
DE LA ESCENA CONTEMPORÁNEA

Lo exterior y lo interior en la modernidad /colonialidad*

CATALINA LEÓN PESÁNTEZ

Universidad de Cuenca, Ecuador

RESUMEN

El artículo se propone explorar el hiato modernidad/colonialidad a partir de una forma de racionalidad enlazada en las prácticas de identidad y diferencia, en cuyos bordes se desatan complejas articulaciones que demandan ser miradas en su constante actualidad e historicidad. En lo exterior y en lo interior de la modernidad/colonialidad podrían hallarse “eventualidades” fluctuantes que reactualicen “asincronías” como exigencias históricas que han de ser explicitadas.

PALABRAS CLAVE: modernidad, colonialidad, identidad/diferencia, “asincronías”, “eventualidades”.

ABSTRACT

The article aims to explore hiatal Modernity/coloniality from a form of rationality linked to the practices of identity and difference, from whose edges are untied complex joints that demand to be seen in their constant actuality and historicity. In the exterior and interior of modernity/coloniality, we can find fluctuating “eventualities” that re-update “asynchronies” as historical demands that must be made explicit.

KEYWORDS: Modernity, colonialism, identity/difference, “asynchronies”, “eventualities”.

* Ponencia presentada en el Coloquio Internacional: Pensamiento Crítico del Sur/Genealogías y Emergencias, organizado por el Equipo de Investigación en Filosofía Práctica e Historia de las Ideas (INCIHUSA-CONICET), la maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional del Cuyo y La Red de Integración de Nuestra América (REDINA), en Mendoza (Argentina), septiembre de 2013.

EN LOS BORDES DEL “PENSAR” Y EL “SER”

ANTE LA IRREVERSIBILIDAD del tiempo y la inconmensurabilidad del espacio, la filosofía moderna se vio obligada a estatuir el tiempo y el espacio como referentes absolutos; es decir, conceptos *a priori*, cuyos bordes están negados por la inmanencia y trascendencia de la conciencia; sin embargo, la paradoja entre el tiempo moderno –sometido al cambio, transformación, innovación y aceleración– y el deseo de capturarlo para su eternización, generó la construcción de universales que pretendieron “superar” la actualidad del tiempo y la relatividad del espacio.

La conciencia como entidad fundante y fundamental no solo se preocupó de considerarlos como intuiciones atemporales; junto a estas categorías trascendentales creó otras para preparar el camino por el que transitó la razón moderna. Así, identidad y diferencia, civilización y barbarie, yoidad y otredad, razón y cuerpo, ciencia y “paraciencia”, ley y prohibición, libertad y dependencia, cultura y naturaleza, innato y adquirido, orden y progreso, representan opuestos irreductibles cuyos contenidos fueron definidos de manera apriorística.

Su carácter metafísico y subjetivo se expresó al otorgarles un estatus diferente e idéntico a sí mismo. Gnoseología, ontología y epistemología se convirtieron en el eje racional-moderno, productor de verdades, y como sinónimo de cientificidad, objetividad y previsibilidad, desconociendo la posibilidad de otros conocimientos, por estar –supuestamente– fuera de su lógica. Sin embargo, lo que la luminosidad de la razón no pudo explicar es la relación entre una historia que discurre racionalmente, según el *telos* del Espíritu Absoluto, y otra que –imaginariamente– está privada de estos atributos; ni la ausencia de humanidad o carencia ontológica de pueblos que –aparentemente– no transitaban por el tiempo y el espacio de la racionalidad europea.

En la configuración de la razón moderna está presente el *cogito* cartesiano como pensamiento que se piensa a sí mismo; no obstante, muestra su temor por aquello que se gesta fuera de sí, porque lo considera como sinónimo de no-verdadero (error, ilusión, sueño). La verdad atada a la claridad y a la evidencia conspira contra el “afuera”, porque este representa una amenaza permanente a su “sí mismo”.

Según Michel Foucault, el *cogito* moderno no esconde y no desconoce “la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y

aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en el no-pensado”.¹ El enunciado del filósofo francés nos conduce a reactivar explícitamente la relación entre el pensamiento de sí y aquello que no se piensa de sí, de manera no ajena ni extraña. Esto equivale a decir que el *cogito* moderno no se encierra en el círculo en el que todo pensamiento es pensado, sino que se expresa como “la interrogación siempre replanteada para saber cómo habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí mismo, cómo puede ser bajo las especies de lo no-pensante”.²

Dentro de sí y fuera de sí es el movimiento del *cogito* moderno que explica por qué el “pienso” no conduce necesariamente a la evidencia del “soy”. En efecto, para Foucault el *cogito* no puede decir soy este trabajo que hago y se escapa; ni soy el lenguaje con el que expreso mis pensamientos, porque no puede agotar todas las posibilidades de expresión; ni soy esta vida que siento y que me envuelve en el tiempo, y se me escapa de él para acercarme a la muerte. Soy y no soy a la vez, es el borde que impide que el *cogito* no tenga la certeza del soy, ni de la relación entre ser y pensar. En este contexto, “se instaura una forma de reflexión muy alejada del cartesianismo y del análisis kantiano, en la que se plantea por primera vez la interrogación acerca del ser del hombre en esta dimensión de acuerdo con la cual el pensamiento se dirige a lo impensado y se articula en él”.³

Se “abren” los bordes del *cogito* hacia lo impensado y en él se ubica la crítica a la modernidad europea desde diferentes posiciones; por ejemplo, la posmodernidad ataca el núcleo metafísico racional para otorgarle una dinámica que se mueve en el mismo espacio moderno de la universalidad; de ahí que no lo deconstruye. Mira el inmovilismo del logocentrismo y afirma la circunstancialidad de todo acontecimiento discursivo pero siempre mirando el universalismo de la razón. Podríamos decir que algunas concepciones posmodernas,

aún cuando su peculiaridad sea la de fundamentarse en un centro externo a la estructura que deconstruye; ello le permite resaltar lo convencional, lo efímero, de cualquier discurso axiológico, a la vez que persiste en la validez, en la universalidad de su propio discurso, ya que su cuestionamiento no afecta al centro mismo que lo sostiene.⁴

-
1. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1968), 315.
 2. *Ibíd.*
 3. *Ibíd.*, 316.
 4. José Luis Gómez Martínez, *Más allá de la posmodernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana* (Madrid: Miletto Ediciones, 1999), 29.

Por su parte, Derrida sostiene que la “actualidad” moderna del *ser* es el estar resguardado en su sistematicidad, en su propia delimitación de fronteras, en la captura de su mismidad que posibilita una relación armoniosa entre el todo y sus partes: “Homogéneo, concéntrico, circulando indefinidamente, el movimiento del todo en las determinaciones parciales del sistema o de la enciclopedia, sin que el estatus de esta observación y la partición de la parte den lugar a una deformación general del espacio”.⁵ Esta imagen grafica la circularidad de la filosofía y la universalidad de la razón moderna que ha llegado a su paroxismo.

Foucault retoma lo impensado para “re-pensarlo”; Gómez-Martínez rescata lo efímero y lo posiciona en un punto exterior a la estructura que deconstruye; Derrida sugiere la idea de que entre las partes del todo pueden crearse fisuras que amenazan su homogeneidad. La sutura entre el “afuera” y el “adentro” del sujeto fundante está en juego, en tanto nos permite dimensionar la historicidad de sus articulaciones.

MODERNIDAD/COLONIALIDAD, COMO LUGAR DE “ACTUALIZACIÓN”

La crítica a la modernidad europea desde América Latina, históricamente, está mediatizada por el hecho colonial y, consecuentemente, por la dependencia. Las diferentes miradas latinoamericanas y caribeñas –en su momento– han coincidido en articular modernidad, racionalidad, capitalismo y colonialismo. Por ejemplo, Leopoldo Zea las enlaza a la dialéctica del colonialismo, que no apela a la “astucia” de la razón para legitimar los movimientos de la lógica del concepto, sino a la “astucia” de la libertad en pos de conseguir la liberación de los pueblos oprimidos por la dependencia y el colonialismo. Desde la mirada de Bolívar Echeverría, la relación entre modernidad y capitalismo en América Latina es endeble; de ahí la configuración peculiar de su formación histórico-social, en donde no hay una sino múltiples modernidades, que se articulan y se modernizan alrededor de la reproducción del capital.

Intelectuales como Aimé Césaire y Frantz Fanon –entre otros– vinculan modernidad, racionalidad y humanismo al colonialismo, desde el conflicto racial del negro. Esto les lleva a enlazar raza y capital como dos movimientos

5. Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1989), 17.

simultáneamente opresores y excluyentes; razón por la que explican el progreso de Occidente como sinónimo de barbarie, cuyo “efecto de verdad” es la constitución de una “ontología del no-ser”;⁶ porque han sido los condenados de la tierra y los sometidos al desalojo del tiempo y del espacio de la razón moderna quienes yacen en el lugar de lo impensado. Fanon dice al respecto: “Hay una zona del no ser, una región extraordinariamente estéril y árida, un tramo esencialmente despojado, en donde un auténtico surgimiento puede tener su origen. En la mayoría de los casos, el negro no tiene el beneficio de realizar este descenso a los verdaderos infiernos”.⁷

Evidentemente, la posición de Fanon no apela al tiempo y al espacio del sujeto cartesiano, sino al de los sujetos ubicados en la frontera de la explotación racial y económica; por ello, la relación entre razón y humanismo no sigue la lógica apriorística del cartesianismo; al contrario, su punto de partida es el sujeto corporal que desde las necesidades de superar la discriminación racial y la exclusión social, política, cultural y económica apela a un sentido práctico de la razón, a un humanismo no racista que “dista de ser otra versión del humanismo abstracto que cancela las diferencias entre sujetos, sino es más bien uno que se dedica a analizar las relaciones de poder que intervienen en la formación de identidades, historias y espacios del mundo/colonial”.⁸ Fanon invierte los lugares de enunciación para explicitarlos como sitios ontológicos del “no ser”, en cuyos bordes se entretejen los signos desaliñados de la época moderna.

La modernidad siempre fue discriminatoria. Desde sus orígenes asumió ser diferente, por eso creó un “otro” no europeo; esto es, construyó un adentro y un afuera. Un adentro inclusivo (diferente) e idéntico a sí mismo, y un “otro”, opuesto y diferente. Sin embargo, cuando sostenemos que la modernidad crea su exterior e interior, estamos ante un deíctico que advierte la necesidad de mirar los bordes. Esto implica un alejarse del principio de identidad entre lógica e historia y, consiguientemente, del principio de causalidad, para posicionarlos en el juego complejo de las multiplicidades históricas, en donde podrían darse ocultamientos, visibilizaciones, enunciados a contraluz

6. Catalina León Pesántez, *El color de la razón: pensamiento crítico en las Américas* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Universidad de Cuenca / Corporación Editora Nacional, 2013), 132.

7. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Buenos Aires: Schapire, 1974), 15.

8. Nelson Maldonado-Torres, “Frantz Fanon: filosofía poscontinental y cosmopolitismo descolonial”, en *De la Teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Oliver Kozlarek, coord. (Buenos Aires: Biblos, 2007), 156.

de la luminosidad de la razón, solapamientos de otros tiempos y espacios, de otras formas de racionalidades y “saberes” que no transitan por las huellas del logocentrismo; esto es un exterior no externo y un interior no interno.

El proyecto modernidad/colonialidad critica la visión moderna de la modernidad, cohesionada en el correlato razón/verdad, de-construyéndola desde “fuera” de ella; tarea que demandó la organización de dispositivos conceptuales como la colonialidad del poder, el mito sacrificial de la modernidad, la geopolítica del conocimiento, la colonialidad del ser y de la naturaleza, elaborados por pensadores(as) como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Nelson Maldonado Torres, Catherine Walsh, entre otros(as), quienes miran la modernidad europea desde su “afuera”; y, a los instrumentos para la comprensión y explicación de la realidad (ontología, gnoseología y epistemología), como prácticas o historicidades.

La colonialidad no es un elemento externo a la modernidad o impuesto desde un “afuera”, sino es constitutivo de ella, en tanto se forma como colonialidad del poder, vinculada al capital, puesto que, a partir de 1492, el capitalismo se vuelve mundial. La modernidad proyecta su carácter de universalidad y la dominación incursiona en todos los estratos de la vida de los seres humanos sometidos. En otros términos, “el capitalismo fue, desde la partida, colonial/moderno y eurocentrado”.⁹

Para Aníbal Quijano, la práctica de la colonialidad del poder es el nudo que ata modernidad, capitalismo y dominación: “el capitalismo se funda en la imposición de una clasificación racial étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia social y a escala societal”.¹⁰ Po esta razón, no hay una modernidad abstracta sino actualizaciones del ejercicio moderno del poder.

El hiato modernidad/colonialidad se sostiene en un patrón de poder que dificulta su separación, en tanto no son hechos adicionales sino constitutivos: “La configuración de la modernidad en Europa y de la colonialidad en el resto del mundo (con excepciones, por cierto, como el caso de Irlanda) fue

9. Anibal Quijano, “Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad de saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander, comp. (Buenos Aires: CLACSO / UNESCO, 2003), 208.

10. Anibal Quijano, “Colonialidad de poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research*, vol. XI, No. 2, Summer/Fall (2000): 1, <http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html>. Consulta: 21 de agosto de 2014.

la imagen hegemónica sustentada en la colonialidad del poder que hace difícil pensar que no puede haber modernidad sin colonialidad; que la colonialidad es constitutiva de la modernidad y no derivativa”.¹¹

Las implicaciones gnoseológicas de esta tesis se observan el momento en que la modernidad deja de ser una “re-presentación” subjetiva e inmanente al sujeto europeo, para convertirse en una “re-presentación” vinculada con la actualidad económica, política, cultural y social. Como tal, expresa una geopolítica del conocimiento que fractura la idea de una asepsia valorativa de la razón, desarma el vínculo universalidad, totalidad y temporalidad, muestra que lo universal es un imaginario de la racionalidad europea, explicita que la totalidad es un “existenciarío” del capital y la temporalidad es un “ahora” difícil de eternizarlo; en fin, posiciona a las Américas en la constitución histórica de la modernidad europea, del capital, de las ciencias naturales y humanas.

Según Enrique Dussel, la modernidad europea devino en mito sacrificial, que consiste en “un victimar al inocente (al Otro), declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose, el sujeto moderno, plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización”.¹² Ofrecer víctimas en aras del progreso de la razón moderna y concebir a esta como la salvadora de la escasez es el núcleo mítico del “paradigma sacrificial”.

El momento salvífico de la modernidad europea se inscribe en la “ontología del presente”;¹³ es decir, en la forma de racionalizar el mundo desde la actualidad de “nosotros mismos”, entendida como crítica a un presente generado desde su mismidad. Sin embargo, la modernidad europea genera una “analítica de la verdad”,¹⁴ relacionada con las condiciones de posibilidad del conocimiento que nos permite revertir la lectura a otra dirección: hacia la crítica de la modernidad europea desde las condiciones de los sujetos excluidos de la ontología de “nosotros mismos”, y a la actualidad de un presente que desmitifica el mito salvífico de la modernidad europea.

11. Walter Mignolo, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en *La colonialidad del saber...*, 61.

12. Enrique Dussel, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”* (La Paz: Plural Editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UMSA, 1994), 70.

13. Michel Foucault, *Sobre la Ilustración* (Madrid: Tecnos, 2007), 69.

14. *Ibíd.*, 68.

La colonialidad del poder y la modernidad salvífica se posicionan en la “diferencia”, en oposición a su mismidad. No se trata de cualquier diferencia sino de la “diferencia colonial”, que desde el “afuera” interpela y organiza otra forma de analizar la relación modernidad, capital y dominación, para llevarnos a mirarla como una diferencia racial que permea todos los ámbitos de la vida de los sujetos discriminados.

Se trata de un “afuera” con respecto al eurocentrismo que miró la diferencia (al Otro) como un espacio-tiempo sin tiempo, porque está “afuera” de su tiempo. El interés de la diferencia colonial es precisamente temporalizar los efectos de la modernidad, y “apunta a otra mirada: al pensamiento a partir de los saberes relegados y subalternizados no ya como una búsqueda de lo auténtico y de lo antitético, sino como una manera de pensar críticamente la modernidad desde la diferencia colonial. Esto es desde una epistemología fronteriza que, desde la subalternidad epistémica, reorganiza la hegemonía epistémica de la modernidad”.¹⁵

Si la modernidad no simpatiza con las fronteras de los binarismos: sujeto-objeto, inmanencia-trascendencia, pasado-presente, significado-significante, afuera-adentro, universal-particular; en cambio, la epistemología fronteriza es un planteamiento crítico que se posiciona en las fronteras, en las distancias, en el “entre” de la diferencia colonial; de ahí que no encubre una geopolítica del conocimiento. Al contrario, se posiciona en la subalternidad, entendida como las condiciones de la dominación racial, laboral y epistemológica. Se afirma que no hay lugares abstractos o neutros en donde se procesa el conocimiento, sino geopolíticamente situados: “Es por esta razón que geopolítica del conocimiento y diversidad (diversidad como proyecto universal) son irreductibles a una conceptualización o narrativa maestra, sea del cristianismo, la del liberalismo basado en Hegel, o sea la del marxismo”.¹⁶

La posición de la diferencia colonial es externa a las estructuras cognitivas que deconstruye; es decir, se ubica en lo que Walter Mignolo llama pensamiento fronterizo (*border thinking*), que desde la perspectiva de “la subalternidad es una máquina de descolonización intelectual y, por lo tanto, de

15. Walter Mignolo, “Diferencia colonial y razón posoccidental”, en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Santiago Castro Gómez, edit. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2000), 8.

16. Walter Mignolo, comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001), 42.

descolonización política y económica”.¹⁷ Las fronteras son un potencial epistemológico y un lugar de toma de conciencia de la diferencia colonial; estar en el “entre” de lo “uno” y lo “otro” hace del excluido un ser que está dentro y fuera de las estructuras, lo cual proporciona una conciencia pluritópica de las circunstancias, frente a la conciencia monotópica de los sujetos en el ejercicio del dominio. La fuerza de la frontera genera el conocimiento de otras racionalidades y otras prácticas sociales, determinadas por las condiciones de vida de los sujetos y no por absolutos apriorísticos.

Al plantear una geopolítica del conocimiento, la diferencia colonial está operando una ruptura espacio-temporal con la gnoseología moderna. En cambio, para Foucault, por ejemplo, discurren las temporalidades locales que le permiten deconstruir el concepto de “la historia”, pero permaneciendo intocado el espacio, puesto que Foucault “presupone” una geografía en la que el tiempo transcurre. No hay una metageografía sino una geografía del poder (que Foucault no la asume); tampoco –según Homi Bhabha– hay una modernidad como portadora del presente: “He intentado [...] designar un presente “enunciativo” poscolonial que vaya más allá de la lectura que hace Foucault de la tarea de la modernidad como proveedora de una ontología del presente”.^{18 19}

NECESIDAD DE “PENSAR” LO IMPENSADO

Al plantear la colonialidad como un elemento constitutivo de la modernidad, en tanto no puede haber modernidad sin colonialidad, la soldadura se da a través del dispositivo de la colonialidad del poder, en oposición a la visión externa propuesta por el eurocentrismo. El hiato muestra cómo el poder colonial de la razón y del capital ha sido capaz de construir una mismidad en relación con el imaginario de la diferencia.

Sin embargo, la unidad modernidad/colonialidad no está exenta de tensiones: ¿cómo la colonialidad se posiciona en la diferencia? ¿cómo la diferencia crea una otredad? ¿Cómo se construye una doble diferenciación? Estamos efectuando una apuesta difícil y riesgosa, porque nos direccionamos a la sutura

17. Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal, 2003), 107.

18. Homi Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial, 2002), 301.

19. “[...] se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad”, Foucault, *Sobre la Ilustración*, 69.

entre modernidad y colonialidad, en donde pueden producirse vacíos, intermedios, intersticios, quiasmas, “eventualidades” que demandan ser investigadas.

El proyecto modernidad/colonialidad está mediado por la conflictiva presencia del imperialismo y el colonialismo como dos instrumentos de poder. Al respecto, Aníbal Quijano considera que el actual patrón de poder se articula entre colonialidad del poder, capitalismo, hegemonía del Estado moderno y eurocentrismo. En cambio, Fernando Coronil plantea incluir la colonialidad del poder en un dispositivo más amplio como es el imperialismo, porque abarca a varias formas de colonialismo. Por su parte, Santiago Castro Gómez cree que la discusión debe centrarse en el colonialismo, que alrededor de los años noventa se presenta como “posrepresentacional” y “des(re)territorializado”,²⁰ ya que está vinculado a las condiciones de la relación entre lo global y lo local. Hay que tener presente la teoría del colonialismo interno, desarrollada por Silvia Rivera-Cusicanqui, porque, en países en donde no ha desaparecido el horizonte colonial, hay constantes históricas de larga duración que se presentan como exigencias del presente.

Walter Mignolo prioriza la colonialidad y, desde este ángulo, critica a Derrida, Deleuze, Guatari, entre otros, por permanecer en el logocentrismo, en el sentido de que estos filósofos continúan mirando al colonialismo como un fenómeno universal, abstracto, por lo tanto, ahistórico: siguen “‘custodiando bajo’ la tendencia universal del concepto moderno de razón”.²¹ Evidentemente, el pensador argentino está fuera de esta tradición y se sitúa en la diferencia colonial, y este es el momento y lugar para preguntarnos: ¿cómo se relaciona la colonialidad con la modernidad del capital?, ¿cómo la diferencia colonial –al estar en el afuera del sistema que critica– puede permanecer incontaminada del afuera?

La sutura entre imperialismo y colonialismo se abre y se cierra en las actualidades de cada momento histórico; la diferencia colonial, al cerrarla, estaría corriendo el riesgo de esencializarla, en el sentido de reducirla a una ontología de la diferencia. Esto nos lleva a pensar que el planteamiento de la diferencia colonial está mediado por la tensión entre lo lógicamente dicotómico y lo históricamente actual, múltiple y diverso.

20. Santiago Castro Gómez, “Geografías poscoloniales y translocaciones narrativas de ‘lo latinoamericano’. Crítica al colonialismo en tiempos de globalización”, en *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Roberto Follari y Rigoberto Lanz, comp. (Caracas: Sentido, 1998), 155.

21. Mignolo, *Historias locales/diseños globales*, 149.

Walter Mignolo caracteriza el pensamiento fronterizo por “pensar a partir de conceptos dicotómicos en lugar de ordenar el mundo en dicotomías. En otras palabras, el pensamiento fronterizo es, lógicamente, un lugar dicotómico de enunciación y se ubica históricamente, tal como ponen de manifiesto todos los ejemplos anteriores, en la frontera (interior-exterior) del sistema-mundo moderno/colonial”.²² En esta afirmación se manifiesta una dualidad entre el lugar de enunciación –lógicamente dicotómico– y el lugar histórico de ubicación de la frontera –en los bordes internos-externos del mundo moderno colonial–. La tensión se expresa entre un sujeto que enuncia desde fuera del sistema que critica; y, a la vez, lo ubica en la frontera.

Al parecer, hay una escisión del sujeto que se desliza en la posición desde la que enuncia y su ubicación histórico-práctica. Se trataría de un sujeto inmanente a la filosofía de la conciencia y, al mismo tiempo, trascendente a ella, en tanto responde desde las temporalidades. Podríamos arriesgarnos a decir que es la dicotomía entre “enunciación” como atributo de la modernidad, y “visibilización” como atributo de la colonialidad. Quizá haya que ubicarse más allá y más acá del sujeto cartesiano o en lo que Deleuze llama “empirismo trascendental”,²³ para re-pensar los contenidos de la filosofía de la conciencia.

La tesis de que no puede haber modernidad sin colonialidad, porque esta es constitutiva de aquella, salpica a la reflexión de que no hay necesariamente una correspondencia de carácter inmanente. Nos lleva esto a plantear que podrían mantener relaciones asimétricas; por lo tanto, habría un afuera y un adentro que se implican no mutuamente sino desde sus diferencias. Diríamos entonces –retomando una metáfora de Agamben sobre la inmanencia– que modernidad y colonialidad sostienen “el afuera no exterior o el adentro no interior”,²⁴ en tanto la sutura se da a través de la diferencia no de naturaleza sino una “diferencia cultural”,²⁵ mediada por la colonialidad del poder. De esta manera, no hay influencias mutuas ni inmanencias recíprocas ni exteriori-

22. *Ibíd.*, 50.

23. Gilles Deleuze, citado por Giorgio Agamben, “La inmanencia absoluta”, en *Ensayos sobre biopolítica*, Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, comp. (Buenos Aires: Paidós, 2007), 68.

24. Agamben, “La inmanencia absoluta”, 72.

25. Diferencia cultural es, en el horizonte conceptual plantado por Homi Bhabha: “un proceso de significación mediante el cual las afirmaciones *de* la cultura y *sobre* la cultura diferencian, discriminan y autorizan la producción de campos de fuerza, referencia, aplicabilidad y capacidad. La diversidad cultural es el reconocimiento de contenidos y usos ya dados”, Bhabha, *El lugar de la cultura*, 54.

dades absolutas sino articulaciones a partir de las identidades y de las diferencias históricas.

Analizarlas es enfrentar su carácter histórico y epistemológico, porque no se presentan como si fuera una ley o como regulaciones constantes. Es decir, no son construcciones de la conciencia o de la metafísica, sino “bordes” fluctuantes entre procesos económicos, políticos, ideológicos, culturales, contextualizados en espacios y tiempos determinados. En términos de Stuart Hall, es una “estructura compleja” relacionada tanto por sus diferencias como por sus similitudes: “Ello hace necesario que se exhiban los mecanismos que conectan los rasgos disímiles, ya que no hay una ‘correspondencia necesaria’ ni se puede asumir como dada la homología expresiva. También significa [...] que habría relaciones estructurales entre las partes, por ejemplo, relaciones de dominación y subordinación”.²⁶

Captar el punto de intersección o los “efectos de sutura” entre un afuera y un adentro del imperialismo y colonialismo, del eurocentrismo, de la modernidad/colonialidad, de la clase y la raza, de lo global y lo local, en términos de su temporalidad es dejar abierta la contemporización constante de los puntos de sutura. Por esta razón, proponemos analizar el paso de un movimiento a otro como “actualizaciones” de la modernidad/colonialidad. *

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2015

Fecha de aceptación: 4 de mayo de 2015

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. “La inmanencia absoluta”. En Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, compiladores, *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- Castro Gómez, Santiago, “Geografías poscoloniales y translocaciones narrativas de ‘lo latinoamericano’”. Crítica al colonialismo en tiempos de globalización”. En Roberto Follari y Rigoberto Lanz, compiladores, *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*. Caracas: Sentido, 1998.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Dussel, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural Editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, 1994.

26. Stuart Hall, citado por F. Jameson, en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós, 1998), 99.

- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire, 1974.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores, 1968.
- . *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2007.
- Gómez Martínez, José Luis. *Más allá de la posmodernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*. Madrid: Miletto Ediciones, 1999.
- Hall, Stuart, citado por F. Jameson, en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- León Pesántez, Catalina. *El color de la razón: pensamiento crítico en las Américas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Universidad de Cuenca / Corporación Editora Nacional, 2013.
- Maldonado Torres, Nelson, “Frantz Fanon: filosofía poscontinental y cosmopolitismo descolonial”. En Oliver Kozlarek, coordinador, *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- Mignolo, Walter. “Diferencia colonial y razón posoccidental”. En Santiago Castro Gómez, editor, *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2000.
- . *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- . “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En Edgardo Lander, compilador, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO / UNESCO, 2003.
- Mignolo, Walter, introducción y compilación. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad de poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research* XI, No. 2, Summer/Fall, 2000. <http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html>.
- . “Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander, compilador, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO / UNESCO, 2003.
- Walsh, Catherine. “¿Son posibles una ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, *Nómadas*, No. 26 (Bogotá, 2007).