y nuevos racismos y fundamentalismos» (Coronil, 2002: 14).

El «globo» aparece ahora reencarnado con más fuerza que nunca en opacos conglomerados transnacionales que concentran en pocas manos un gigantesco poder económico en complicidad con los estados metropolitanos. En definitiva, dos procesos están cambiando los vértices del poder imperial, desde un lugar central en «Europa» o «el «Occidente» a una posición menos identificable en el «globo». Un proceso se refiere a que el imperialismo global ha homogeneizado y ha hecho abstractas diversas formas de «riqueza», incluyendo la naturaleza, la que se ha convertido para muchas naciones en una ventaja competitiva; por otro lado, el otro proceso se refiere a que la desterritorialización de «Europa» o el «Occidente» ha llevado a su reterritorialización menos visible en la figura del mundo o del globo, la que esconde las socialmente concentradas pero más geográficamente difusas redes transnacionales financieras y políticas que integran las elites metropolitanas y periféricas. Estos dos procesos están vinculados a transformaciones culturales y políticas que articulan y representan las relaciones entre diferentes culturas, mercados naciones y poblaciones. Por tanto, Coronil piensa que el poder del imperialismo global o del globocentrismo consiste justamente en ocultar la naturaleza relacional de las representaciones colectivas sociales y su génesis en relaciones de poder asimétricas, en ocultar su origen en la desigualdad, de borrar sus conexiones históricas, y de esa manera presentar, como atributos de individuos aislados y separados, lo que en efecto es el resultado de la mutua conformación de entidades históricamente interrelacionadas.¹²⁹ Además el imperialismo global se refiere a prácticas de representación implicadas en el sometimiento de poblaciones no occidentales, pero su sometimiento a poblaciones aparece como un efecto del mercado, en vez de cómo un proyecto político occidental deliberado (Coronil, 2000: 146).

129. Fernando Coronil, «Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo», en E. Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, UNESCO, 2000, p. 145.

Desde el proyecto modernidad/colonialidad es importante entonces a partir del aporte de Coronil insistir, en primer lugar, en la validez de no pretender dejar de enunciar el «globocentrismo», enfatizando que es preciso hacer una crítica para así llegar a desmontar los discursos y conocimientos a través de los cuales se ejerce el poder y se establecen diferencias en un mundo globalizado y dominado por nuevas fuerzas de poder. En segundo lugar, es necesario precisar los olvidos en que incurrían aquellos discursos despolitizados acerca de las consecuencias del mercado en la constitución de un nuevo orden mundial y local; de lo contrario toda acción política pierde su base real y se llega a aceptar como admisible el sistema político económico neoliberal.¹³⁰ En tercer lugar, es importante retomar una perspectiva crítica como lo hizo en su momento la teoría de la dependencia y el pensamiento filosófico de Roig, pero esta vez desde una visión más histórica, cuya propuesta descansa en la relación modernidad/colonialidad y los patrones de poder que ésta relación ha construido y sigue construyendo en el desarrollo del capitalismo actual. No se busca reasumir los preceptos de la teoría de la dependencia, sino más bien evidenciar la importancia de la *historia y lugar*. Se pretende pensar sí desde América Latina como lo han hecho las propuestas liberacionistas –pero no sobre la base de una recepción conceptual eurocéntrica– sino a partir de las perspectivas que han sido invisibilizadas y subalternizadas porque emergen de historias, memorias y experiencias coloniales, las que se (re)construyen en distintas maneras dentro de la colonialidad del presente (Walsh, 2005: 19). Por último quisiéramos terminar con ciertos interrogantes que navegan en el trasfondo de este capítulo. Si la promesa moderna del desarrollo se nos convirtió en un estruendoso fracaso, cuáles son las alternativas posibles y reales de nuestra existencia, de nuestras sociedades diversas, plurales y heterogéneas? ¿Cómo articular un nuevo discurso crítico en tiempos de globalización? ¿Es posible plantearse la defensa del lugar como proyecto político y teórico y ecológico? Esta última es la propuesta de Arturo Escobar y la que asumen algunos intelectuales del proyecto modernidad/colonialidad, como se verá en el capítulo siguiente.

130. Es problemático admitir sin más que las condiciones del capitalismo actual en su fase de globalización son una «condición» de nuestra existencia individual y colectiva. Este es el riesgo de las vertientes posmodernas (Albán, 2005: 57).

Capítulo III

La interculturalidad y el «más allá de la modernidad»

INTRODUCCIÓN. LA PREGUNTA POR LA INTERCULTURALIDAD

La pregunta acerca de la interculturalidad ha sido el hilo conductor de trasfondo a lo largo de este trabajo. ¿Por qué? Los dos primeros capítulos han llegado a algunas conclusiones importantes. En primer lugar, el proyecto modernidad/colonialidad pone en cuestión la postulación del conocimiento científico como única forma válida de producir verdades sobre el mundo, ocultando e invisibilizando otras formas de reproducir verdades y otros sujetos que producen «otros» conocimientos. El discurso latinoamericano de la década de los 70 no hace visible el lugar de enunciación del conocimiento, de tal manera que considera que el conocimiento es universal y, en esa medida, se vuelve ciego ante la producción de otras formas de producir verdades. En segundo lugar, la propuesta del proyecto modernidad/colonialidad de descolonizar los patrones de poder y saber apunta directamente al proyecto de la modernidad, cuyas raíces se encuentran en el horizonte largo de la colonialidad. En este aspecto el proyecto latinoamericano de los años 70, concretamente la teoría de la dependencia y la filosofía latinoamericana de la historia, tampoco logra vislumbrar la colonialidad como constitutiva a la modernidad. En tercer lugar, el proyecto modernidad/colonialidad se presenta como un «paradigma otro» (Mignolo, 2003: 27), tomando así distancia del proyecto latinoamericano de la década de los 70 que se incrusta en el proyecto de la epistemología moderna. Entonces un enfoque intercultural, concretamente en el contexto andino, combate decididamente la pretensión universalista y absolutista del conocimiento occidental, puesto que se busca descolonizar el saber y prácticas culturales dominantes en afán de su transformación, y a su vez implica la construcción de modos «otros» de poder, saber y ser, como proyecto decolonial. La interculturalidad entendida así implica una práctica política, cultural, y un giro epistémico. Se abordará más adelante esta forma de entender la interculturalidad.

¿En qué sentido se puede entender al proyecto modernidad/colonialidad como «un paradigma otro»? Tal como se ha analizado en este trabajo se puede determinar que el programa de investigación modernidad/colonialidad

emerge como heredero de la tradición latinoamericana de los años 70. Escobar considera que la principal fuerza orientadora de este proyecto contemporáneo fueron los discursos latinoamericanos de carácter liberacionista en tanto son también una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, que incluye el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos.¹³¹ Especialmente la teoría de la dependencia ha contribuido de la forma más original al pensamiento crítico en el siglo XX (con todos los condicionales que puedan aplicarse a tal originalidad), de tal manera que el proyecto modernidad/colonialidad se presenta orientado por pensamiento latinoamericano de esa década (Escobar, 2005: 64). Los capítulos anteriores dejaron claro que la trayectoria crítica del pensamiento latinoamericano de los años 60 y 70 –la teoría de la dependencia y filosofía latinoamericana– se enfocó en construir unas ciencias sociales críticas y propias, una filosofía latinoamericana desde los propios contextos, impulsando así una praxis y un pensamiento de América Latina desde adentro y también un diálogo entre las regiones del sur;¹³² sin embargo como los anteriores capítulos han concluido y también como lo argumenta Walsh, su producción teórica permaneció dentro del relato de la modernidad, «su locus central de atención fue enfocado en la economía como el lugar de la dominación, pasando por alto otras esferas, particularmente la de raza como base tanto de clasificación social como del Estado-nación» (Walsh, 2006b). El proyecto contemporáneo descolonizador toma por estas razones distancia del proyecto latinoamericano de la dependencia y de la filosofía latinoamericana de la historia; antes que un paradigma «desde Latinoamérica»,¹³³ pretende proyectarse como un «paradigma otro», es decir no se encuadra en una historia lineal de paradigmas o epistemes. Esto por supuesto significa no integrarse en la historia del pensamiento mo-

131. El grupo modernidad/colonialidad se ha inspirado en un amplio número de fuentes, desde la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la filosofía latinoamericana; los debates en la filosofía y la ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de liberación y ciencia social autónoma (Enrique Dussel, Orlando Fals Borda y Darcy Ribeiro) hasta los debates en Latinoamérica sobre modernidad y posmodernidad de los 80, seguidos por discusiones sobre hibridación en antropología, comunicación y estudios culturales en los 90; y en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos. También el proyecto modernidad/colonialidad se ha inspirado en fuentes como las teorías europeas y norteamericanas críticas de la modernidad, el grupo sur asiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría poscolonial y la filosofía africana (Escobar, 2005: 64).

132. Catherine Walsh, «(De)colonialidad e interculturalidad epistémica: Política, ciencia y sociedad de otro modo», en Ponencia presentada en el Seminario Internacional «La Investigación de las Ciencias Sociales y la Constitución de Ciudadanías», Bogotá Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, 10 de noviembre, 2006b.

133. La tradición latinoamericana de la década de los 70 en sus etapas lúcidas y críticas se ha presentado como un nuevo paradigma, cuyas propuestas se ubicaron afines al relato marxista, tal como se ha reflexionado en el segundo capítulo.

dermo. El actual proyecto modernidad/colonialidad debe comprenderse como una manera diferente del pensamiento en contravía de las grandes narrativas modernistas (la cristiandad, el liberalismo y el marxismo), sus interrogantes se ubican en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento abriendo así la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos (Escobar, 2005: 65). Es por esta razón que Mignolo ha argumentado que el proyecto modernidad / colonialidad es «un paradigma otro», es decir el trabajo de los integrantes de este grupo de pensadores no sólo podría ser de interés para el mundo de las ciencias sociales y humanas en cuanto constituye una novedosa perspectiva, sino que lo que se busca es intervenir decididamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otros espacios para la producción de conocimientos; es decir se trata de una forma distinta de pensamiento, la posibilidad de hablar sobre «mundos y conocimientos de otro modo» (Escobar, 2005: 64). Desde esta perspectiva, el propio proyecto modernidad / colonialidad se constituye como una propuesta intercultural crítica a las ciencias sociales modernas. Cabe señalar que el proyecto modernidad / colonialidad se considera un ejemplo claro de pensamiento compartido y, en esa medida, también intercultural: «un pensamiento y en diálogo con los movimientos sociales y sus intelectuales-activistas, y con otros en el proyecto acerca de conceptos claves que podrían contribuir a una comprensión profunda de las complejidades y posibilidades de la descolonización».¹³⁴ De acuerdo a la reflexión de Walsh en conexión con Lander y De Sousa Santos, actualmente en la región se evidencia un regreso a los paradigmas liberales del siglo XIX, «incluyendo a las metanarrativas universales de la modernidad y progreso y una posición entre los científicos sociales de no involucrarse». Se evidencia también la instalación de una nueva racionalidad científica que niega el carácter racional a toda forma de conocimiento que no se inscriba en sus principios y reglas metodológicas (Walsh, 2006b). Por esta razón Walsh argumenta que la interculturalidad no descansa simplemente en abrir, impensar o reestructurar las ciencias sociales como sugiere la publicación del Informe de la Comisión Gulbenkian en 1996,¹³⁵ sino «más bien en poner en cuestión las bases mismas (modernas/coloniales) de ellas», poniendo así en entredicho la supuesta universa-

134. Catherine Walsh, «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento <otro> desde la diferencia colonial», manuscrito no publicado, 2007b.

135. El informe Gulbenkian criticó la miopía de las disciplinas modernas, divididas e incommunicadas, como también la división geopolítica donde el llamado Primer Mundo es visto como productor de teoría universalmente válida, dejando así relegado el Tercer Mundo como objeto de estudio y receptor de teorías producidas en el lugar dominante. La sugerencia del informe es de abrir las ciencias sociales hacia el diálogo interdisciplinario y los estudios culturales, y de la necesidad de descolonizar la relación jerárquica entre los sujetos y los objetos del estudio académico, de cuestionar no solo las perspectivas y los contextos de estudio sino las metodologías mismas (Walsh *et al.*, 2002: 10).

lidad de las ciencias sociales y las pretensiones coloniales e imperiales del saber que se constituye universal. Para Walsh no se trata –como se podría interpretar el informe Gulbenkein– solamente de indagar las posibilidades de descolonizar la producción del conocimiento, de encontrar las maneras como la episteme moderna puede ser enriquecida por conocimientos subalternizados para su transformación, esta lucha sería sí un nuevo relacionar útil entre conocimientos; se trata de ir más allá de esta forma de lucha de la descolonización, hacia lo que Walsh entiende por decolonialidad, camino que permite hablar de una necesaria descolonización epistémica. La noción decolonialidad implica la reconstrucción radical de seres, del poder y del saber, es decir apunta hacia la creación o la construcción de mundos «otros» (Walsh, 2005: 24).

Esta es justamente una de las posturas de la posición intercultural del proyecto modernidad/colonialidad. Por supuesto este posicionamiento del proyecto lleva a resultados diferentes. Se trata de refutar los conceptos de racionalidad que rige el llamado conocimiento experto,¹³⁶ se busca refutar los supuestos que localizan a la academia como el único lugar de producción de conocimiento, de tal manera que se niega y se desacredita las prácticas, agentes y saberes que no caben en la racionalidad aceptada y dominante (Walsh, 2006b). Tal como lo reflexiona Walsh, no se busca descartar por completo tal racionalidad, sino de un proceso de construcción hacia un sistema «otro» de conocimientos que dispute la pretensión colonial e imperialista del conocimiento y su posicionamiento como único; un sistema «otro» de conocimiento, cuya base se fundamente en la (de)colonialidad del poder, saber y ser¹³⁷ (Walsh, 2006b). ¿Qué conlleva la (de)colonialidad¹³⁸ desde la reflexión de Walsh? Se hará un intento de dar respuesta a este interrogante en la última sección del capítulo.

136. Walsh en concordancia con Mignolo opina que el conocimiento «experto» sirve como base no sólo a la epistemología y a la ciencia, sino también a la filosofía económica-política, incluyendo los conceptos tales como «democracia», «libertad» y su conexión con los de «desarrollo», «progreso», «crecimiento económico», todos ellos ligados al mercado (Walsh, 2006b).

137. Escobar aclara de la siguiente manera lo que entiende por colonialidad del ser a partir de la reflexión de Maldonado-Torres: «La colonialidad del ser apunta hacia «el exceso ontológico» que ocurre cuando seres particulares imponen sobre otros y, más allá de esto, la efectividad potencial o actual de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro» (Escobar, 2005: 73). La colonialidad de ser se refiere entonces a la subalternización de la propia existencia.

138. El término decolonialidad y su distinción con descolonización fue introducido por Catherine Walsh en la reunión «Teoría crítica y descolonización» de Duke University en mayo del 2004. Este término es fruto de la discusión y diálogo en otro seminario en Barbados con dos pensadores más que están vinculados al proyecto modernidad/colonialidad, Edizon León y Nelson Maldonado. No obstante, Walsh afirma que la noción de de-colonialidad hasta el momento no ha formado parte del proyecto modernidad/colonialidad. El término «decolonialidad no es algo necesariamente distinto de la descolonización; más bien, representa una

De Sousa Santos en un estudio relativamente reciente hace hincapié justamente en superar los preceptos eurocéntricos, nortecéntricos y occidente-céntricos de las ciencias sociales. Las ciencias sociales que heredamos –las disciplinas, las metodologías, las teorías y los conceptos– no dan cuenta de nuestro tiempo adecuadamente y, por eso, ya no se confía en ellas como orientadoras en el proceso de transformación social en curso. «El florecimiento de las ciencias sociales parece suceder a la par de su irrelevancia» (De Sousa Santos, 2003: 17). De acuerdo al autor nuestra contemporaneidad es un tiempo en que lo nuevo y lo viejo se mezclan según criterios inestables, poco codificados y difíciles de conocer. Por eso argumenta De Sousa Santos que la intensidad y la dirección de la transformación social son difíciles de discernir. Esta dificultad se refleja en una asimetría intrigante. Las ciencias sociales se han concentrado en áreas y procesos de la acción social para las cuales se dispone de una amplia gama de teorías y análisis, de tal manera que constituyen la parte sobreteorizada. Hay, por el contrario, áreas y procesos de la acción social a los que las ciencias sociales no toman en cuenta, ya sea porque las consideran irrelevantes, despreciables, marginales, de tal manera que son silenciadas porque no corresponden a lo que en el momento es consonante con las monoculturas del saber y con la práctica dominante. De Sousa Santos considera que es precisamente en esos espacios subteorizados de la realidad social donde lo nuevo y lo viejo se combinan y en donde se debe buscar los principios de igualdad y de reconocimiento de la diferencia. Esta necesidad de superar los preconceptos modernos de las ciencias sociales a partir de la realidad subteorizada permitirá revelar en toda su extensión la colonialidad del poder y del saber (De Sousa Santos, 2003: 17,18). El proyecto modernidad/colonialidad a partir de la colonialidad del poder y del saber enfrenta entonces preceptos profundamente implantados en las ciencias sociales¹³⁹ y justamente esta es razón por la cual se evidencia las dificultades que tienen los científicos sociales en comprender al proyecto y especialmente a las propuestas «otras» desde la diferencia colonial, puesto que éstas apuestan por nuevas formas de combinar conocimientos y mundos.

El proyecto modernidad/colonialidad implica por tanto una transformación epistémica en perspectiva. Este giro epistémico se revela especial-

estrategia que va más allá de la transformación –lo que implica dejar de ser colonizado– apuntando la construcción o la creación por medio de la teoría «otra» que producen los grupos subalternos en su praxis política» (Walsh, 2005: 24).

139. De acuerdo a De Sousa Santos la idea de colonialidad de poder de Quijano podría contribuir a una nueva teoría social no nortecéntrica, cuyos objetivos principales sean la ampliación del presente, de modo que de cabida a muchas experiencias sociales que son silenciadas y que además encoja el futuro de modo que la exaltación del progreso sea substituida por la búsqueda de alternativas a la vez utópicas y realistas (De Sousa Santos, 2003: 18).

mente al hablar de la diferencia colonial, en que se resalta la dimensión del poder que a menudo no aparece en las discusiones relativas a la diferencia cultural. Walsh al respecto habla de la «interculturalidad epistémica», entendida ésta a la vez como una práctica política y como una contrarespuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento. Se trata de un posicionamiento desde la diferencia colonial hacia configuraciones conceptuales que denotan otras formas de pensar, las necesarias para construir un mundo más justo (Walsh, 2007a). En este sentido la interculturalidad implica además un proyecto ético en construcción y perspectiva.

La posición de De Sousa Santos y la de Walsh en vinculación al programa modernidad/colonialidad son similares respecto al proyecto de la modernidad; para los dos pensadores, y en general para los miembros de este proyecto descolonizador, la perspectiva de la modernidad es limitada y agotada en su pretendida universalidad. Esto implica que las alternativas a la modernidad son una posibilidad histórica abierta. Escobar en la misma línea de reflexión, afirma que sí es posible imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad, y esbozar no una totalidad diferente hacia diferentes diseños globales, sino una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad política enriquecida. Para Escobar esta es justamente la posibilidad que vislumbran los miembros del proyecto modernidad/colonialidad, es decir «en la problematización a través de los lentes de la colonialidad cuestionan los orígenes espaciales y temporales de la modernidad, desatando así el potencial radical para pensar desde la diferencia colonial y hacia la construcción de mundos locales y regionales alternativos» (Escobar, 2005: 70,71). Esto quiere decir que el proyecto es intercultural en tanto vislumbra en la diferencia colonial el punto de anclaje para la construcción teórica y práctica política. En otras palabras no se pretende reducir las prácticas sociales a una manifestación de la experiencia y voluntad europeas, sino de construir nuevos espacios desde la diferencia colonial, desde otras historias y otras experiencias de vida que han sido subalternizadas por particulares diseños globales –la modernidad eurocentrada– una historia particular de poder.

Si este proyecto modernidad/colonialidad trata de contribuir a la configuración de otros espacios de reflexión tal como se ha expuesto, entonces la interculturalidad sugiere Walsh, presenta tres razones principales de su necesidad en cuanto a un nuevo pensamiento crítico. En primer lugar porque está concebido y pensado desde la experiencia vivida de la colonialidad; en segundo lugar, porque refleja un pensamiento no basado en los legados eurocéntricos o de la modernidad; y en tercer lugar, porque tiene su origen en el sur, de tal manera que se pronuncia contra la geopolítica dominante del conociemien-

to que ha tenido su centro en el norte global (Walsh, 2005: 25). Walsh problematiza el concepto de «exterioridad» para entender la interculturalidad.¹⁴⁰ ¿se debe dejar abierta la posibilidad del sentido de «la exterioridad»¹⁴¹ –pregunta Escobar– para proponer la interculturalidad? Si hay esa posibilidad entonces, desde la postura de Escobar, la «diferencia cultural» es un espacio epistemológico y político privilegiado porque hace visible en el análisis de la modernidad/colonialidad la implicada subalternización del conocimiento y otras culturas. ¿Se trataría entonces de pensar sobre y pensar diferentemente desde una «exterioridad» al sistema mundial moderno/colonial? ¿Se puede descolonizar el conocimiento, así por ejemplo, en la región andina, desde las propuestas de los «saberes ancestrales» de los pueblos indígenas y afros en la negociación con la cultura dominante? En otras palabras, ¿hay la posibilidad misma de hablar de «un paradigma otro», es decir de la posibilidad misma de «mundos y conocimientos de otro modo?» (Escobar, 2003).

Para concluir esta introducción se intentará a continuación abordar ciertos puntos centrales que permiten de una manera conclusiva recoger los hilos más impotentes que han guiado todo este trabajo investigativo. Este intento se hará en vinculación al proyecto modernidad/colonialidad. Desde mi punto de vista, en primer lugar, la lectura de la modernidad está en debate. Para la mayoría de teóricos contemporáneos la globalización implica una radicalización y universalidad de la modernidad,¹⁴² de tal manera no sería posible imaginar de

140. Walsh cuestiona el hecho de que la agencia dirigida a interrumpir la hegemonía de la modernidad/colonialidad (es decir, descolonización, transmodernidad) necesariamente tenga que venir de «fuera», es preferible pensar en el uso estratégico y el significado mismo de movilidad o movimiento; es decir, en la metáfora de «adentro, afuera y en contra» usada inicialmente por Quijano (Walsh, 2002b: 192).

141. La pregunta de si existe o no una «exterioridad» al sistema moderno colonial es de alguna manera peculiar al grupo de trabajo descolonizador. No se debe entender esta exterioridad como un punto intocado por lo moderno. La noción de exterioridad surge en la clásica propuesta de la filosofía de la liberación articulada por Dussel (1976); sin embargo es re-trabajada por este grupo de autores contemporáneos del proyecto modernidad/colonialidad. Se trata de una interpretación del Otro como desafío ético desde afuera o más allá del marco institucional y normativo del sistema. La noción de «exterioridad» no implica, por lo tanto, un afuera ontológico, sino que implica un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso dominante (Escobar, 2005: 36).

142. Para Habermas (1991), la modernidad desde el punto de vista cultural es caracterizada en términos de creciente apropiación de las hasta entonces dadas y sentadas competencias culturales, por formas de conocimiento experto, las que se asocian al capital y a los aparatos administrativos del Estado. Se trata entonces de una modernidad descrita como una creciente racionalización del mundo de la vida. Giddens, desde el punto de vista de las ciencias sociales, define a la modernidad por su carácter discontinuista a partir de ciertas instituciones, particularmente el Estado-nación, y por algunos rasgos básicos, tales como la *reflexividad*, la

alguna manera «el más allá de la modernidad» (Escobar, 2005); en segundo lugar, se debe tomar en cuenta que, en vinculación con la lectura que se tenga de la modernidad, hay diferentes posiciones en cuanto a la «globalización» y a la «interculturalidad» y que esas posiciones tienen una definición política. ¿El debate de la interculturalidad es una simple moda o en él están en juego perspectivas que acentúan un modelo multicultural, en el que se intenta naturalizar y armonizar las relaciones culturales a partir de una matriz hegemónica y dominante?¹⁴³ En el mundo globalizado de hoy existe una tendencia mistificada del debate actual sobre la «globalización», la que ha pasado ser virtualmente sinónimo de una vasta y sistémica maquinaria impersonal, que existe y se desarrolla de modo independiente de las decisiones humanas, es decir, de un cierto modo natural y en ese sentido inevitable, y que abarcaría a todas las acciones humanas. De esta manera en este tipo de concepción aparece la ideología del multiculturalismo que trata lo diverso como «esencialmente constitutivo» de toda sociedad, perdiendo de vista las contradicciones que suscitan las relaciones entre dominantes/dominados y la construcción de subalternidad que genera (Albán, 2005: 55). En estas posiciones se concibe el futuro como una metamorfosis del capitalismo que favorece estrategias adaptativas dentro de él. La globalización, en este sentido, vendría a ser el más reciente estado de la modernidad capitalista. Por otro lado, y en tercer lugar, posiciones radicalmente opuestas a estas tendencias, postulan la posibilidad del final del capitalismo y abogan por prácticas transformativas, concibiendo a la globalización como el comienzo de algo nuevo. La pregunta central que guía esta última postura, y que a mi entender es también la del proyecto modernidad/colonialidad, es la siguiente: ¿qué podría significar hoy el debate de la interculturalidad como un proyecto emergente no sólo político y social sino también epistemológico a partir de la diferencia colonial, qué podría significar «la interculturalidad epistémica», tal como la llama Walsh? (Walsh, 2005).

También, por último, interesa el concepto de interculturalidad en la filosofía latinoamericana, concretamente la versión de Roig. ¿La interculturalidad en la filosofía de Roig es un proyecto de inclusión a un orden eminente-

descontextualización de la vida social del contexto local y el *distanciamiento* espacio/tiempo. El lugar se hace entonces fantasmagórico (Giddens, 1993: 30). Para estos autores la modernidad está en todas partes, de tal manera que todas las culturas y sociedades del mundo son reducidas a ser manifestación de la historia y cultura europea (Escobar, 2005). Este borramiento discursivo del lugar y de las historias locales tiene profundas consecuencias en el conocimiento, la cultura y la política, como se verá posteriormente a través de la reflexiones de Escobar y de Walsh.

143. Catherine Walsh, «(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador», en Norma Fuller, edit., *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002c.

temente moderno sostenido por los intereses y los significados de una cultura mestiza-criolla o se trata más bien de un proyecto político emergente? ¿Qué alcance tiene la noción de cultura en la «filosofía intercultural»? ¿Se puede entender la interculturalidad de una manera diferente a la comprensión de la filosofía latinoamericana? En ese caso, ¿qué implica hablar de la interculturalidad desde la diferencia colonial? Estas preguntas se abordan tomando en cuenta que Roig últimamente ha trabajado el concepto de la interculturalidad dentro de la filosofía latinoamericana. Empezamos a desarrollar la comprensión de interculturalidad en la reflexión del autor argentino y, luego se pasará a los otros temas que acabamos de plantear.

EL CONCEPTO DE INTERCULTURALIDAD COMO INCLUSIÓN DEL «OTRO» EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA «INTERCULTURAL» (ROIG)

Antes abrir el tema de la interculturalidad desde la perspectiva de la filosofía latinoamericana, es importante reflexionar brevemente acerca de ciertos puntos claves que permiten comprender cómo en general la intelectualidad latinoamericana liberacionista reflexiona acerca de la relación entre cultura y política.

La izquierda latinoamericana de esa época no ha tomado como asunto central de debate la relación entre cultura y política. Más bien los movimientos sociales y sus luchas actuales constituyen los aportes fundamentales para la renovación teórica de la izquierda latinoamericana, así como también la influencia del pensamiento de Gramsci en la intelectualidad latinoamericana en la década de los 80 ha permitido superar el marxismo tradicional que se venía aplicando.¹⁴⁴ Además el grupo de investigadores, académicos y activistas del proyecto modernidad/colonialidad a partir de los 90 a través del concepto de

144. Evelina Dagnino, «Cultura, ciudadanía y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana», en Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino, edit., *Política Cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus, 2001, p. 52-53. Según Dagnino, el surgimiento en América Latina en la década de los 80 de un marco teórico alternativo, construido a partir de la influencia de Antonio Gramsci, contribuyó de manera decisiva a la fractura de las tradicionales perspectivas de la relación entre política y cultura. El concepto gramsciano de hegemonía, como una noción amplia, constituyó un marco general dentro del cual se hizo posible revisar viejas preguntas y, más importante, examinar nuevos puntos e integrarlos a un marco más coherente. Éste sirvió para afirmar las limitaciones de la teoría marxista de la política y el Estado y buscar alternativas a la política para reconquistar su potencial crítico y su capacidad para producir estrategias de transformación en la realidad latinoamericana. (Dagnino, 2001: 59,60).

colonialidad del poder apunta a la dimensión cultural y epistemológica del eurocentrismo, de tal manera que la noción de cultura se encuentra articulada a formas globales de poder.¹⁴⁵ Las discusiones sobre lo cultural abordan muchos escritos actuales, cuyo esfuerzo se concretiza por teorizar la diferencia como una necesidad de pensamiento crítico y práctica social de resistencia y creación alternativa.¹⁴⁶ La divergencia de enfoques en cuanto a la comprensión de cultura en los debates sobre la liberación de los 70 y en las perspectivas latinoamericanas contemporáneas es evidente; mientras en los primeros la cultura no tenía posibilidad de ninguna dinámica propia, los enfoques actuales en cambio apuestan por una concepción amplia de cultura.

¿Cómo entiende la cultura el pensamiento latinoamericano de la década de los 70? El concepto marxista de ideología reinaba como instrumento teórico privilegiado para el análisis entre cultura y política en los debates latinoamericanos de esos años (Dagnino, 2001: 53). A este contexto de marxismo tradicional perteneció justamente el debate filosófico sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana, el cual fue definitivamente abierto con la publicación del libro del peruano Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* en 1968. En éste se afirma que el pensamiento imitativo de la filosofía latinoamericana, es al mismo tiempo víctima y perpetrador de la opresión (Salazar Bondy, 1979: 124).¹⁴⁷ Salazar Bondy habría mostrado que la filosofía ha funcionado tradicionalmente como «falsa conciencia». Entonces, la cultura, especialmente la cultura popular, para el pensamiento de la intelectualidad de izquierda de esa época, era el terreno de la alienación, de la falsa conciencia y mistificación, el reino de la ideología. El concepto de ideología impregnó el ámbito de la cultura con negatividad; favorecía a una negatividad derivada de

145. El proyecto modernidad/colonialidad entiende la «diferencia» no como un rasgo esencialista de las culturas no conquistadas aún por la modernidad, sino más bien la articulación misma de las formas globales de poder con mundos culturales basados –en-el-lugar o mundos basados en historias culturales locales, que fueron y son subalternizados en sus pensamientos, sus prácticas y su existencia por los patrones de poder de la modernidad. Por esta razón se trata de una diferencia colonial y cultural.

146. Hay un esfuerzo intelectual, desde las teorías críticas eurocéntricas a la modernidad hasta las poscoloniales y subalternistas, que está logrando desarrollar una perspectiva que resalta de forma novedosa los aspectos culturales y del conocimiento del presente modelo global neoliberal. El proyecto modernidad/colonialidad también se esfuerza por hacer visible nuevos espacios de lucha desde donde podrían vislumbrarse críticas no modernistas a los problemas de la modernidad globalizada. Estos espacios están vinculados a lo cultural, al conocimiento y al lugar, relacionando así política de la diferencia y política del lugar. En estas nuevas posiciones lo cultural deviene en hechos políticos y a su vez a la política desde otra perspectiva es necesario incorporarle a lo cultural (Escobar, 2005: 14).

147. Salazar Bondy, siguiendo una determinada recepción del marxismo en Mariátegui, considera que en tanto la filosofía estaría alienada por la imitación eurocéntrica de su propia cultura y realidad, estabilizaría y agudizaría la enajenación cultural del pueblo oprimido.

un determinismo económico que negaba a la cultura cualquier posibilidad de dinámica propia, ubicándola más bien como expresión epifenoménica de una «esencia económica» (Dagnino, 2001: 53,54). La concepción de historia determina la reflexión que Roig tiene de cultura. Para Roig, la cultura está pensada desde América Latina, como un mundo creado por «el sujeto latinoamericano» en confrontación con el imperialismo externo y en contra de la cultura dominante. Roig sigue muy de cerca a Marx, la cultura es un ámbito estructurado por la praxis, es el «lugar» en que se anudan el sujeto productor y su producto, estableciéndose relaciones asimétricas. En efecto, Roig nos dice que no es la cultura como «mundo objetivo» lo que interesa, sino el acto productor de la misma por parte de un sujeto histórico determinado.¹⁴⁸ De acuerdo a Roig, la «objetivación» tampoco consiste en alcanzar un mundo puro y absoluto, sino toparnos con un mundo complejo, bello y repugnante, transparente y opaco, justo e injusto. «La realización del acto productor, es decir, el trabajo, es su objetivación» (Roig, 1998: 132,133). Como se puede apreciar Roig sigue reflexionando desde el paradigma del marxismo: la construcción de «la cultura latinoamericana» en contraposición a «la cultura dominante» bajo un eje temporal de carácter histórico y además ésta aparece como derivada de los procesos de la economía política. En última instancia, el reduccionismo de clase convirtió en categorías analíticas las conocidas dicotomías, las culturas dominantes y las dominadas, la ideología burguesa y la cultura de clase obrera. A pesar de que Roig insiste en no separar la práctica cultural de procesos sociales; sin embargo, el autor argentino mantiene una concepción estrecha de práctica cultural, ésta está pensada desde el imaginario de clases sociales, reduciendo así el ámbito de la cultura a una lucha dialéctica entre dominantes y dominados. También la teoría de la dependencia, formulada por los latinoamericanos en su esfuerzo por ajustar el análisis marxista de clase a la complejidad de los nuevos desarrollos de la economía política internacional, sostiene este punto de vista dicotómico (Dagnino, 2001: 54). La política se equiparó con el concepto de Estado. La filosofía latinoamericana presenta al Estado como una condensación de relaciones de poder y como el lugar específico de dominación en la sociedad. Se puede concluir que para Roig la objetivación más plena de cultura, entendida ésta como libertad frente a imperativos del exterior, es el proceso de la construcción histórica del Estado nacional-popular. Sólo en tanto que los miembros de un Estado que refleje jurídicamente la «voluntad general», pueden los individuos experimentar la verdadera libertad. Por tanto, el proyecto filosófico de Roig es un proyecto monocul-

148. Arturo Roig, «Filosofía latinoamericana e interculturalidad», en Raúl Fornet-Betancourt, edit., *Unterwegs zur Interculturellen Philosophie*. Dokumentiertes II. Internationales Kongresses fuer interkulturelle Philosophie, Frankfurt a M., 1998, p. 132.

tural de inclusión a un orden eminentemente moderno sostenido por los intereses y los significados de la cultura mestiza-criolla. La reflexión de Roig al establecer un sistema de clasificación e identificación social dentro de un orden continental de carácter nacional está subalternizando las diferencias étnico-culturales que justamente han sido fenómenos contruidos y reproducidos como parte de la colonialidad del poder. Al respaldar un proyecto nacional popular —el proyecto mestizo/criollo— los valores étnicos, los de género y los culturales sólo pueden ser rescatados en cuanto se integran a las clases populares (campesinos, obreros y trabajadores), porque éstas son las verdaderas portadoras de valores humanos en las naciones oprimidas.¹⁴⁹ Aclaremos el tema de la interculturalidad en la reflexión de Roig.

Un texto de Roig que está publicado en 1994 «*Descubrimiento de América y encuentro de culturas*» con motivo de los 500 años de «descubrimiento y conquista», enfoca las diferencias culturales de una manera inclusiva a la institucionalidad, de tal manera que se apunta a entender la interculturalidad como el reconocimiento del «otro» en los espacios dominantes. Roig respecto al «descubrimiento» afirma lo siguiente: se refiere a «un acto de posesión y de imposición y construcción de formas culturales» (Roig, 1994a: 18). Por tanto, celebrar los 500 años como el supuesto del descubrimiento del otro o el supuesto de encuentro cultural, implica tomar una posición ideológica en tanto se está encubriendo la violencia colonizadora por parte de Europa y la dominación del mundo. En este sentido Roig afirma que «la doctrina del descubrimiento» fue más bien un encuentro de la cultura imperial consigo misma, una posición intracultural y no de una cultura a otra distinta (Roig, 1994a: 20). Hasta aquí la crítica de Roig a la cultura dominante eurocéntrica parecería que podría tomar el rumbo de una propuesta de descolonizar la producción de conocimiento, de encontrar las maneras cómo la episteme moderna puede ser intervenida por conocimientos subalternos; pero la propuesta de Roig más bien es la del «descubrimiento» de la identidad latinoamericana, tarea que debe asumir la filosofía latinoamericana con un «espíritu liberador» (Roig, 1994a: 17). Los «latinoamericanos» nos descubriríamos como sujetos de nuestra propia historia, como actores de nuestro «mundo objetivo», como sujetos no colonizados. En este sentido Roig escribe lo siguiente: «Nos animaríamos a enunciar la curiosa paradoja de que Cristóbal Colón no nos descubrió, pero que abrió con su acto fallido la lenta, permanente y a veces dolorosa tarea de nuestro descubrimiento» (Roig, 1994

149. La reflexión de Roig no problematiza la etnicidad, mantiene una postura cercana a la reflexión de una gran parte de pensadores de la teología de la liberación; por ejemplo, la lectura de lo indígena está dentro del modelo de clase social. Este modelo entiende a los movimientos indígenas del área andina como organizaciones que plantean demandas sociales y económicas en nombre de su condición de clase campesina.

a: 22). La tarea del propio descubrimiento –que es la cuestión de identidad– además para Roig tiene posibilidad histórica en la «historia compartida» que se inicia en 1492, la que se la ha ido haciendo con herramientas culturales comunes con las que «nos identificamos y nos interrelacionamos de modo directo y, cómo no decirlo, también de modo fraterno» (Roig, 1994a: 17). Por eso Roig afirma que «todo legado cultural y con él todo lenguaje, adquiere valor no de sí mismo, sino de la actitud que adoptemos frente a él y con él» (Roig, 1994a: 22). Se trata de la América blanca-mestiza, el eje central para enfocar el problema de la identidad cultural en América Latina en el historicismo latinoamericano filosófico.

El «espíritu liberador» consiste en definitiva en un proceso de reversión de la historia a partir de la misma normatividad moderna, tal como se ha analizado en el primer capítulo. Jamás se pensó que la liberación suponía la descolonización del conocimiento occidental, es decir de intervenirlo con una raíz diferente en otros conocimientos, en otros sentidos, en otros modos de vida. Jamás se pensó que la experiencia histórica de la formación de colonialidad en América está ligada a una matriz colonial como historia de poder.¹⁵⁰ Jamás se pensó que existen prácticas de diferencia que permanecen en la exterioridad (nuevamente, no afuera) del sistema moderno/colonial, pero sí incompletamente conquistadas y transformadas, que dan lugar a la posibilidad de una matriz alterna.

Fornet Betancourt opina que a pesar de que la sensibilidad crítica de Roig llega a denunciar la violencia ejercida por la cultura latinoamericana dominante sobre «otras» etnias y clases populares; sin embargo este hecho, visto a la luz de «la cultura latinoamericana», se percibe como un fenómeno intracultural. El propio Roig lo ratifica de la siguiente manera: «la cuestión de la identidad, nuestro descubrimiento es, pues, también un intento de diálogo intracultural» (Roig, 1994a: 22). Roig no evidencia que hay «lugares de enunciación»,¹⁵¹ más bien piensa que el conocimiento es uno y universal y que el asunto de la diferencia cultural se integra al interior de «la cultura latinoame-

150. Patricio Noboa «La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad», en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2005. El argumento principal de la noción de matriz colonial tiene como fundamento la experiencia histórica de la formación de la colonialidad; en América, implicó la destrucción de las sociedades y culturas aborígenes y su integración (sujeción) a un *patrón de poder*. Noboa argumenta que la principal tarea de de-construcción de la matriz colonial «está condicionada por el conocimiento que tengamos de este dispositivo de poder, de su andamiaje, de las relaciones entre los elementos de su estructura, de las condiciones de su operatividad. La de-construcción de la matriz colonial implica entonces situarse «fuera» de este patrón de poder y admitiendo esa posibilidad, ubicar no sólo una matriz alterna, sino una raíz diferente en otros modos de vida (Noboa, 2005: 75,76).

151. Mignolo claramente ha señalado que hay «lugares de enunciación» y algunos de ellos han sido privilegiados por la modernidad, los mismos que han sido sostenidos básicamente por

ricana», que en la práctica no es otra cosa que la reafirmación de la estructura y sistema eurocéntricos y la del pensamiento blanco/mestizo que se identifica con la «cultura latinoamericana».

Roig trata recién por primera vez el tema de la interculturalidad de manera abierta en un texto titulado *Filosofía latinoamericana e interculturalidad* que lo presenta en su ponencia en el II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en Sao Leopoldo en 1997 (Fornet-Betancourt, 2004: 36).¹⁵² Uno de sus párrafos dice lo siguiente:

La filosofía intercultural, y dentro de ella, la etnofilosofía, no son más que rostros de una filosofía liberacionista la que tiene, entre otros de sus objetos, aquellas relaciones entre culturas y etnias, pero también y primariamente, enfrentar el patriarcalismo como categoría omnicomprensiva de todas las formas de dominación y subordinación humana [...]. Digamos por último, que el hecho de haber podido dar con la categoría omnicomprensiva de las formas de dominación que hasta ahora han oprimido a los seres humanos, nos permite establecer nexos entre relaciones interhumanas que parecieran ser irreductibles las unas a las otras, tal como sucede, por ejemplo, entre los fenómenos de género y de clase, dado que la mujer se encuentra presente en todas las clases sociales, es dominada como mujer, pero resulta dominante y ejerce formas de patriarcalismo en cuanto integra los sectores hegemónicos, a más de que puede encontrarse doblemente dominada en cuanto pertenece a grupos subalternos (Roig, 1998: 139).

Roig entiende últimamente la filosofía intercultural como una forma determinada de filosofía, como una «etnofilosofía», se trata de «relaciones entre culturas y etnias», y éste sería a su vez uno de los muchos objetos con que se puede ocupar la filosofía latinoamericana de liberación (Fornet Betancourt,

los macro-relato cristiano, macro-relato liberal y macro-relato marxista, los que a su vez han definido una relación de poder marcada por la «diferencia colonial». La diferencia colonial da lugar a la construcción de un «imaginario» a partir de la diferencia de lengua, diferencia religiosa, que equivale a decir: inexistencia de lenguas y religiones por la misma diferencia, ya que el «lugar» no es un «territorio», sino un espacio de poder, o mejor, redes desde donde se ejerce la colonialidad del poder (Mignolo en Walsh, 2002a: 33).

152. Para Fornet Betancourt la «filosofía intercultural» tendría que abrir un diálogo intercultural que permita el «descubrimiento de América en toda su variedad y diversidad. Este autor no enfoca la interculturalidad a partir de la diferencia colonial, su propuesta es la interculturalidad en tanto equilibrio epistemológico; esto supone la recuperación y reivindicación de los muchos conocimientos contextuales justo en lo que se saben por ser o provenir de tal lugar. «Esta sabiduría *lugareña* es la que pluraliza los conocimientos y es, por tanto, la que hay que aprender a compartir para generar universalidad en un mundo equilibrado». (Raúl Fornet-Betancourt, «La interculturalidad a prueba» en CONCORDIA Reihe Monographien-Band 43 Velagsgruppe Mainz in Aachen, 2006, p. 102). Los aportes de Fornet-Betancourt resultan importantes en tanto permiten una «recapitación por parte del orden epistémico dominante», como el propio autor lo afirma, pero en su argumentación la dimensión del poder no aparece con fuerza.

2004: 39). Una filosofía intercultural debe ser para Roig «un discurso de oídos adecuados para la percepción del otro».¹⁵³ Roig advierte de ciertos peligros que podría conllevar una percepción culturalista de la «interculturalidad», al separar la práctica cultural de procesos sociales. La importancia que otorga Roig al hecho de no caer en una postura de relativismo cultural implica entender «la práctica cultural» dentro del imaginario de clase social.¹⁵⁴ Roig se expresa al respecto de la siguiente manera:

En resumen; es posible aceptar que una cultura genere una filosofía que puede ser leída en ella, pero también es posible pensar que hay quienes, enfrentados a su propia cultura, luchan por producir en los modos de objetivación o de realización del mundo cultural, sobre todo cuando no se la desocializa y se la considera dentro de la relación entre oprimidos y opresores, explotadores y explotados, etcétera (Roig, 2004: 174).

A pesar de que concordamos con Roig de evitar cualquier tipo de esencialismo o culturalismo, se podría afirmar que la postura de Roig fue ciega a la resemantización de la diferencia colonial en un período marcado por la construcción nacional, en el que se trató de borrar el racismo mediante la creencia en la homogeneización propuesta por la ideología nacionalista. En este sentido Roig se enmarca dentro del imaginario nacionalista de la época. Por el contrario, Mignolo al respecto y de la mano de Quijano, subraya que las clases sociales en América Latina tienen color. De ahí que, para estos dos autores contemporáneos, pensar los movimientos sociales o cambios radicales a partir de la diferencia colonial en América Latina presupone pensarlos en términos de descolonización de las relaciones étnico-raciales en la organización social y en la redistribución del poder en la estructura de clases. Ambos deben ser concurrentes precisamente por la colonialidad del poder que une y estructura las relaciones étnico-raciales con las de clase social (Mignolo, 2000: 22). Si no se problematiza las relaciones étnico-raciales en la organización social, no las concibe como historia de poder en la constitución del mundo moderno /colonial. Roig se inclina, por el contrario, por afirmar que la etnicidad debe comprenderse como una «conciencia de grupo cultural». La cultura entonces

153. De acuerdo a Roig, el discurso «para la percepción del otro» se había ya expresado en el pensamiento de José Martí, en el de José Carlos Mariátegui y en el movimiento literario artístico de vanguardias en la primera mitad del siglo XX, y justamente la «filosofía latinoamericana» de los años 70 había retomado ese camino. Desde estos antecedentes, Roig critica a la tradición académica de la intelectualidad latinoamericana que habría negado un diálogo intercultural (Roig, 1998: 142-143).

154. Arturo Roig, «Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana», en Raúl Fornet-Betancourt, edit., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 174.

sigue pensándose como una instancia separada o desligada de los procesos sociales. Roig se expresa así:

Así pues, la etnicidad supone conciencia de grupo y es, por eso mismo, una categoría cultural e histórica, no «racial» –aun cuando se pueda invocar como rasgo identitario lo «racial». Las etnias suponen por eso mismo un *ethos* que se corresponde con aquellas simbologías que adquieren toda su fuerza y vigor cuando se generan formas de resistencia y de emergencia. Por último, la noción de «grupo» debe ser tomada en todas sus posibles extensiones. Los «rasgos étnicos» (modos de vestir, de producir, el lenguaje, las costumbres, las tradiciones, etc.), con sus variantes, pueden abarcar millones, como sucede con el universo quechua, que incluso puede ser considerado como una supranacionalidad (Roig, 2004: 175).

La ceguera que Roig mantiene con respecto a la diferencia colonial es lo que le da pie para entender la cultura como un conjunto de valores ligados a una geografía o a una nación y para entender lo étnico como rasgos esencialistas de las culturas originales. El desafío de pensar desde la diferencia colonial significa producir conocimiento con perspectiva de futuro a partir de categorías de pensamiento que fueron subalternizadas y categorizadas como racionales o no racionales a lo largo de la construcción y expansión del sistema mundo moderno/colonial. Es necesario producir conocimientos y formas de conocimiento no-reducibles a la distribución del conocimiento entre racionales, no racionales, e irracionales. Esta distribución de las formas del saber es una distribución que ejerce la colonialidad del poder y que creó y reproduce la diferencia colonial (Mignolo, 2000: 22). Entonces, la interculturalidad entendida dentro de la filosofía latinoamericana tiene un alcance del reconocimiento a «otras culturas», pero parece que desde una perspectiva ilustrada; esto podría significar concretamente, desde una concepción que asume la socialización de «la cultura latinoamericana», sea en el plano de la apreciación, la producción o el consumo, garantizando así niveles mínimos de ciudadanía, pertenencia y progreso social. La reflexión de Roig se la podría interpretar como una posición que reclama una mirada justa sobre «otros», o un espacio estable y participativo en los circuitos de la producción «cultural latinoamericana», sin que llegue a ubicarse críticamente frente a la política de producción del saber y «ni explore estrategias subalternas y suplementarias que suspendan la genealogía de la cultura».¹⁵⁵ En este sentido Roig estaría más cerca de una posición multiculturalista, es decir de la idea de integrar las diferencias a la institucionalidad.

155. Víctor Manuel Rodríguez, «Interdisciplinariedad, diferencia cultural y desarrollo. La gestión cultural en el contexto de la globalización», en *Formación gestión cultural*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002, p. 86.

Las tesis de la multiculturalidad muy en boga en la década de los años 80 replantaron considerablemente las nociones ilustradas y universales del sujeto y dieron vía a un cierto reconocimiento de «otras identidades». Aunque ampliaron la cobertura de las tradiciones occidentales al reconocer a otros sujetos, precisamente, este reconocimiento pluralizó las nociones esencialistas de identidad, y estuvo basado en definiciones de «otros» atrapadas en pasados coloniales, en discursos institucionales como el de la antropología y de la historia, o en fundamentalismos étnicos. Esto quiere decir que la tesis de la multiculturalidad define los procesos sociales y políticos como la defensa de una diferencia marcada por el esencialismo, el folclore y la tradición patrimonial y la memoria. La perspectiva de la diversidad cultural parece que adquiere una connotación especial a partir de los procesos globales. Víctor Rodríguez define al multiculturalismo de la siguiente manera: «Bajo la mirada aparente de un reconocimiento de lo diverso, se revela de nuevo un principio irreductible de la identidad, que para el caso de las tesis multiculturalistas reposa en el pasado mítico de los actores sociales y en su ubicación en un espacio de identidad basado en el postulado universal de la diversidad de culturas» (Rodríguez, 2002: 88).

Una posición distinta a la de Roig, debería entonces concebirse como estrategia académica que asuma plantearse como excéntrica con respecto a la modernidad del discurso académico, el cual está vigente en las dinámicas del poder que se producen mediante las prácticas de la cultura dominante. En este sentido, Rodríguez, de la mano de Stuart Hall,¹⁵⁶ sugiere que

Estamos obligados a pensar la identidad como una práctica social que da forma a las relaciones sociales y orienta las acciones de los sujetos y actores políticos. Por tanto no es un territorio de elevación del espíritu humano, ni un territorio utópico donde conviven culturas diversas, sino un escenario de conflicto, lucha y negociación donde se disputan las definiciones y acciones políticas de los grupos sociales (Rodríguez, 2002: 87).

Quizá el concepto que desarrolla Escobar junto a otros autores de «política cultural» sirve para repensar los movimientos sociales como agentes vi-

156. Stuart Hall deja en claro que las identidades culturales son ante todo una práctica política: «La identidad cultural no es una esencia establecida del todo, que permanece inmutable al margen de la historia y de la cultura. No es un espíritu universal y trascendente en nuestro interior, en que la historia no ha hecho ninguna marca fundamental [...]. Las identidades culturales son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación y sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura. (véase Stuart Hall, «Identidad cultural y diáspora», en Santiago Castro-Gómez, O. Guardiola y C. Millán de Benavides, edit., *Pensar(en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999, p. 135.

tales de producción cultural, siempre y cuando se piense la cultura desde una concepción amplia. Escobar, Dagnino y Álvarez argumentan que la política cultural debe entenderse como el proceso que se desata cuando entran en conflicto conjuntos de actores sociales que a su vez encarnan diferentes significados y prácticas culturales, que han sido moldeados por ellos. En esta definición se presupone que significados y prácticas que han sido considerados marginales, de oposición, residuales, minoritarios, disidentes, todos en relación con un orden cultural predominante determinado, pueden originar procesos políticos. Esto quiere decir que la cultura es política porque los significados son elementos constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan dar nuevas definiciones del poder social. En este sentido, «cuando los movimientos sociales despliegan conceptos alternativos de mujer, naturaleza, raza, economía, democracia, ciudadanía, los cuales desestabilizan significados culturales dominantes, ponen en marcha una política cultural»¹⁵⁷ Lo que busca Escobar, junto a sus compañeros, con la noción de política cultural desde los movimientos sociales es trasladar de una forma muy directa la cultura al campo del poder, de lo político. Al integrar estos dos aspectos y así redefinir lo cultural desde lo político y lo político desde lo cultural en los movimientos sociales, se trata de hacer una intervención primordialmente sobre lo político como algo que ha estado metido dentro de las instituciones reconocidas por el Estado, los partidos políticos, los derechos, etc.

La «filosofía intercultural» en la propuesta de Roig no es otra cosa que la pretensión de incluir dentro de la institucionalidad a los «otros», lo que en la práctica implica una exclusión en tanto niega la agencia política, cultural y epistémica a los sujetos, tales como a los indígenas y a los afros. Una posición diferente al proyecto de la «filosofía intercultural» es la propuesta de Escobar, Dagnino y Álvarez desde la perspectiva de los movimientos sociales; ésta pretende –como el propio Escobar lo determina– descentrar el entendimiento de lo político desde lo cultural y también descentrar el entendimiento de cultura política de las instituciones hacia la cultura en general y los procesos políticos en general de la cultura. Además, como lo señala Escobar, se trata a su vez de una crítica a los estudios culturales que se han centrado en la textualidad, desplazándoles a su vez hacia la práctica política de muchos actores (Escobar, 2005: 112). Para estos autores entonces hay una gran diferencia en concebir a la política como una cuestión que atañe solamente a las instituciones y a la

157. Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino, «1. Introducción: Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos», en Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino, edit., *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus, 2001, p. 25-26.

política de Estado y, por el contrario, una visión de política cultural que enfatiza el vínculo constitutivo entre cultura y poder, que pone relevancia en el hecho de que desde la diferencia se ponen en marcha procesos políticos, de que hablar de la diferencia cultural implica también hablar del poder social, «de la reestructura del mundo, en última instancia, de la reconstitución del mundo desde otras premisas» (Escobar, 2005: 113).

El proyecto modernidad/colonialidad pone énfasis la diferencia colonial, la que no es un rasgo esencialista de las culturas, sino más bien la articulación misma de formas globales de poder con historias locales que han sufrido y sufren el peso de la colonialidad del poder; es decir, en la reflexión de Escobar, existen prácticas culturales de diferencia que permanecen en la exterioridad del sistema mundo/moderno, incompletamente conquistadas y no totalmente transformadas y también producidas parcialmente a través de antiguas lógicas basadas-en-lugar y que, por lo tanto, son irreductibles al capital y a la globalización imperial (Escobar, 2005: 39). Son justamente esas prácticas culturales desde los bordes del sistema mundo moderno/colonial las que desafían al poder cultural dominante.

Como se puede apreciar, los énfasis tradicionales en el estudio de la cultura han sido en gran medida abandonados. Las categorías tales, como la separación de infraestructura y superestructura y la relación de la determinación de ambas, y la ideología como reflejo invertido de la realidad, han sido reemplazadas por un punto de vista que ponen énfasis en la integridad de los procesos sociales y que refuerza una concepción de cultura como elemento inherentemente constitutivo de dichos procesos, en vez de una instancia separada y subordinada (Dagnino, 2001: 65). Esta nueva perspectiva es un camino para abordar el concepto de interculturalidad. ¿Cómo pensar la interculturalidad como un proceso desde la gente hacia la construcción de un pensamiento «otro», de una práctica política «otra» y un poder social distinto? Ésta es la pregunta central que mueve a algunos intelectuales y activistas comprometidos con la realidad de nuestras sociedades heterogéneas.

Walsh en vinculación con el proyecto modernidad /colonialidad pone últimamente mucha fuerza no tanto al interior del pensamiento del proyecto modernidad/colonialidad como tal, sino más en las prácticas políticas y culturales de los movimientos indígenas y de los pueblos afros de la región andina para entender la interculturalidad. En otras palabras, Walsh considera que la interculturalidad no representa simplemente un discurso, representa ante todo una *lógica* construida desde la particularidad de la colonialidad y la diferencia que ésta ha marcado. Los movimientos indígenas, por ejemplo, particularmente en el Ecuador, no solo han desafiado la noción y práctica del Estado-nación, sino que también por medio de una política diferente, han inver-

tido la hegemonía blanca-mestiza. Para Walsh, son justamente estas prácticas las que ya poseionan a los pueblos indígenas local, regional y transnacionalmente como actores sociales y políticos.¹⁵⁸

El multiculturalismo y la interculturalidad como ideologías de la globalización neoliberal y de las instituciones dominantes

La distinción entre los conceptos «interculturalidad» y «multiculturalidad» no sólo es vital para el pensamiento dentro del proyecto modernidad /colonialidad, sino también para pensar y actuar hacia un futuro que ofrezca alternativas al capitalismo neoliberal (Walsh, 2007b: 53). Si se entiende la interculturalidad como integración de las diversidades a lo institucional y a lo oficial no se está apuntando a la creación de sociedades más igualitarias sino, todo lo contrario, al control del conflicto social, con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo de acumulación capitalista (Walsh, 2002c: 122,123). En este caso se trata de una posición multiculturalista y no intercultural. Estos dos conceptos, interculturalidad y multiculturalidad, son empleados como sinónimos usualmente en el pensamiento dominante, tanto por el Estado, por los sectores blanco-mestizos como por disciplinas académicas y las concepciones globales occidentales.

El multiculturalismo es la ideología ideal del capitalismo global, es la ideología que permite tratar a cada cultura local como «nativa» que debe ser cuidadosamente «respetada». Zizek sostiene que el multiculturalismo en el capitalismo global actual es una lógica que opera como una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, «respetando» la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo no es pues directamente racista porque no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura, sin embargo mantiene una posición racista como «un privilegiado punto vacío de universalidad», desde el cual se puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas locales, de tal manera que el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro se convierte en la forma de reafirmar la propia superioridad.¹⁵⁹ Se trata tal como lo sostiene Walsh, de un discurso oficial que respeta a la diversidad cultural, corroborando el juego del capitalismo global que ofusca y mantiene a la vez la di-

158. Catherine Walsh, «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento «otro» desde la diferencia colonial», en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, edit., *El giro...», 2007b*, p. 48.

159. Slavoj Zizek, «Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 172.

ferencia colonial a través de la ideología del multiculturalismo y de su herramienta conceptual de la interculturalidad entendida de manera integracionista¹⁶⁰ (Walsh, 2002c: 123). Recordemos que justamente «la filosofía intercultural» en la propuesta de Roig tiene esta visión integracionista de lo intercultural, a pesar de que Roig es crítico al modelo neoliberal.

De acuerdo a Mignolo, el concepto de interculturalidad entendido en el proyecto modernidad/colonialidad pone en juego la diferencia colonial, la que queda escondida en el concepto de «multiculturalidad» (Mignolo en Walsh, 2002a: 26), de ahí que no es lo mismo la interculturalidad entendida desde la diferencial colonial al entendimiento de la multiculturalidad o interculturalidad como la unidad en la diversidad. ¿Podrá haber una respuesta diferente a la sostenida la ideología del capitalismo global, se podrá abordar la heterogeneidad cultural de nuestras sociedades desde un punto de vista intercultural? ¿Qué papel tiene en ese caso la diferencial colonial? Esta pregunta es esencial al proyecto modernidad/colonialidad, así lo entiende Walsh. De acuerdo a la autora la interculturalidad tiene un rol central «como herramienta conceptual que organiza la rearticulación de la diferencia colonial y de subjetividades políticas de los movimientos indígenas y afro (y posiblemente de otros movimientos), como también de sus pensamientos y de sus acciones en torno al problema de la colonialidad» (Walsh, 2005: 25). Se intentará abordar oportunamente esta propuesta.

LA MODERNIDAD COMO FENÓMENO INTRAEUROPEO Y LA MODERNIDAD COMO PERSPECTIVA PLANETARIA

De Sousa Santos opina que la habilidad del proyecto de la modernidad para proveer soluciones a los problemas modernos ha sido cada vez más comprometida. Estamos enfrentando problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas (De Sousa Santos, 2003: 32). De acuerdo a este autor la insostenible tensión entre las funciones centrales de la modernidad, la de

160. La «interculturalidad» en el sentido inclusivo se puede, por ejemplo, observar en la producción de textos escolares en el país, en la formación de maestros y en programas usados en las clases de las escuelas. Las editoriales de libros escolares permiten una política de representación de la «interculturalidad», incorporando imágenes de indígenas y de los pueblos negros, reforzando estereotipos y procesos coloniales de racialización. También y principalmente este uso de la «interculturalidad» se ha vuelto una parte constitutiva de las estrategias de Estado, se incorpora las demandas y el discurso subalternos «dentro» del aparato estatal, una estrategia que sirve para implementar el modelo neoliberal y para diluir fuerzas de oposición (Walsh, 2007:54).

regulación y emancipación social,¹⁶¹ han derivado en una serie de excesos nunca antes tan evidente como en la globalización neoliberal. «El resultado es una globalidad opresiva en la cual múltiples formas de violencia toman crecientemente la función de regulación de la gente y economías» (Escobar, 2005: 23). El conocimiento como regulación acabó predominando sobre el conocimiento como emancipación, de tal manera que la ciencia moderna terminó por convertirse en una instancia hegemónica y por lo tanto institucionalizada (De Sousa Santos, 2003: 33).¹⁶² Esto es lo que Quijano llama colonialidad del saber, entendiéndola como la represión de otras formas de producción de conocimiento que no sean blancas, europeas y «científicas».

El dominio global de la ciencia moderna en cuanto conocimiento como regulación trajo consigo la destrucción de varias formas de conocimiento, particularmente aquellas formas propias de los pueblos sometidos bajo el colonialismo occidental. Dicho tipo de destrucción produjo diferentes silencios que volvieron impronunciables diversas necesidades y aspiraciones de pueblos y grupos sociales cuyas formas de conocimiento fueron aniquiladas. No olvidemos que bajo el traje de los valores universales autorizados por la razón, la razón de una raza, un género y una clase social fue impuesta de hecho (De Sousa Santos, 2003: 36).

Escobar, en concordancia con la tesis de De Sousa Santos, argumenta que el imperio no opera actualmente a través de la conquista, sino especialmente a través de la imposición de normas (mercados libres, democracia estilo Estados Unidos, nociones culturales de consumo, entre otros). La regulación social pretende siempre estabilizar las expectativas y garantizar el orden social a través de normas, instituciones y prácticas, basadas en los principios del Estado, el mercado y la comunidad.¹⁶³ El resultado actual de la regulación

161. El carácter emancipatorio de la modernidad radica en el principio del reconocimiento al otro como igual, reconocimiento recíproco que implica el principio de solidaridad. Sin embargo el principio de emancipación emergió ya lleno de tensiones, de tal manera que cuando las ciencias sociales empezaron su proceso de institucionalización en el siglo XIX, al tema del orden se le concedió mayor atención que al tópico de solidaridad. Tal como lo afirma De Sousa Santos, «así los trabajadores se convirtieron en la <clase peligrosa> susceptible de estallar a través de comportamientos irracionales. El conocimiento de la naturaleza había facilitado el modelo para el conocimiento de la sociedad, y así, el conocimiento en general se convirtió en conocimiento como regulación (De Sousa Santos, 2003: 35).

162. De acuerdo a De Sousa Santos la teoría crítica moderna, aun cuando reclamaba ser un conocimiento como emancipación, al desatender la tarea de elaborar una crítica epistemológica a la ciencia moderna, se convirtió en una forma de conocimiento como regulación. El fracaso de la teoría crítica fue no haber reconocido que la razón que critica no puede ser la misma que la razón que piensa, que construye y legitima aquello que resulta criticable (De Sousa Santos 2003: 33).

163. De acuerdo a De Sousa Santos, el principio de comunidad se quedó fuera del modelo occidental, casi siempre estuvo excluido. Esto creó una debilidad enorme, que incidió en socie-

social es la hipercientificación de la emancipación (las demandas por una mejor sociedad han sido filtradas a través de la racionalidad de la ciencia), la hipermercantilización de la regulación (ser libre en la modernidad es aceptar la regulación del mercado). El colapso de la emancipación en la regulación es la predominancia estructural de la exclusión sobre la inclusión (Escobar, 2005: 27), la que de acuerdo a De Sousa Santos ha desembocado en un fascismo social extremadamente excluyente. Escobar de la mano de De Sousa Santos define el fascismo social como en régimen social de poder, el cual paradójicamente coexiste en sociedades democráticas. De acuerdo a estos autores el fascismo social puede operar de varios modos. En términos de fascismo financiero; se dicta la marginalización de regiones y países enteros que no cumplen con las condiciones necesitadas por el capital, según los dictámenes del FMI y sus más altos asesores y expertos; en términos de exclusión espacial; territorios disputados por actores armados. «Desde Colombia y Centroamérica a Argelia, África subsahariana y el Medio Este, estas guerras se producen en los Estados o regiones, sin amenazar el imperio pero fomentando condiciones que le son favorables» (Escobar, 2005: 29, 30).¹⁶⁴

Escobar hace una útil distinción entre el tratamiento de la modernidad como fenómeno intraeuropeo y su conceptualización como perspectiva planetaria. Esta última tiene como dimensión necesaria la dominación de otros afuera del centro europeo. Escobar reflexiona de la siguiente manera.

Si como la mayoría de la discusión intramoderna sugiere, la globalización implica la universalización y radicalización de la modernidad, entonces, una alteridad radical es imposible. Por el contrario, si se considera que la modernidad es un fenómeno global con distintas locaciones y temporalidades, las que no se ajustan a la linealidad del mapa geohistórico occidental (Walsh, 2005: 19), y que su otra cara es la colonialidad, implica entonces introducir

dades como las latinoamericanas, porque impidió valorar lo que en ellas hay de organizaciones comunitarias, algo en lo que estas sociedades siempre fueron muy ricas. El principio de comunidad fue subordinado dentro del marco de regulación (De Sousa Santos en García y Chaverría, 2004).

164. Arturo Escobar se refiere al caso colombiano, cuya violencia armada se debe a la implantación de un fascismo social. El caso colombiano y de su región Pacífica, refleja tendencias cruciales de la globalidad imperial y la colonialidad global. «La primera tendencia es la articulación entre la economía y la violencia armada, particularmente en el aún prominente papel de las guerras nacionales y sub-nacionales por el control del territorio, la gente y los recursos». Estas guerras determinan la exclusión social y política, grandes sectores de la población viven bajo terribles condiciones y bajo la amenaza del desplazamiento e incluso de la muerte. Por otro lado, la repuesta del gobierno colombiano ha sido escalar la represión militar, la vigilancia y la paramilitarización dentro de una «seguridad democrática» que refleja la estrategia global de los Estados Unidos, cuyo objetivo es mantener un patrón de poder de acumulación del capital (Escobar, 2005: 32).

perspectivas invisibilizadas y subalternizadas que emergen de historias, memorias y experiencias coloniales. Desde esta última perspectiva, sí es posible pensar en una alternativa a la modernidad. Giddens, uno de los grandes teóricos de la modernidad y que la entiende desde una visión intraeuropea, define a la globalización como «la identificación de las relaciones sociales en todo el mundo por las que se enlazan lugares lejanos, de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia y viceversa» (Giddens, 1994: 68). Para este autor la globalización implica una radicalización y universalización de la modernidad. La modernidad ya no es un puro asunto de Occidente, ésta está en todas partes, su triunfo subyace en haber devenido universal (Escobar, 2005: 26). Desde este enfoque ¿cuál es el estado del desarrollo y la modernidad en los tiempos de globalización? Si aceptamos la tesis de Giddens, la que es también de muchos autores contemporáneos y además la que maneja el mundo hegemónico –sin tomar en cuenta en este caso los diferentes enfoques y las particularidades– se supone que no hay escapatoria a la modernidad. Si la globalización subsume al desarrollo entonces el desarrollismo finalmente se universaliza y se naturaliza. La diferencia es que ya no hay un modelo único, no hay una teleología, no hay una fórmula como aquella de Rostov de las etapas de desarrollo económico que van desde el atraso hasta la sociedad industrial. Escobar lo señala enfáticamente, ya no se cree en recetas, pero sí hay una naturalización del desarrollo en el sentido de que se cree que todo el mundo quiere lo mismo, que todo el mundo busca el acceso al mercado, el progreso y la mercancía. Esta es la visión de la globalización que formula el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, los estados nacionales, etc. (Escobar, 2005: 97). Si se acepta la reflexión de Giddens que la modernidad es ese primer momento histórico en el que se produce conocimiento y ese conocimiento retroalimenta a la sociedad misma de una forma muy dinámica, si se acoge la postura de Habermas que la modernidad es la racionalización completa del mundo de la vida de las culturas, puesto que los contenidos culturales son objeto de sistemas y conocimiento de expertos vinculados al aparato estatal y económico, de tal manera que se desemboca en una sociedad totalmente racional y organizada dirigida por el logocentrismo, entonces tenemos que aceptar que la modernidad viene a ser un mundo de objetos y seres cognoscibles, predecibles y manejables (Escobar, 2005: 96). En este caso, se invisibiliza otros conocimientos y las prácticas políticas y teóricas de otras culturas, se presupone que nos enfrentamos a un universo y una modernidad eurocéntricos para siempre y en todas partes y, por lo tanto, estamos condenados en una sola historia de poder. Desde esta perspectiva, el capitalismo globalizado como uno de los ejes más significativos de la modernidad, impone toda su capacidad de atracción, seducción, expansión y sometimiento como única condición de posibilidad de

existencia en el mundo. Si, por el contrario, se acepta que lo que está en juego es el reconocimiento de que no hay soluciones modernas, entonces, ¿dónde buscamos nuevas ideas? De acuerdo a Escobar necesitamos de alguna manera imaginar el «más allá del Tercer Mundo» y para ello necesitamos imaginar de alguna manera el «más allá de la modernidad» (Escobar, 2005: 25).

Escobar argumenta que «más allá del Tercer Mundo» tiene dos implicaciones, tanto el final de una era y modalidad de pensamiento como el nacimiento de nuevos retos y posibilidades reales. De acuerdo a Escobar, las condiciones que vieron la emergencia de los nacionalismos anticoloniales producidos en el Tercer Mundo han concluido y los discursos que les acompañaron deben ser abandonados, tales como las visiones románticas de tradiciones precoloniales, el utopismo marxista, las narrativas de identidad y las teorías occidentales desarrollistas y de modernización (Escobar, 2005: 23). El historicismo filosófico latinoamericano de la década de los 70 reflexiona desde el «Tercer Mundo», es decir desde un mundo definido mediante principios de la modernidad eurocéntrica; recordemos que esta problemática fue el tema principal del primer capítulo. Una posición distinta al proyecto de la filosofía latinoamericana debería asumirse de otro modo a sí misma, como un paradigma nuevo con respecto a la modernidad del discurso académico.

Pero quizá también muchas condiciones que han dado origen al Tercer Mundo no han desaparecido. No ha desaparecido la colonialidad del poder de la modernidad, e incluso se podría afirmar que hoy se ha rearticulado de tal modo que está siendo más patentemente visible en lo que hasta hace poco se llamaba Tercer Mundo. Como bien lo ha demostrado Coronil, el mundo de hoy es confrontado por un imperio global, liderado por Estados Unidos, que ha resultado lo más inhumano; el imperialismo global da lugar a la creciente polarización de la humanidad entre ricos y pobres y consiste justamente en ocultar la naturaleza relacional de las representaciones colectivas sociales y su génesis en relaciones de poder asimétricas. Las prácticas de representación del imperialismo global aparecen como un efecto del mercado; sin embargo ellas están implicadas en el sometimiento de poblaciones no occidentales como un proyecto político moderno occidental deliberado (Coronil, 2000: 146). Esto quiere decir que esta nueva articulación global de la colonialidad está haciendo obsoleto el Tercer Mundo en tanto las relaciones sociales aparecen como efecto del mercado y no como relaciones asimétricas de poder, de tal manera que se impone la ideología del multiculturalismo, el discurso que fundamenta la unidad en la diversidad. Visibilizar la colonialidad, el lado oscuro de la modernidad, es cuestionar entonces la interpretación de que la modernidad es un fenómeno intra-europeo, es cuestionar la idea de que la modernidad es ahora una fuerza universal, que la globalización implica la radicalización de la modernidad, y que en adelante la modernidad está en todas partes (Escobar, 2005: 24). Visibilizar la

colonialidad es entender que el lado oscuro de la modernidad que ha existido desde la conquista de América se ha rearticulado en el imperialismo global; pero también –desde la posibilidad de un giro radical– visibilizar la colonialidad es valorar aquellos conocimientos subalternos y prácticas culturales en el mundo que la modernidad misma ha suprimido, eliminado y descalificado, de ahí que la diferencia colonial que la propia modernidad ha marcado constituye un nuevo reto. Se trata de la misma colonialidad que se afirma desde los bordes del sistema moderno colonial, y desde el cual los grupos subalternos intentan reconstituir los imaginarios basados -en-el lugar y los mundos locales. Entonces, desde esta perspectiva, Escobar ya lo afirma, «la colonialidad es constitutiva a la modernidad, y el <Tercer Mundo> es parte de su lógica clasificatoria». Imaginar el más allá del Tercer Mundo hace referencia al orden del conocimiento y a la política que nos dio la noción del Tercer Mundo y sus formaciones sociales asociadas (Escobar, 2005: 22). Esto quiere decir que en el pensamiento más allá del Tercer Mundo está en juego la habilidad de imaginar tanto «otros mundos» como «mundos de otro modo».

Escobar sugiere que los imaginarios alternativos y disidentes a la modernidad se los debe enfocar desde las políticas de la diferencia representada por muchos movimientos sociales contemporáneos, particularmente aquellos más directamente engranados con la globalidad imperial (Escobar, 2005: 38). De Sousa Santos propone la necesidad de una transición paradigmática que nos permita pensar de nuevo en una reinención de la emancipación social, con la meta última de desoccidentalizarla. Con este fin el autor propone el posmodernismo opositor, apuntando a otro paradigma, distinto de la modernidad. Se expresa así para definirlo: «Las condiciones que trajeron la crisis de la modernidad no son todavía las condiciones para superar la crisis más allá de la modernidad. De ahí la complejidad de nuestro período de transición retratado por la teoría opositora posmoderna: estamos enfrentando problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. La búsqueda de una solución posmoderna es lo que denomino posmodernismo opositor [...] Es necesario comenzar desde la disyunción entre la modernidad de los problemas y la posmodernidad de las posibles soluciones, y convertir tales disyunciones en el impulso para fundamentar teoría y prácticas capaces de reinventar la emancipación social a partir de las destruidas promesas de la emancipación de la modernidad (De Sousa Santos en Escobar, 2005: 28). Para Walsh no se trata de modernidades alternativas a la modernidad, sino de partir de un posicionamiento de «exterioridad» por la misma relación modernidad/colonialidad. Solo así se puede hablar de acuerdo a la autora de la decolonialidad, cuya razón está en los esfuerzos de confrontar desde lo «propio» y desde lógicas «otras» a la deshumanización, al racismo y a la racialización. Su meta es «la reconstrucción radical de seres, del poder y del saber» (Walsh, 2005: 24).

El proyecto modernidad/colonialidad, siempre en contravía al pensamiento moderno, propone reflexionar desde la «diferencia colonial» que la propia modernidad ha marcado, es decir la necesidad, desde ese espacio epistemológico y político privilegiado, de tomar seriamente las historias locales y pensar la práctica política desde los grupos subalternos. Entonces la búsqueda de superar el mito de la modernidad implica abandonar la noción de Tercer Mundo como una articulación particular de ese mito y, asimismo –si se toma en cuenta la reflexión de De Sousa Santos– enfrentar la problemática de la emancipación social debería entenderse a partir de la colonialidad. Pensar desde la colonialidad es quizá la vía que vislumbra la reinención de la emancipación social; se trata de un pensamiento que no parta de perspectivas eurocéntricas ancladas en la modernidad, sino que se construya desde y con relación a la colonialidad, y –como lo reflexiona Walsh– incluyendo los movimientos sociales, sus intelectuales y sus prácticas, además con la idea de crear nuevas comunidades interpretativas (Walsh, 2005: 31). Esta perspectiva que incorpora Walsh al programa modernidad/colonialidad apunta a la decolonialidad, es decir a la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, de conocimiento y del poder que contribuyan a «otros mundos posibles».

LA INTERCULTURALIDAD DESDE LA DIFERENCIAL COLONIAL

Escobar afirma que la pregunta por el «lugar» se vuelto casi ignorada en las discusiones filosóficas y más aun en las teorías de la globalización que han efectuado un borramiento discursivo significativo del lugar, lo que tiene profundas consecuencias en nuestro entendimiento de la cultura, el conocimiento, la economía y la naturaleza (Escobar, 2005: 158). Walsh en el mismo sentido que Escobar reitera que desde los años 90 en América Latina se observa un fortalecimiento de los supuestos jerárquicos de las ciencias sociales como parte de la globalización neoliberal. Los supuestos de universalidad, neutralidad, y el no-lugar del conocimiento científico hegemónico y la superioridad del logocentrismo occidental como racionalidad única para ordenar el mundo se hacen visibles en los conocimientos expertos. La idea que está en la base es que los contenidos culturales de toda sociedad son objeto de sistemas y conocimiento de expertos vinculados al aparato estatal y económico, de tal manera que se desemboca en una sociedad totalmente racional y organizada dirigida por el logocentrismo; así se efectúa un borramiento del lugar, lo que en la práctica significa desconocer experiencias basadas -en-el lugar (Escobar, 2005), también un borramiento de historias locales, que en la práctica signifi-

ca el rechazo absoluto a la posibilidad de pensar teoría por medio de la praxis política de grupos subalternos (Walsh, 2006b).

Revertir esta asimetría, en la reflexión de Escobar, es enfocarse en una continuada vitalidad del lugar y de la producción del lugar para la cultura, quizá sea éste el camino apropiado para un cuestionamiento del privilegio otorgado al espacio en las ciencias sociales de la modernidad. Para Walsh, revertir esa asimetría, es enfocarse en la praxis política de grupos subalternos, en sus historias locales y en la manera como construyen teoría –teoría entendida como situada, con actores, historias, territorio y lugar, todo marcado por el horizonte colonial que la modernidad ha construido (colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser)– quizá sea éste el camino para poner en cuestión las bases mismas modernas/coloniales de las ciencias sociales (Walsh, 2006b).

En la reflexión de Escobar,

La marginalización del lugar en la teoría social europea desde los siglos XIX y XX ha sido particularmente nociva para aquellas formaciones sociales que otorgan importancia a modos de conciencia y prácticas basadas -en-lugar. Esto incluye a muchas sociedades contemporáneas, quizá con excepción de aquellas más expuestas a la influencia des-localizada, desencajada y universalmente de la economía, la cultura y el pensamiento modernos¹⁶⁵ (Escobar, 2005: 159).

Escobar hace una pregunta central en cuanto a la valorización del lugar: ¿Es posible encontrar en las prácticas basadas -en-el lugar una crítica al poder de la hegemonía sin pasar por alto su articulación con los circuitos del capital y la modernidad? (Escobar, 2005: 160). Si esto es posible significa que el espacio como dominio de resistencia y de alteridad también cuenta, ya que ambos, lugar y espacio, de acuerdo a Escobar, son cruciales en este sentido, como lo son en la creación de la dominación. Hablar del lugar no significa que éste sea fijo, permanente, no-construido, y no conectado; más bien se refiere a «un sentido global del lugar» (Escobar, 2005). La experiencia del movimiento y del no-lugar se vuelve de alguna manera fundamental para la identidad moderna y la cotidianidad, tal como lo reflexiona Giddens; sin embargo la experiencia del lugar continúa siendo importante para muchas personas en todo el mundo. Desde este punto de vista, Escobar resalta que el lugar y el no-

165. Escobar hace una presentación de la región del Pacífico de Colombia así como del movimiento afrocolombiano. Destaca que la defensa de los territorios y de las identidades étnicas sólo se ha convertido en proyectos políticos en los años noventa. Las luchas de los movimientos sociales de comunidades negras del Pacífico colombiano ilustran las políticas de lugar en el contexto de la globalidad imperial. Este moviendo desde un principio fue concebido como una lucha por la defensa de la diferencia cultural y de los territorios como respuesta a la profundización del modelo neoliberal (Escobar, 2005: 42).

lugar son más que modalidades contrastes; hay entonces apuestas culturales y políticas muy altas al afirmar una u otra; de lo que se trata es de encontrar cómo las personas practican lo local en lo global (Escobar, 2005: 166). En otras palabras, se trata de examinar prácticas mediante las cuales las personas construyen lugares, aun cuando participan en redes globales. Escobar sugiere, en este sentido, que puede ser posible aproximarse a la producción de cultura y del lugar no sólo del lado de lo global, sino también de lo local; «no desde la perspectiva de su abandono sino de su afirmación crítica; no sólo considerando el viaje desde los lugares, ya sea voluntario o forzoso, sino desde el estar atados a ellos» (Escobar, 2005: 167). Es lo que algunos movimientos sociales están demandando en la reflexión teórica. Esto quiere decir que un paso para resistir la marginación del lugar es cuando se tiene al lugar como una forma de espacio vivido y anclado. «En este sentido los lugares son sitios de culturas vivas, economías, y medios ambientes antes que nodos de un sistema capitalista global totalizante». Las políticas de lugar constituyen una forma emergente de política en el que se afirma una lógica de la diferencia y una posibilidad que desarrollan una multiplicidad de actores y acciones que operan en la vida diaria (Escobar, 2005: 41); esto es, el lugar es la locación de una multiplicidad de formas de política cultural. La praxis política estratégica de grupos subalternos que proviene de historias locales se hacen evidentes en los movimientos sociales actuales, como en los del Pacífico colombiano, como en los movimientos indígenas y afros del Ecuador.¹⁶⁶ Todos estos movimientos son capaces de proyectar proyectos políticos de carácter intercultural.¹⁶⁷

Pensar desde la diferencia colonial en construcción de la interculturalidad, la propuesta del proyecto modernidad/colonialidad, requiere poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y las subjetividades subalternizadas y excluidas (Walsh, 2005: 20). Lo importante es visibilizar cómo los movimientos sociales en la práctica de la interculturalidad aportan a las construcciones de la diferencia colonial y a la descolonización de la colonialidad del poder (Walsh, 2006b).¹⁶⁸ Una pregunta clave en cuanto a la interculturali-

166. Walsh desde un enfoque parecido al de Escobar –a mi entender– argumenta la necesidad de tomar en serio las historias locales, la fuerza epistémica de estas historias, y la praxis política de esas historias locales subalternas. El interés de Walsh, en este sentido, como ella misma lo afirma, ha sido evidenciar la praxis política de los movimientos indígenas y afros en el Ecuador con relación a la interculturalidad y, a su vez y más importante aún, la capacidad de los movimientos a teorizar su propia práctica (Walsh, 2007: 57).

167. Esto quiere decir, como lo entiende Escobar, que los lugares nunca son totalmente capitalistas, y justamente en eso subyace su potencia de devenir en algo diferente, en prácticas políticas otras. De ahí que la interculturalidad se construye desde la diferencia cultural que el sistema modernidad/colonialidad ha construido y sigue construyendo.

168. Desde la reflexión de Walsh, el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa no solo ha desafiado la noción de práctica del Estado-Nación, sino que por medio de una

dad es la propuesta de Walsh: «¿cómo entender y qué implica la creación de nuevas condiciones epistémicas –condiciones pensadas de una mirada decolonial– desde el agenciamiento de una interculturalidad e insurgencia epistémica?» (Walsh, 2006b). Walsh considera que la interculturalidad es el proceso y proyecto «otro» de existencia que cuestiona la colonialidad del poder y, al mismo tiempo hace visible la diferencia colonial. La autora dice que ahora ve «que el proyecto y proceso de interculturalidad no tendrá reales posibilidades sin construir modos otros de poder, saber y ser, es decir, sin estrategia, acción y meta de la decolonialidad» (Walsh, 2005: 27). Walsh a partir de las reflexiones, aportes y discusiones y mantenidas con sus dos colegas de la Universidad Andina Simón Bolívar, Edizon León y Adolfo Albán, reflexiona la interculturalidad en relación al concepto de pensamiento fronterizo de Mignolo. Walsh afirma lo siguiente: «Dicho de otra manera, el pensamiento fronterizo en sí, no cambia radicalmente la eurocentricidad, tampoco la subalternización (y el trato de no-existencia) de sujetos y conocimientos; simplemente permite un nuevo relacionar (inclusive intercultural) entre conocimientos, útil y necesario en la lucha de la descolonización epistémica pero no suficiente en sí para construir una nueva condición social del conocimiento o un nuevo poder social, o para lograr la de-colonialidad del poder, saber y ser» (Walsh, 2005: 29).

Esta estrategia de la decolonialidad en cuanto giro epistemológico desde el planteamiento de Walsh implica dar un giro a la geopolítica del conocimiento de las ciencias sociales (incluyendo de sus tendencias críticas). Esto es tomar como punto de partida la producción de conocimientos en América Latina, la producción de aquellos que encuentran su base en las experiencias vividas, en experiencias en-el-lugar, en sus reflexiones y en torno a las experiencias de lucha con el sistema racista, colonial y patriarcal¹⁶⁹ (Walsh, 2006b). Walsh se expresa de la siguiente manera:

Ojo, el asunto aquí no es simplemente incluir o incorporar unas voces y unos conocimientos más dentro de lo establecido. No es asumir un pragmatis-

política diferente, ha invertido la hegemonía blanca-mestiza en el Ecuador. La praxis política del movimiento indígena se entiende como una construcción de la interculturalidad y está ligada a la lucha contra los poderes de la colonialidad y al imperialismo (Walsh, 2007: 49). Se trata de la interculturalidad como «principio ideológico», clave en la construcción de «una nueva democracia», es decir en la construcción del Estado plurinacional como en la transformación de la sociedad en su conjunto.

169. El movimiento indígena del Ecuador se ha posicionado desde la diferencia colonial, es decir ha sido capaz de ejercer una fuerza epistémica como práctica política y como contra-respuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento, asumiendo así una posición intercultural de carácter epistémico. Así lo entiende Walsh. El giro epistémico intercultural del movimiento indígena se refiere a que la interculturalidad representa una *lógica*, no simplemente a un discurso, construida desde la particularidad de la colonialidad y la diferencia que ésta ha marcado (Walsh, 2007: 51).

mo como una suerte de práctica sin principios. Tampoco es promover nuevos objetos de estudio e investigación –los movimientos sociales como productores de conocimiento, por ejemplo– un tipo de multiculturalismo que posesiona y sustenta la diferencia dentro del orden académico volviéndola funcional a la expansión de la ciencia social-neoliberal (como se hace en cierta forma en el nuevo interés en torno al conocimiento ancestral, dentro del marco de la propiedad intelectual). Es, más bien, reconocer que las ciencias no pueden ser (y no son) sólo dominio de la academia (Walsh, 2006b).

En la propuesta de la autora la producción de los conocimientos deben ser pensados como *ciencias o saberes* contruidos desde múltiples lugares; «ciencias que la academia debería hacer dialogar», con el objetivo de comprender nuestras sociedades desde nuestro interior, desde nuestras experiencias de la colonialidad, y con el deseo de intervenir la ciencia de la academia con esperanzas hacia un vivir mejor (Walsh, 2006b).

La interculturalidad y la decolonialidad significan entonces procesos de construcción y de conocimientos «otros», de una práctica política «otra», de un poder social «otro», formas distintas de pensar y actuar interrelacionadas y en conflicto entre sí, con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad (Walsh, 2007b: 52). Esta es la propuesta clave de Walsh para el programa modernidad/colonialidad, y es en el agenciamiento de la interculturalidad y de la decolonialidad como los movimientos sociales construyen un poder social «otro» y modos de ser «otros», es decir apuntan a la construcción y a un proceso decolonial. Lo que está en juego, por ejemplo, en el proyecto político indígena ecuatoriano en la construcción de la interculturalidad y la decolonialidad no es simplemente el imaginario de nación, «sino mas bien la operación entretejida de diferencia y poder como constitutivos de este imaginario y de la nación misma»;¹⁷⁰ es decir, si mal no comprendo, el imaginario de nación del proyecto indígena debe ser entendido como un vuelco geopolítico, social, ético y epistémico en tanto se trata de descolonizar la institucionalidad monocultural, en cuya base está el establecimiento de la clasificación racial como patrón de poder conflictivo y permanente, que se afincó desde la colonia hasta hoy como una escala de identidades sociales con el blanco en la cima y los indios y negros en los peldaños inferiores. La principal tarea de la decolonialidad en el proyecto indígena está condicionada por el conocimiento que se tenga de este dispositivo de poder, por el conocimiento de las condiciones actuales de su operatividad –que en este caso se trata de la nación blanco-mestiza en conflicto

170. Catherine Walsh, «Interculturalidad y (De)colonialidad: Diferencia y Nación de otro modo», en *Desarrollo e interculturalidad: Diferencia e imaginario de la nación en el mundo andino*, ponencia presentada en el XIV Conferencia de la Académie de Latineté. Quito, 21-23, 09. 2006a.

con lo indígena– y es justamente a través de ese conocimiento como se genera un pensamiento «otro». Entonces la interculturalidad representa una lógica construida desde la particularidad de la colonialidad y la diferencia que esta ha marcado (Walsh, 2007a). Walsh se expresa al respecto de la siguiente manera:

Dicho de otro modo, la lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes; por necesidad (y como un resultado del proceso de colonialidad) esta lógica «conoce» esos paradigmas y estructuras. Y es a través de ese conocimiento que se genera un pensamiento «otro». Un pensamiento «otro» que orienta el programa del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando) tanto las estructuras y paradigmas dominantes como la estandarización cultural que construye el conocimiento «universal» de occidente (Walsh, 2007b: 51).

Es importante señalar que para Walsh las identidades afros y su producción cultural y epistémica quedan invisibilizadas en las propuestas indígenas, contribuyendo a la subalternización de los afroecuatorianos. Los afroecuatorianos mismos son reticentes en asumir la interculturalidad como es propuesta por el movimiento indígena (Walsh, 2007b: 53). Por esto la autora afirma que queda evidente que la colonialidad del poder no es una entidad homogénea que es experimentada de la misma manera por todos los grupos subalternos, «y que la interculturalidad no es un concepto que queda fuera de las complejas imbricaciones de las historias locales y de la diferencia» (Walsh, 2007b: 53). Los pueblos afros en el Ecuador están involucrados en procesos que derivan de la particularidad de una dimensión del ser que es situada y subjetiva.¹⁷¹ En otras palabras, las luchas afros en contra de la colonialidad tienen que ver con asuntos enraizados en la existencia más que con la transformación política. De acuerdo a la reflexión de Walsh y de su pensamiento compartido con las poblaciones afros, los descendientes africanos hoy en día y particularmente en el Ecuador, reconstruyen la diferencia colonial desde el punto de vista de su ancestralidad y desde la existencia, «una recuperación de y una

171. Especialmente los pueblos afro-descendientes han sufrido una negación en términos de personas, de existencia, lo que compromete a su libertad y su liberación. Por esta razón Nelson Maldonado-Torres habla de la noción de la «colonialidad del ser» en *los Comentarios en la reunión «Teoría crítica y descolonización»* Duke University, mayo 2004. Se trata de un patrón de poder de la modernidad que históricamente ha negado a los pueblos afros. En este sentido –Walsh afirma– la decolonialidad implica la descolonización a partir de la deshumanización, del sentido de no-existencia presente en la colonialidad. El fortalecimiento y la lucha por la existencia de los pueblos afros se deba entender como una descolonización que apunta en primer lugar a lo propio, «de lo que ocurre «casa adentro» para utilizar la expresión del intelectual activista afro-esmeraldeño Juan García Salazar, y de lo que ha sido subalternizado o negado por la colonialidad» (Walsh, 2005: 23).

atención a los mandatos de los ancestros transmitidos por medio de los ancianos» (Walsh, 2007b: 53).¹⁷² Se podría afirmar que las historias locales de los pueblos afros están ligadas a la marginación del lugar, entendiéndolo como una forma de sentido de pertenencia y ser.

Los afroecuatorianos están así involucrados en la construcción de un pensamiento y una praxis «otros» que rearticulan y reconstruyen complejas concepciones metafísicas y culturales e interpretaciones de realidad, incluyendo nuevos usos de la ancestralidad que dan el conocimiento, el ser, la naturaleza y la acción social una fuerza histórica. Su interés [...] es solidificar una lógica «otra» de pensamiento, reflexión y acción de la diferencia, una lógica que tiene utilidad socio-política e intelectual, incluyendo una utilidad en términos de los sentidos de pertenencia y ser (Walsh, 2007a).

La reflexión y pensamiento compartido de Walsh con las historias locales de los pueblos indígenas y afros le lleva a una resignificación del concepto de «pensamiento fronterizo», la propuesta de Mignolo. La propuesta de Walsh al proyecto modernidad/colonialidad es «llevar el pensamiento fronterizo a otro nivel, poniendo en debate y discusión la direccionalidad de las relaciones y condiciones desde las cuales diferentes actores y conocimientos llegan a la conversación, como también la multiplicidad de fronteras» (Walsh, 2005: 30). En otras palabras, la resignificación del pensamiento fronterizo consiste en un posicionamiento crítico fronterizo que permita resaltar la agencia de los grupos subalternos no sólo para intervenir en o para fronterizar el pensamiento hegemónico, «sino también para moverse estratégicamente (incluyendo entre ellos) en una variedad de esferas». Su meta es de implosionar desde un posicionamiento propio, e interviniendo en las categorías del pensamiento eurocéntrico, pero navegando más allá de ellas «(al mismo tiempo ocupándose de ellas desde espacios exteriores e interiores)» y con la pretensión de «construir alternativas a la eurocentricidad» (Walsh, 2005: 30). Entonces el posicionamiento crítico fronterizo tiene un fin más allá del pensamiento fronterizo de Mignolo, no solo pluralizar o abrir el pensamiento eurocéntrico como es la propuesta de Mignolo, sino especialmente «crear vínculos estratégicos entre grupos y conocimientos subalternados»; así, como por ejemplo, entre pueblos indígenas y negros, fortaleciendo un poder social «otro» desde múltiples fronteras (Walsh, 2005: 30).

Las propuestas de Escobar y Walsh constituyen aportes significativos para el proyecto político intercultural que se presenta como «paradigma otro», como es el proyecto modernidad/colonialidad, comprometido con las experiencias tanto de los pueblos afros como de los pueblos indígenas andinos, li-

172. Véanse Walsh *et al.* (2005 a y b).

gadas éstos a asuntos de existencia y de liberación. Tanto Escobar como Walsh están convencidos que la interculturalidad se construye desde abajo, desde la diferencia colonial que el poder de la modernidad marca; desde las demandas y de las propuestas subalternas; desde el posicionamiento político problemático de actores políticos y sociales que luchan por la construcción de teorías y mundos diferentes. Para ambos autores entonces la construcción conceptual de la interculturalidad busca la necesidad de pensar teoría por medio de la praxis política de grupos subalternos; no se trata, como afirma Walsh, de transformar a esas historias, praxis y grupos como objeto de estudio, sino de pensar *con* ellos; esta implicación lleva a la pregunta fundamental de nuestro rol como intelectuales.¹⁷³

Castro-Gómez enfoca el tema de la descolonización, a diferencia de Escobar y de Walsh, a partir especialmente de las ciencias sociales y también de las instituciones modernas tales como el derecho, la universidad, el arte, la política y los intelectuales. Esto implica concretamente intervenir esos campos. La apuesta por la descolonización del conocimiento de acuerdo a las reflexiones de Castro-Gómez implica una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas. Para este autor hay que encontrar la manera de incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción del conocimiento dentro de la ciencia social contemporánea. Sin esta gran tarea aun pendiente no puede haber descolonización alguna del conocimiento; por lo tanto, «la complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados» (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007: 21). El proyecto modernidad/colonialidad en estos últimos años, en este sentido, exige la restructuración y descolonización de las ciencias sociales. El filósofo colombiano está convencido que un diálogo entre saberes, el centro mismo de la construcción de la interculturalidad, sólo es posible a través de la descolonización del conocimiento y de las instituciones productoras y administrativas del conocimiento, quizá éste sea el camino apropiado para un cuestionamiento del privilegio de las ciencias sociales de la modernidad en cuanto a su campo de visibilidad. Castro-Gómez pone mucho énfasis en una *ampliación* del campo de visibilidad de la ciencia occidental moderna,

173. Este trabajo tiene el propósito de crear espacios de reflexión que permitan comprender mejor nuestras sociedades heterogéneas que han sufrido exclusiones profundas en la constitución de los patrones de poder de la modernidad y, además indagar las alternativas frente a esa modernidad dominante; también es importante reflexionar y relacionar posiciones de autores comprometidos que ofrecen alternativas no eurocéntricas, apuntando al más allá de la modernidad. Escobar y Walsh no son sólo académicos, sus reflexiones son pensamientos compartidos con movimientos sociales. Es a través de estos autores como me abro a la praxis política y de existencia de los movimientos sociales en el Ecuador y también en Colombia.

en tanto ésta fue incapaz de abrirse a otros campos, tales como al sentido común, la intimidad, los conocimientos ancestrales, la corporeidad. El tema no es de proponer un oscurantismo epistémico, sino de «un *pensamiento integrativo*, en que la ciencia occidental pueda «enlazarse» con otras formas de producción de conocimientos», de tal manera de que la ciencia deje de ser aliada del capitalismo global (Castro-Gómez, 2007: 90).¹⁷⁴

Me parece oportuno aclarar que el programa modernidad/colonialidad en cuanto proyecto compartido no está asociado a una nacionalidad particular, es decir para ocupar el locus de enunciación labrado por el proyecto no se necesita ser latinoamericano ni vivir en el continente. «Latinoamérica» en sí misma deviene una perspectiva que puede ser asumida en múltiples espacios (no sólo en la academia), de tal manera que lo importante es desafiar el supuesto mismo de Latinoamérica como objeto de estudio constituido. En este sentido, el proyecto modernidad/colonialidad implica una resignificación de lo que se entiende por «estudios culturales latinoamericanos» (Walsh, 2005: 15). Esta resignificación se diferencia de los estudios culturales de los intelectuales que se los conoce como la «primera generación» en América Latina reflejada en los trabajos de Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Renato Ortiz y de otros autores. Los estudios culturales de «primera generación» dirigen su atención hacia como los procesos de modernización han sido asimilados y transformados en los «patios interiores» de la cultura. La concepción que está en la base de estos autores es que la posmodernidad «es un estado generalizado de la cultura presente también en América Latina» (Castro-Gómez, 1996b: 22). Para Martín Hopenhayn, en vinculación a los estudios culturales de «la primera generación», este desencanto posmoderno no es el correlativo de una ofensiva transnacional neoliberal, sino la expresión de una apertura cultural en donde los sujetos sociales constituyen identidades que no son determinadas por la institucionalidad estatal (Castro-Gómez, 1996 b: 31). Hopenhayn hace una apuesta a la transculturación y en este sentido afirma lo siguiente: «la existencia de una *ratio* como moneda internalizada por una proporción creciente de los individuos globalizados no debería impedir, simultáneamente, la tendencia cultural hacia antípodas: explosión centrífuga de mu-

174. De acuerdo a Castro-Gómez, el gran desafío que tienen actualmente las ciencias humanas y sociales es realizar una segunda ruptura epistemológica, pero ahora ya no con la doxa, como fue la primera ruptura, sino frente a la episteme; es decir el ideal ya no sería la pureza y el distanciamiento como fue la primera ruptura, sino la contaminación y el acercamiento. Para que esta segunda ruptura se lleve a cabo es necesario reconocer que el observador es parte integral de aquello que se observa y que cualquier observación nos involucra como parte del experimento. La ciencia occidental sólo podrá enlazarse con otros conocimientos si logra abrirse y descender del punto cero, es decir, reconocer que el observador es parte integral de aquello que se observa (Castro-Gómez, 2007: 89).

chas monedas en el imaginario transnacionalizado, combinaciones incontables que no responden a un cálculo meramente racional sino que imbrican emociones, sensaciones e incluso deseconomías. En esta opción hay una lucha pendiente por traducir la globalización a una mayor democracia cultural y, al mismo tiempo, a una mayor democracia en la propia subjetividad». ¹⁷⁵ La posición de este autor se podría interpretar como un multiculturalismo dentro de un campo de batalla cultural, en donde las luchas por el posicionamiento de particularidades culturales permiten ampliar el sentido de democracia. En esta perspectiva no se está reflexionando desde la diferencia colonial que la propia modernidad ha marcado y por eso mismo se cierra la posibilidad misma de retar a la modernidad como historia de poder.

En estos trabajos no está visible la colonialidad del poder, se está reflexionando la cultura desde la propia modernidad, lo importante para estos autores es entender como Latinoamérica se ha apropiado de esa modernidad (y de esa crisis), de tal manera que los autores hablan de la experiencia periférica de la modernidad.¹⁷⁶ En los estudios culturales de «la primera generación» no hay una apuesta por la descolonización de las prácticas culturales y del saber; no hay una apuesta clara por la intervención a las ciencias sociales modernas. Quizá se puede hablar de una trasgresión de las fronteras marcadas durante el proceso de disciplinarización e institucionalización de las ciencias sociales y las humanidades en el subcontinente. Hay sí una trasgresión en cuanto a los marcos del «proyecto de la modernidad», el cual mantenía su acento en la evolución social, el humanismo epistemológico, la teleología histórica;¹⁷⁷ los estudios culturales de «la primera generación» promueven el «abrir» las ciencias sociales, siendo su objetivo primordial pensar América Latina desde el punto de vista de su inserción en la sociedad global. Entonces una resignificación de los «estudios culturales latinoamericanos» –tal como lo entiende Walsh– den-

175. Martín Hopenhayn, «Tribu y metrópolis en las posmodernidad latinoamericana», en Roberto Follari y Rigoberto Lanz, comps., *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Fondo Editorial Sentido, 1998, p. 34-35.

176. De acuerdo a Santiago Castro-Gómez y a Oscar Guardiola-Rivera, el giro interpretativo de los autores de «la primera generación» de los estudios culturales en América Latina permite afirmar algo impensable para las teorías de la modernización y la teoría de la dependencia: la gran mayoría de la población en América Latina no ha accedido a la modernidad de la mano de la educación o de los programas de los letrados, sino de las nuevas tecnologías de la información. A diferencia de Europa, la consolidación cultural en América Latina no precede al cine, radio, televisión, sino que se debe a ellos. En este sentido afirman los autores se puede hablar de una «modernidad periférica», con diferentes tiempos y diferentes lógicas que se entremezclan (Castro-Gómez, Guardiola-Rivera, 2000: XXXIX).

177. Santiago Castro-Gómez y Óscar Guardiola-Rivera, «Introducción» en Santiago Castro-Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2000, p. XL.

tro del proyecto modernidad/colonialidad significa la posibilidad «de (re) pensar y (re)construir «los estudios culturales» como espacio de encuentro político, crítico y de conocimientos diversos».¹⁷⁸ De acuerdo a la posición de Walsh, los estudios culturales latinoamericanos no deberían ser una disciplina más que reemplazarían a las disciplinas de las ciencias sociales, tampoco se trata solamente de un espacio de articulación entre disciplinas, un área común que contribuye a redefinir los límites de esas disciplinas, implica la apertura de espacios de diálogo desde Latinoamérica y específicamente desde la región andina sobre la posibilidad de resignificarlos como espacio de encuentro entre disciplinas y además entre proyectos intelectuales, políticos, críticos y éticos que provienen de distintos momentos históricos y de distintos lugares epistemológicos, siendo además su objetivo confrontar las divisiones disciplinarias (Walsh, 2003). Se trata entonces de un espacio que refleje el interés de articular desde América Latina, pero en diálogo con otras regiones, proyectos intelectuales y políticos que «ponen en debate pensamientos críticos con el objetivo de pensar fuera de los límites definidos por el neoliberalismo y la modernidad», con el propósito de construir «modos de pensar y ser distintos» (Walsh, 2005: 15).

178. Walsh, Catherine, «¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América andina», en Catherine Walsh, edit., *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, UASB / Abya Yala, 2003, p. 15.

Bibliografía

- Albán, Adolfo, «El desencanto o la modernidad hecha trizas. Una mirada a la racionalidad en tensión», en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, (UASB) / Abya-Ayala, 2005.
- Arnold, Denise, Juan de Dios Yapita, Luisa Alvarado, Nelson D. Pimentel y Ricardo López, *El rincón de las cabezas; luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Paz, UMSA / ILCA, 2000.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Boff, Leonardo, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 1997.
- Cardoso, Fernando H., «La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea del desarrollo», en *Revista de la CEPAL*, segundo semestre de 1977, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 1977.
- Cardoso, Fernando H., y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina Ensayo de interpretación sociológica*, México, Siglo XXI, 1969.
- «Dependencia y desarrollo en América Latina», en *Cincuenta años de Pensamiento en la Cepal*, vol. II, Chile, CEPAL / Fondo de Cultura Económica, (FCE), 1998.
- Cardoso Fernando H., y Francisco Correa Weffort, «Ciencia y conciencia social», en *América Latina: Ensayos de interpretación sociológico-política*, Chile, Ed. Universitaria, 1970.
- Castro-Gómez, Santiago, *Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Kronstruionen der Barbarie in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie*, Tubinga, Universidad de Tübingen, Facultad de Filosofía, 1996a.
- *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996b.
- «Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de lo latinoamericano». La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización», en Roberto Follari y Rigoberto Lanz, comp., *Enfoques sobre la posmodernidad en América Latina*, Caracas, Ed. Sentido, 1998a.
- «Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», en Santiago Castro-Gómez Santiago y Eduardo Mendieta, coord., *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, University of San Francisco, 1998b.

- Castro-Gómez, Santiago, «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la <invención del otro>», en Edgardo Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Venezuela, UNESCO, 2000a.
- «Teoría tradicional y teoría crítica» en Santiago Castro-Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2000b.
- «Historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinariedad: Reflexiones desde América Latina», en Alberto Flórez-Malagón, Carmen Millán de Benavides, edit., *Desafíos de transdisciplinariedad*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2002.
- *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- «Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y diálogo de saberes» en Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, edit., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, Pontificia Universidad Javeriana / Universidad Central, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago, y Óscar Guardiola-Rivera, «Introducción» en Santiago Castro-Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2000.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, «Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico» en Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, edit., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, Pontificia Universidad Javeriana / Universidad Central, 2007.
- Cerrutti Guldberg, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Tierra Firme, 1983.
- Coronil, Fernando, «Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo», en Edgardo Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, París, UNESCO, 2000.
- «¿Globalización liberal o imperialismo global? El presente y sus diferencias», documento presentado en el Doctorado en Estudios latinoamericanos, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2002.
- Cuevas Marín, Pilar, «La (re)construcción colectiva de la historia: una contribución al pensamiento crítico latinoamericano», en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, UASB / Abya Ayala, 2005.
- Dagnino, Evelina, «Cultura, ciudadanía y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana», en Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino, edit., *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus, 2001.
- De Sousa Santos, Boaventura, *La caída del Angelus Novos: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia / ILSA, 2003.

- Escobar, Arturo, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Norma, 1996.
- «Visualización de una era posdesarrollo», en *Formación en gestión cultural. Contextos teóricos, dimensiones sociales y perspectivas pedagógicas*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2000.
- «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano», en *Revista de Humanidades*, No. 1, *Tabula Rasa*, Bogotá, 2003.
- *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, 2005.
- Escobar, Arturo, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino, «1. Introducción: Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos», en Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino, edit., *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus, 2001.
- Estermann, Josef, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998.
- Fernández Retamar, Roberto, *Calibán. Apuntes sobre la cultura de Nuestra América*, Buenos Aires, Pléyade, 1984.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, en Raúl Fornet-Betancourt, edit., Madrid, Trotta, 2004.
- «La interculturalidad a prueba» en CONCORDIA Reihe Monographien-Band 43, Velagsgruppe Mainz in Aachen, 2006.
- Furtado, Celso, *Los vientos del cambio*, México, Fondo de Cultura Económica / Economía Latinoamericana, 1993.
- García, Fernando, y Miguel Chavarría, «Otra globalización es posible. Diálogo con Boaventura de Sousa Santos», en *Iconos*, No. 19, *Revista de Ciencias Sociales*, Quito, FLACSO, Sede Ecuador, 2004.
- Gracia, Jorge J. E., «Roig y la función de la filosofía en América Latina», en Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg, comp., *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989.
- Gracia, Jorge E., e Iván Jaksic, edit., *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila, 1983.
- Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1994.
- Gómez-Martínez, José Luis, *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega y Gasset en Iberoamérica*, Madrid, EGE, 1995.
- Guerrero, Andrés, «Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria», en *Iconos*, No. 4, *Revista de Ciencias Sociales*, Quito, FLACSO, Sede Ecuador, 1998.
- Habermas, Jürgen, *Discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991.
- Hall, Stuart, «Identidad cultural y diáspora», en Santiago. Castro-Gómez, O. Guardiola y C. Millán de Benavides, edit., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- Hegel, GWF, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980.

- Hopenhayn, Martín, «Tribu y metrópolis en las posmodernidad latinoamericana», en Roberto Follari y Rigoberto Lanz, comp., *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Fondo Editorial Sentido, 1998.
- Lander, Edgardo, «Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano», en Santiago Castro-Gómez, O. Guardiola Rivera y C. Millán de Benavides, edit., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Pensar. Instituto de Estudios Sociales y Culturales / Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- «Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos» en Edgardo Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, FACES-UCV / UNESCO, 2000.
- «Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo», *Documento presentado en el Doctorado en Estudios latinoamericanos*, Quito, UASB, 2002.
- Lechner, Norbert, *Los patios interiores de la democracia*, Santiago, FCF, 1990.
- Leyva, Gustavo, «La propuesta de la filosofía de la liberación», en *Disenso. Revista Internacional de Pensamiento latinoamericano*, No. 1, Tübingen, Erna von Walde, 1995.
- Lipset, Seymour Martin, *El hombre político. Las bases sociales de la política*, Madrid, Tecnos, 1981.
- Mahr, Günther, «Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig», en Raúl Fornet-Betancourt, edit., *Concordia Monografien*, Band 32, Aachen, 2000.
- Maldonado-Torres, Nelson, «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto» en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, edit., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Marín Casanova, José, «El crepúsculo de la historia en el horizonte de la (pos)modernidad», en *Revista de Filosofía Sevilla*, No. 21, 1985.
- Medin, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994.
- Mignolo, Walter, «Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de las lenguas y culturas», en Santiago Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán de Benavides C., edit., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- «Diferencia colonial y razón posoccidental», en Santiago Castro-Gómez, edit., *Reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2000.
- «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica», en Catherine Walsh, Freya Schiwiy y Santiago Castro-Gómez, edit., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo andino*, Quito, UASB / Abya-Yala, 2002.
- «Prefacio a la edición castellana», en *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

- «Prefacio», en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, UASB / Abya-Ayala, 2005.
- Miró Quesada, Francisco, «La filosofía de lo americano: treinta años después», en Autores Varios, *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. II, México, UNAM, 1986.
- Murena, Héctor A., *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sur, 1954.
- Noboa Viñán, Patricio, «La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad», en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, UASB / Abya-Ayala, 2005.
- Ortiz, Gustavo, «La filosofía en Argentina. Una interpretación de sus problemas actuales», en Raúl Fornet-Betancourt, edit., *Concordia Reihe Monografien. Band 14. Für Enrique Dussel. Aus Anlass seines 60. Geburtstages*, Aquisgrán, Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1995.
- Picas Contreras, Joan, «La construcción social del subdesarrollo y el discurso del desarrollo», en Víctor Bretón, Francisco García y Alberto Roca, edit., *Los límites del desarrollo*, Barcelona, Icaria, Instituto Catalá D' Antropología, 1999.
- Pinto, Aníbal, *Tres ensayos sobre Chile y América Latina*, Buenos Aires, Ed. Solar, 1971.
- Pratt, Mary Louise, «Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo» en *Encuentros*, Centro Cultural del BID, 1996, p. 1-17.
- Quijano, Aníbal, *El proceso de urbanización en América Latina*, CEPAL, Santiago de Chile, 1966.
- «Dependencia, cambio social y urbanización», en *América Latina: Ensayos de interpretación sociológico-política*, Chile, Ed. Universitaria, 1970.
- «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina», en Heinz R. Sonntag, edit., *¿Nuevos temas nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe en el nuevo siglo*, Caracas, UNESCO / Nueva Sociedad, 1989.
- «Colonialidad y modernidad/razionalidad» en *Perú Indígena*, No. 29, Lima, 1992.
- «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán, edit., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y Práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, UNESCO, 2000a.
- «El fantasma del desarrollo en América Latina», en Alberto Acosta, comp., *El desarrollo en la globalización. El reto de América Latina*, Venezuela, ILDIS / Nueva Sociedad, 2000b.
- Respuesta vía electrónica de Quijano a Walsh, 16 de julio, 2005.
- «Colonialidad del poder y clasificación social» en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, edit., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Quijano, Aníbal, e Immanuel Wallerstein, «Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System», en *International Journal of Social Sciences*, No. 134, 11, UNESCO, París, 1992.

- Rodríguez, Víctor Manuel, «Interdisciplinariedad, diferencia cultural y desarrollo. La gestión cultural en el contexto de la globalización», en *Formación gestión cultural*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2000.
- Roig, Arturo, «Acerca del comienzo de la filosofía latinoamericana», en *Revista de la Universidad de México*, vol. XXV, No. 8, México, UNAM, 1971.
- «Importancia de la historia de las ideas en América Latina», en *Pucará*, No. 1, Cuenca, 1977a.
- «De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación», en *Latinoamérica*, No. 10, *Anuario de Estudios latinoamericanos*, México, UNAM, 1977b.
- *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- *Rostro y Filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993a.
- «Mis tomas de posición en Filosofía», Entrevista en Frankfurt en 1991 a Arturo Roig por Raúl Fornet-Betancourt y Martin Trainee, en *Concordia Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Band 23, Aachen, 1993b.
- *Historia de las ideas, teoría del discurso y el pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1993c.
- *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (I), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994a.
- *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (II), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994b.
- «La filosofía latinoamericana ante el <descentramiento> y la <fragmentación del sujeto>. Una respuesta a la problemática de la <identidad> y la <alienación>», en *Intersticios. Filosofía. Arte. Religión. Utopía y Arte*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1996.
- «Filosofía latinoamericana e interculturalidad», en Raúl Fornet-Betancourt, edit., *Unterwegs zur Interculturellen Philosophie*, Dokumentiertes II. Internationales Kongresses fuer interkulturelle Philosophie, Frankfurt a M., 1998.
- *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, UASB, Sede Ecuador / CEN, 2002.
- «Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana», en Raúl Fornet-Betancourt, edit., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.
- Rowe, William, y Vivian Schelling, *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*, México, Grijalbo, 1993.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1979.
- Salazar Ramos, Roberto, «Acerca de la filosofía latinoamericana en la última década en Colombia», en el IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Corrientes actuales de la filosofía en Colombia, Bogotá, Univ. Santo Tomás, 1986.
- Sauerwald, Gregor, «¿Es América el eco del viejo mundo y el reflejo de la vida ajena?», en *Cultura. Revista del Banco Central*, No. 14, 1982.
- Schlosberg, Jed, *La crítica posoccidental y la modernidad*, en Serie Magíster, vol. 53, Quito, UASB / Abya-Ayala / CEN, 2004.
- Schutte, Ofelia, «De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig», en *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993.

- Slater, David, «Repensar la espacialidad de los movimientos sociales: fronteras, cultura y política en la era global», en Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Silvia Dagnino, edit., *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus, 2001.
- Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System*. 3 vol., Nueva York, Academic Press, 1974-1989.
- Walsh, Catherine, «Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder», entrevista a Walter Mignolo, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, UASB / Abya-Ayala, 2002a.
- «La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en el Ecuador. Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento», en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, UASB / Abya-Ayala, 2002b.
- «(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador», en Norma Fuller, edit., *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002c.
- «¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América andina», en Catherine Walsh, edit., *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, UASB / Abya-Yala, 2003.
- «Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad», ponencia presentada en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombiano. Visualizando nuevas identidades, territorios y conocimientos, Popayán, 2004.
- «Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad», en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*, Quito, UASB / Abya-Ayala, 2005.
- «Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo», ponencia presentada en el XIV Conferencia de la Académie de Latineté. Desarrollo e Interculturalidad: diferencia e imaginario de la nación en el mundo andino, Quito, 21-23.09.2006a.
- «(De)colonialidad e interculturalidad epistémica: política, ciencia y sociedad de otro modo», ponencia presentada en el Seminario Internacional «La investigación de las Ciencias Sociales y la constitución de ciudadanías», Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, 10, 11.2006b.
- «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento <otro> desde la diferencia colonial», manuscrito no publicado, 2007a.
- «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento <otro> desde la diferencia colonial», en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, edit., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, 2007b.

- Walsh, Catherine, Edizon León y Eduardo Restrepo, «Procesos organizativos y políticas culturales de los pueblos negros en Colombia y Ecuador», en revista *Tablero*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2005a.
- «Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador», en *Siete cátedras para la investigación. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2005b.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, «Introducción», en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, UASB / Abya-Yala, 2002.
- Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976.
- *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1987.
- «Más allá de los quinientos años», en *Cuadernos Americanos*, No. 32, México, UNAM, 1992.
- Zizek, Slavoj, «Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica de nuevo tipo, creada para afrontar los desafíos del siglo XXI. Como centro de excelencia, se dedica a la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos.

La Universidad es un centro académico abierto a la cooperación internacional, tiene como eje fundamental de trabajo la reflexión sobre América Andina, su historia, su cultura, su desarrollo científico y tecnológico, su proceso de integración, y el papel de la Subregión en América Latina y el mundo.

La Universidad Andina Simón Bolívar fue creada en 1985 por el Parlamento Andino. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Además de su carácter de institución académica autónoma, goza del estatus de organismo de derecho público internacional. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, una sede nacional en Quito, Ecuador, una sede local en La Paz, Bolivia, y una oficina en Bogotá, Colombia.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en el Ecuador en 1992. En ese año la Universidad suscribió un convenio de sede con el gobierno del Ecuador, representado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, que ratifica su carácter de organismo académico internacional. En 1997, el Congreso de la República del Ecuador, mediante ley, la incorporó al sistema de educación superior del Ecuador, y la Constitución de 1998 reconoció su estatus jurídico, el que fue ratificado por la legislación ecuatoriana vigente. Es la primera universidad del Ecuador en recibir un certificado internacional de calidad y excelencia.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional e internacional, dirigidas a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Adolescencia, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Migraciones, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Agrarios, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroecuatorianos.

Universidad Andina Simón Bolívar

Serie Magíster

- 98** Esteban Donoso, JUSTICIA, VIGENCIA Y EFICACIA DEL RÉGIMEN INTERNACIONAL DE PATENTES DE INVENCIÓN
- 99** Gabriel Many, FINANZAS, CULTURA Y PODER: microcrédito y cooperativas indígenas en Salasaca
- 100** David Guzmán Játiva, NOVELA Y REGIÓN CULTURAL EN GARCÍA MÁRQUEZ, ARGUEDAS E ICAZA
- 101** Claudia Salgado, LA MATERIA TRIBUTARIA EN LOS TRATADOS INTERNACIONALES DE INVERSIONES
- 102** Jhoel Escudero, EL PROBLEMÁTICO RECONOCIMIENTO DEL DERECHO A LA VERDAD: los derechos de las víctimas
- 103** Jessenia Rivera, LA EDUCACIÓN POPULAR, UNA ALTERNATIVA PARA EDUCAR EN DERECHOS HUMANOS: el caso de Puerto Rico
- 104** Luis Onofa, HUELLAS DEL DISCURSO DE CORREA EN LOS MERCADOS DE QUITO: el caso de la Constituyente de 2008
- 105** Alex Valle, EL AMPARO COMO GARANTÍA CONSTITUCIONAL EN EL ECUADOR
- 106** Miguel Ruiz, CRISIS ESTATAL Y LUCHA DE CLASES EN LA VENEZUELA CONTEMPORÁNEA
- 107** Antonio Jaramillo, EL CANON EN DOS SALONES DE ARTE DEL QUITO CONTEMPORÁNEO
- 108** Cristina Burneo, AMISTAD Y TRADUCCIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN BIOGRÁFICA DE ALFREDO GANGOTENA
- 109** Ángel Velásquez, ECUADOR Y LOS TEMAS DEL NUEVO DERECHO DEL MAR
- 110** Edgardo Pérez Morales, NATURALEZA, PAISAJE Y SOCIEDAD EN LA EXPERIENCIA VIAJERA: misioneros y naturalistas en América Andina durante el siglo XVIII
- 111** Jorge Luis Carrión Benítez, LOS TRIBUTOS PARAFISCALES EN LA COMUNIDAD ANDINA
- 112** María del Pilar Mora, DESDE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA HACIA UN PROYECTO DESCOLONIZAD

¿Cuál es el alcance crítico de la filosofía latinoamericana de la historia (Leopoldo Zea y Arturo Roig) y de la teoría de la dependencia en la década de los 70 del siglo XX, al proyecto de la modernidad europea?

¿Cómo entienden estos discursos la modernidad y lo colonial al pensar desde América Latina?

¿Qué tipo de reajuste debemos realizar para consolidar un nuevo discurso crítico en América Latina como consecuencia de los grandes cambios económicos y culturales arrastrados por la globalización?

La autora aborda estas preguntas desde nuevas categorías elaboradas dentro del proyecto latinoamericano descolonizador que se constituyó en la década de los 90 como una opción también crítica al proyecto de la modernidad. El grupo de intelectuales de este proyecto descolonizador (Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Edgardo Lander y Nelson Maldonado-Torres, entre los más destacados) pone énfasis en el papel fundamental de las epistemes en la crítica a la modernidad. La idea central es la posibilidad de construir un pensamiento crítico desde América Latina no incrustado en el proyecto de la modernidad, sino más bien arraigado en lo que ha sucedido en sus márgenes.

No es posible entender nuestras sociedades andinas sin tener en cuenta la configuración de prácticas y discursos racistas en complicidad con las ciencias humanas y sociales modernas como formas de dominación conjugadas con la economía mundo-capitalista.



María del Pilar Mora (Quito, 1961) es Licenciada en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito, 1988), Magíster en Estudios Latinoamericanos, con mención en Políticas Culturales, por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (Quito, 2007). Ha realizado estudios de posgrado en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Quito y fue favorecida entre 1994 y 1997 con una beca de posgrado en filosofía, en Tubinga, en la Eberhard-Karls-Universität, otorgada por la Stipendienwerk Lateinamerika Deutschland, de cuyo consejo es miembro representante. Ha dado clases en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y actualmente es profesora de filosofía en la Universidad San Francisco de Quito.

ISBN: 978-9978-84-598-1



9789978845981