

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES

Catalina León Pesántez

El color de la razón

Pensamiento crítico
en las Américas

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
UNIVERSIDAD DE CUENCA
CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL

El color de la razón

Pensamiento crítico en las Américas

LA BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES

En un esfuerzo por impulsar el desarrollo de las investigaciones sociales en el Ecuador y difundir sus resultados, la Corporación Editora Nacional estableció en 1984 esta *Biblioteca de Ciencias Sociales*, destinada a recoger trabajos relevantes producidos por instituciones académicas o por investigadores particulares.

Los textos que se presentan para publicación en esta *Biblioteca de Ciencias Sociales* son revisados por un conjunto de expertos en diversas áreas de la investigación. De esta manera se garantiza la calidad, apertura, pluralismo y compromiso que la Corporación ha venido manteniendo desde su fundación. Es política de este programa editorial realizar coediciones con centros académicos, instituciones oficiales y privadas del país y del exterior.

Luego de más de dos décadas de publicación, la *Biblioteca de Ciencias Sociales* se ha transformado en la serie editorial más extensa y de mayor impacto en el medio académico del país. Ha logrado también constituirse en un vínculo de relación y discusión de los editores nacionales con los trabajadores de las Ciencias Sociales dentro y fuera del Ecuador.



**UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR**
Ecuador

20 años

Toledo N22-80

Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426

www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec



Av. 12 de Abril-Ciudad Universitaria.

Apartado postal: 01-01-168 • Cuenca, Ecuador

Teléfonos: (593 7) 405 1002, 405 1003 • Fax: (593 7) 405 1005

www.ucuenca.edu.ec

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES
Volumen 71

El color de la razón

Pensamiento crítico en las Américas

Catalina León Pesántez



**CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL**

2013

CS

Primera edición

ISBN: Corporación Editora Nacional: 978-9978-84-662-9

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: 978-9978-19-567-3

Derechos de autor: 041004 • Depósito legal: 004926

Impreso en el Ecuador, mayo de 2013

© *Corporación Editora Nacional*, Roca E9-59 y Tamayo • apartado postal: 17-12-886

Quito, Ecuador • teléfonos: (593 2) 255 4358, 255 4558, 256 6340 • fax: ext. 12

www.cenlibrosecuador.org • cen@cenlibrosecuador.org

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

www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

Universidad de Cuenca, Av. 12 de Abril-Ciudad Universitaria • apartado postal: 01-01-168

Cuenca, Ecuador • teléfonos: (593 7) 405 1002, 405 1003 • fax: (593 7) 405 1005

www.ucuenca.edu.ec

Supervisión editorial: Jorge Ortega • Diagramación: Sonia Hidrobo • Corrección de textos: Grace Sigüenza • Diseño de cubierta: Fabián Cordero; elaboración de arte: Raúl Yépez • Impresión: Editorial Ecuador, Santiago 0e2-131 y Versalles, Quito.

Contenido

Prólogo	11
Introducción	15

PRIMERA PARTE

1. La “re-presentación” moderna de lo latinoamericano	29
Radicalización de la circunstancia y universalización de lo “propio”	30
Momentos de la universalización de lo “propio”	34
La legitimación de lo “propio” y la “mayoría de edad” de las circunstancias	36
La posibilidad de un concepto de humanidad “incluyente”	39
La independencia mental como necesidad histórica de “superación”	42
Sentido de la filosofía de la historia y “metahistoria americana”	47
El trabajo, horizonte de liberación e hipóstasis del colonialismo	52
América en la teleología de la historia: de la “astucia” de la razón a la “astucia” de la libertad	57
2. “Sentidos” y “sin sentidos” modernos en la construcción del latinoamericanismo	65
Las naciones como sede de la “razón”	66
“Superación” no concluida del latinoamericanismo	71
Modernidad y modernidades en América Latina	77
“Blanquitud” y blancura étnica del capital	89

SEGUNDA PARTE

3. Aimé Césaire y la constitución de los sujetos modernos de la colonización	95
Los momentos de la dialéctica del colonialismo en Aimé Césaire	96
Modernidad de las ciencias sociales y construcción del colonialismo	102

Clase, colonialismo y antimperialismo	110
Crisis de posguerra y proyectos geopolíticos	113
A contraluz del sujeto colonial: certezas y evidencias del sujeto	115
El inevitable <i>a posteriori</i> en la producción de las culturas negras	118
Colonización y destrucción de la cultura	121
Razón colonial e imaginario de la razón ilustrada	129
4. Frantz Fanon y la ontología del “no ser”	131
Perspectivas en el análisis de la inferioridad del negro	132
Crítica al complejo de inferioridad y dependencia como absolutos pre-existentes	134
La cultura del color en la ontología del “no ser”	138
El color en el imaginario del “ser” y del “no ser”	144
Dialéctica “insuperable” de Hegel y dialéctica situacional de Fanon	150
Fanon, conciencia crítica de su “libertad”	157
El presente como momento de desanclaje del pasado	159
Naturalizaciones del iluminismo y desnaturalización de esencias	162

TERCERA PARTE

5. Los constitutivos del pensamiento “crítico” latinoamericano	167
Sentido crítico del mito de la modernidad	167
El momento de la trans-modernidad o “más allá” de la “totalidad”	174
Colonialidad, colonialismo interno y modernidad	182
Totalidad, totalidad histórica y totalidades multicéntricas	190
Totalidad, globalización y mercado	200
6. Lugares de frontera en las “re-presentaciones” sobre Occidente	205
“Re-presentar”, una constante insuperada de la modernidad europea	205
“Más allá” y “más acá” de la “re-presentación”: la utopía en Roberto Fernández Retamar	207
La “externalización” de lo no occidental: utopía de una poética descentrada	212
El posoccidentalismo y la emergencia de la subalternidad	217
Utopía, globalización y “re-presentación”	222
Pensamiento de la diferencia epistémica colonial	223
Diferencia colonial, sus alcances y proyecciones	230
“Paradigma otro” y perspectivas emergentes	235
7. El color de la razón y las ontologías del “no ser”	243
Bibliografía	253

*Luis
Silvia
in memoriam*

Dejo constancia de mi agradecimiento a las personas que han posibilitado esta publicación, entre ellas, especialmente al doctor Enrique Ayala Mora, rector de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, quien me brindó una permanente motivación y estímulo; a la doctora Catherine Walsh, directora del Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, por su constante colaboración académica; y al doctor Nelson Maldonado Torres por sus agudas observaciones al contenido de este trabajo, lo que me ha servido de base para esta publicación.

A la Universidad de Cuenca, en la persona de su rector, ingeniero Fabián Carrasco Castro, por su apoyo a la edición conjunta con la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Prólogo

El color de la razón: pensamiento crítico en las Américas es una magnífica contribución a la filosofía y pensamiento crítico en América Latina y más allá de ella. Su autora, Catalina León Pesántez, logra conectar eficazmente el trabajo de intelectuales latinoamericanos como Leopoldo Zea, Bolívar Echeverría, Enrique Dussel y Aníbal Quijano, con pensadores del Caribe de la talla de Aimé Césaire y Frantz Fanon, y con teóricos migrantes tales como Catherine Walsh en Ecuador y Walter Dignolo en los Estados Unidos. La idea del filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze de que la razón tiene color, le sirve a la autora como tema principal a través del cual muestra las contribuciones de los autores que trata, al entendimiento de la modernidad y el colonialismo, el capitalismo y el racismo, la “blanquitud” (usando el pensamiento de Echeverría) y la negritud (de Césaire), el eurocentrismo y la necesidad de establecer una filosofía intercultural que pase por los análisis que ella provee en este texto. El resultado es una lectura obligatoria para los estudiosos del pensamiento caribeño y latinoamericano, al igual que para todos los interesados en la filosofía de la cultura, más ampliamente los estudios culturales, los estudios pos y descoloniales, filosofías de la liberación, el marxismo latinoamericano y la filosofía intercultural.

El trabajo explora el tema del “color de la razón” o la forma en que la filosofía se vuelve crítica del eurocentrismo y de la ideología de la superioridad blanca en el mundo moderno occidental por parte de pensadores en las Américas. El “color de la razón” también alude a la forma en que el pensamiento subalterno americano pone de manifiesto o revela estructuras de poder y de conocimiento de tipo colonial en las naciones dependientes y en comunidades afectadas por el racismo en su articulación material con el capitalismo. Con esto la autora expande y profundiza la tesis de Emmanuel Chukwudi Eze sobre el color de la razón en la filosofía europea, nutre a los estudios culturales hegemónicos que han ignorado tanto a la filosofía propiamente como a las Américas, y sirve de propedéutica a discusiones contemporáneas acerca de la interculturalidad, la que no puede dejar de lado la idea de que la razón tiene “color”. *El color de la razón: pensamiento crítico en las Américas* contribuye ade-

más a superar cierta segregación espacial y epistémica en cuanto rebasa los límites de estudiar a América Latina como una entidad sola y homogénea. El pensamiento crítico explorado aquí y las discusiones que la autora resume y comenta traspasan fronteras regionales y lingüísticas. En ese sentido, el trabajo mismo es un ejemplo de un cierto tipo de filosofía intercultural. El trabajo contribuye a los estudios de la filosofía latinoamericana, caribeña y de latinas y latinos en los Estados Unidos al trazar paralelos y diferencias entre pensadores de cada uno de estos grupos con respecto a los temas de la crítica a la colonización, la modernidad capitalista y la discriminación racial.

Las interrelaciones planteadas entre Leopoldo Zea, Bolívar Echeverría, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Sylvia Rivera Cusicanqui y Walter Dignolo, entre algunos otros, muestra la existencia de un pensamiento crítico de las Américas que se nutre de su relación con el pensamiento europeo o anglonorteamericano dominante, pero más que nada de la misma realidad de la subalternidad en las Américas y de las voces críticas que aparecen en esos contextos. Después de leer este libro es irrefutable que hay un pensamiento crítico original en las Américas que combina filosofía y sociología y que muestra de distintas maneras el “color de la razón” en ese contexto.

Resaltan en este trabajo la explicación cuidadosa de las posiciones de cada pensadora y pensador, y la precisión conceptual al momento de la crítica. Catalina León Pesántez nunca pierde de vista las preocupaciones principales que la ocupan y que son centrales al texto, aun cuando tiene que navegar las variadas aguas conceptuales de cada autora y autor. Todo esto se demuestra, por ejemplo, en la interpretación de Leopoldo Zea. Catalina León Pesántez plantea con excepcional claridad las tesis principales del maestro en lo que atañe a su intento de mostrar la posición de América Latina en la historia y de legitimar la atención y apreciación de “lo propio”, mientras que a la vez muestra con mucho cuidado las limitaciones de su trabajo con respecto a la tarea de formular una filosofía intercultural. A su vez, la autora no se desentiende de las contribuciones del maestro con respecto al entendimiento del colonialismo y la liberación, sino que también busca profundizarlas a través del trabajo de Echeverría y de otros.

El trabajo de Echeverría sobre la blanquitud, que él escribió recientemente, pocos años antes de fallecer, le ofrece la herramienta perfecta a la autora para sustanciar la relevancia de la idea del color de la razón en el pensamiento latinoamericano. Vale la pena citarla extensamente:

En el análisis realizado por el filósofo ecuatoriano [Echeverría], se considera que existe un racismo que se ha “normalizado” en la modernidad capitalista, y es el “racismo de la blanquitud”, porque el tipo de ser humano que requiere la economía capitalista es el de un ser dispuesto a someterse a la lógica del capital, en donde la humanidad de la vida cotidiana (disposiciones corporales y emocionales) está subordinada a la necesidad de un auto-sacrificio que será “recompensado” por la ética de la “blanqui-

tud". Mientras continúe este tipo de humanidad encarnada en el capital, el racismo seguirá siendo un mecanismo sistemático de segregación de la vida en un horizonte de "civilización", que no por ello dejará de prescindir de la blancura étnico-racial (p. 93).

Y Catalina León Pesántez continúa:

La "blanquitud" ética y la blancura étnica del capital en interacción mutua han mostrado que la "razón" no es ajena al color; pues su configuración al interior de la constitución del capital, forja un racismo identitario encaminado a asociarse con el color; por ello hablamos del "color" de la razón (p. 93).

A la "razón" desencarnada y abstracta pero todavía, o quizá por eso mismo, blanca y funcional tanto al capital como a órdenes sociales y geopolíticos raciales, la autora opone una razón encarnada, descubierta en el sufrimiento corporal del sujeto colonial mismo.

Sin embargo [escribe la autora], y desde la complejidad del sujeto colonizado, se ha develado el lado oculto del sujeto cartesiano: el cuerpo como experiencia de vida colonizada (existo como cuerpo sometido y deseo la liberación) y como fuente de conocimiento e interrogación permanente; lo cual ha significado pensar la razón como una "corporalidad" originaria de múltiples sentidos. Si la *res cogitans* sirvió para autolegitimarse en el hecho de que solo unos sujetos razonan y por eso se identifican con el *ser*, la experiencia corporal del sujeto colonial sirvió para "recuperar" su humanidad arrebatada, y desde una ontología del "no ser" mostrar el "ser" como unidad de cuerpo y razón, atados a determinadas condiciones históricas (p. 247).

Era este tipo de razón encarnada que Césaire celebraba en su defensa de la negritud, la cual debe entenderse no como un esencialismo étnico o racial, sino como grito de oposición a la blanquitud, al *ethos* capitalista y al racismo, mientras también hace un llamado a la solidaridad con los subalternos y a la apertura a lo diverso.

De esta manera, la autora hace sumamente relevante el tema del "color de la razón" y las contribuciones de autores a veces dejados de lado al pensar sobre las condiciones históricas de la modernidad europea y las posibilidades del pensar en lo que se ha llamado América Latina. Catalina León Pesántez también logra con éxito contribuir y plantear retos a la red de intelectuales que trabajan el tema de la Modernidad/colonialidad y de los estudios culturales latinoamericanos. El rigor, la creatividad y la relevancia de este trabajo también da crédito al Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, sin el cual intelectuales como la autora no encontrarían un espacio adecuado para relacionar creativamente distintas vetas y tradiciones de pensamiento que muchas veces son invisibilizadas por visiones ancladas en el primer mundo o estrictamente en las visiones mestizas dentro de la filosofía o la política latinoamericana. En esto, el libro y la autora están a tono con una América Latina que surge y que deja de ser

ya tan definitivamente “Latina” para dar espacio a otras voces y perspectivas críticas y constructivas. De aquí que le sea tan importante a la autora, pero también, me parece, a los lectores, que este libro sobre el “color de la razón” se presente como una contribución a la formulación de una filosofía intercultural de tipo des-colonial, anclada en la materialidad de la historia, abierta a múltiples razones encarnadas y vista como herramienta para una descolonización todavía incompleta.

Nelson Maldonado Torres
Presidente de la Asociación Caribeña de Filosofía

Introducción

El presente trabajo proporciona un bosquejo y un análisis de las distintas vetas del pensamiento crítico en las Américas, con miras a establecer algunas condiciones de posibilidad para un diálogo filosófico intercultural. Este objetivo demanda re-significar el contenido moderno de “razón” para “ampliar” el horizonte de su visibilidad y abrirse a otras racionalidades expresadas en otras maneras de producir cultura. Además, requiere de una crítica a la “razón” en la perspectiva de “desarmar” el vínculo entre verdad, totalidad y razón, construido fundamentalmente por Hegel, para mostrar otras concepciones de “totalidad”, que no necesariamente siguen el ritmo histórico de la temporalidad de Occidente.

Desde la visión occidental, se ideó la imagen de que en la Historia hay un fin universal o “fin último del mundo”, que debe ser captado por la razón, eliminando lo contingente o las necesidades externas: “Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí solo en el fin absoluto”.¹ Hegel, con toda lucidez, ordena a la razón excluir lo contingente y lo particular del “fin último” del mundo para quedarse con lo absoluto, y lo hace porque la razón tiene el atributo de ser un ente autodeterminante: “Lo racional es el ser en sí y por sí, mediante el cual todo tiene su valor. Se da a sí mismo diversas figuras”;² es decir, la razón es una entidad que se produce a sí misma sin ser el producto de otra.

La Historia Universal, desde este planteamiento, “es solo la manifestación de esta única razón”.³ Nos interesa resaltar la tesis hegeliana por la capacidad de “seducción” que tiene en el pensamiento moderno latinoamericano, en el sentido de que se vio forzada a ser parte del “fin último” de la Historia, eliminando, en unos casos, la “barbarie”, o, en otros, apelando al sentido de “racionalidad” (modernidad)

-
1. Jorge Guillermo Federico Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, t. I, Madrid, Revista de Occidente, 1953, p. 21.
 2. *Ibíd.*, p. 21.
 3. *Ibíd.*, p. 21.

de la razón, para construir instituciones modernas a partir de un sujeto latinoamericano “moderno” capaz de dejar “atrás” el pasado colonial y la incapacidad de gobernarse por sí mismo.

La razón moderna latinoamericana insistió en su modernidad al insertarse –no importa a qué precio– en la temporalidad del movimiento de la razón europea para demostrar que su identidad estaba atravesada por la capacidad de generar una filosofía “propia”, aun cuando fuera una mala copia o un remedo de la europea. En todo caso, había que trascender cualquier afeción de las circunstancias para salvaguardar la universalidad del *logos*. Situación paradójica la del pensamiento filosófico latinoamericano: tomar como punto de partida las circunstancias (dependencia y colonialismo) para hacer filosofía, y luego “olvidarse” de ellas, por respeto a una universalidad que ignoraba la existencia de quienes la respetaban.

La modernidad latinoamericana no es un proceso “inmaculado”, sino atravesado por los intereses del sujeto céntrico europeo, que ha caído en sus propias contradicciones al impedir que se concreten los intereses “primigenios” de la razón; y, por lo tanto, ha profundizado el proceso de exclusión de aquellos que no se identifican con la racionalidad occidental. He ahí la necesidad de re-semantizar su contenido para avanzar a un posible diálogo filosófico intercultural desde una propuesta de América Latina.

Pero ¿cuáles son las bases sobre las que se construye o se posibilita un diálogo filosófico intercultural? Efectivamente, un requerimiento indispensable es superar la idea de que la filosofía es un atributo originario y exclusivo de Europa, como lo hizo Martin Heidegger al señalar que su esencia es griega y que la helenidad es un proceso intraeuropeo, en tanto se desenvuelve en sí y hacia sí misma.⁴ Desde otra posición, el planteamiento de Heidegger es discutible, como lo señala Horacio Cerutti cuando dice:

Como es sabido, el comienzo de la filosofía en África se retrotrae a tiempos ancestrales. Incluso quizá no sea demasiado afirmar que la filosofía nace en África, antes que en cualquier otra región del globo. Ha sido mérito del filósofo griego Christos Evangeliou el mostrar cómo el cuento del nacimiento (surgimiento por primera vez al romper con el mito) de la filosofía en Grecia, en el período que media entre Tales y

4. “La expresión ‘filosofía europeo-occidental’ [...] es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘filosofía’ es griega en su esencia, griega quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y solo esta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma... La frase la filosofía es griega en su esencia, no dice sino que: Occidente y Europa, y solo ellos, son, en su marcha histórica más íntima, originariamente ‘filosóficos’”, Martin Heidegger, “¿Qué es eso de filosofía?”, citado por Raúl Fornet Betancourt, “Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica”, en *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 124.

Aristóteles, es una invención arbitraria, injustificada a tenor de las afirmaciones de los mismos autores griegos.⁵

Ciertas posiciones del pensamiento filosófico latinoamericano heredero de esta tradición no solo que han ignorado la diversidad cultural que existe en las Américas, sino que han intentado homogeneizarlas en el horizonte de lo que se denomina cultura nacional. Un diálogo filosófico intercultural requiere desestabilizar ciertos supuestos de la helenidad de la filosofía y superar la tradicional relación entre filosofía, nación y cultura identificada como la liminaridad de la modernidad cultural, según la crítica de Homi Bhabha en su texto *El lugar de la cultura*.⁶

La expresión moderna de la esencia griega de la filosofía la podemos apreciar en la teoría de la modernidad, elaborada por Kant y otros filósofos, en donde uno de los puntos centrales es el problema del conocimiento resuelto a partir de la filosofía trascendental. Lo trascendental se relaciona con el hecho de establecer las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia; y, según Jürgen Habermas, “lo que le importa es probar que las condiciones de la experiencia posible son idénticas a las condiciones de la posibilidad del objeto de la experiencia”.⁷ A nuestro entender, el interés de Kant fue argumentar y legitimar la identidad entre lo posible y lo real demostrando que los límites de la experiencia están contenidos en las condiciones *a priori* del conocimiento.

Nos referimos al planteamiento kantiano porque es una matriz muy importante del vínculo moderno entre filosofía y cultura, desarrollado a partir de la función trascendental de la razón. Desde esta perspectiva, la tarea de la filosofía fue construir un conocimiento antes del conocimiento, labor que implicó poner en juego la capacidad crítica de la razón, atribuyéndose no solo la función de “acomodadora” de lo real al fundamentalismo trascendental, sino de juez de la totalidad histórica. En términos de Habermas:

Con el análisis de las bases del conocimiento, la crítica de la razón pura también acomete la tarea de criticar el abuso de nuestra capacidad cognoscente, concentrada sobre las manifestaciones externas. En lugar del concepto sustancial de razón, propio de la tradición metafísica, Kant propone el concepto de una razón disgregada en sus elementos y cuya unidad solamente tiene un carácter formal. Kant separa la capacidad de la razón práctica y del juicio del conocimiento teórico y dota a cada uno de ellos de su respectivo fundamento. De este modo atribuye a la Filosofía la función de un juez supremo, incluso con respecto al conjunto de la cultura.⁸

-
5. Horacio Cerutti G. y Mario Magallón A., *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México D. F., Universidad de la Ciudad de México, 2003, p. 142.
 6. Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 187.
 7. Jürgen Habermas, “La filosofía como vigilante e intérprete”, en *Nariz del Diablo*, No. 13, Quito, Centro de Investigaciones y Estudios Socio-Económicos, 1989, p. 48.
 8. *Ibid.*, p. 48.

La razón proporcionó los fundamentos necesarios para la autonomía de tres pilares de la modernidad: la ciencia moderna, la ética profana y el arte. El resultado de esta operación conceptual complejizó su función principal de unificadora de la razón y empiria, porque la tarea de unidad quedó reducida a unidad formal, pues estas esferas de la cultura moderna, al lograr independizarse de cualquier atadura espacio-temporal, ya no requirieron de soldadura alguna. Es decir, la contradicción mayor de la crítica de la razón pura fue pretender ser, al mismo tiempo, acomodadora y juez supremo de la cultura, cuando esta ha devenido en autónoma.

Sin embargo, y pese al atolladero de la razón, la relación entre filosofía y cultura, históricamente, se ha resuelto imponiendo a las culturas una estructura racional; de esta manera, se les otorga un atributo racional, por ello se habla, por ejemplo, de “racionalidad occidental” y “racionalidad andina”, entre otras; o asignándoles y dotándoles de ciertas esencias naturales, en el sentido de considerarlas como el espacio en donde se desarrolla la humanidad o esencia del hombre, o el espacio de liberación del espíritu frente a la naturaleza; por ello, se identifica a la razón con el reino de la libertad, y a la naturaleza con el de la necesidad. Esta asociación ha generado la idea de que la cultura alta es la expresión de formas racionales (filosofía, música, literatura y otras) que han alcanzado un nivel de desarrollo cercano al del espíritu; y la cultura popular, la expresión o imitación de la naturaleza.

De acuerdo a esta perspectiva, la cultura logra su mayor grado de desarrollo en el momento en que el espíritu de los pueblos ha alcanzado su “mayoría de edad”, esto es, cuando son expresados en el Estado nacional. Según Hegel, este es el verdadero representante del “espíritu nacional” de los pueblos; solo en el Estado “la libertad se hace objetiva, porque es allí donde son reconciliados todos los individuos particulares con la sustancia ética de la colectividad. Los individuos deben, por tanto, subordinarse a él, ya que solo por su mediación aprenden a ser conscientes de quiénes son, qué quieren y cuál es su destino en tanto que miembros de una sola nación”.⁹ La cultura cohesiona al pueblo en el horizonte de la nación; de ahí, el vínculo entre cultura y nación.

Las culturas son tratadas como si fueran un todo sistemático y coherente, o como un todo en el que subyace una racionalidad inmanente que se manifiesta en el desarrollo y en la historia de los pueblos. Indudablemente que la perspectiva de una filosofía trascendental y una cultura como expresión de una razón omnipresente no es ajena a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, pues está presente, ya sea en la versión de un providencialismo histórico de tipo herderiano, o como una teoría laica del progreso.

9. Santiago Castro Gómez, “Teoría tradicional y teoría crítica del cultura”, en Santiago Castro Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales y Culturales / Pontificia Universidad Javeriana, 2000, p. 96.

Los forjadores de la filosofía latinoamericana, representada en las figuras de Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Arturo Ardao, Francisco Miró Quezada, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Luis Villoro, Horacio Cerutti y otros, en cambio, desarrollan una filosofía contextualizada o no ajena a las circunstancias que la producen. En términos de Raúl Fornet Betancourt, producen una filosofía “contextualizada e inculturada”, como momento importante en la toma de conciencia de la interculturalidad, pero no el suficiente para avanzar hacia la interculturalidad:

Mi crítica [...] no desconoce el progreso que significa el desarrollo de la filosofía latinoamericana como filosofía explícitamente contextual e inculturada; un progreso que [...] también tiene consecuencias positivas para el “descubrimiento” de lo intercultural por la filosofía en América Latina. Mi crítica supone más bien esta transformación contextual de la filosofía en América Latina, cuya expresión viva es justo la filosofía latinoamericana, y, reconociendo su decisiva aportación, quiere hacer notar que es todavía insuficiente como respuesta al desafío de la interculturalidad.¹⁰

El filósofo cubano fundamenta su crítica en el hecho de que la filosofía latinoamericana no ha llevado a sus últimas consecuencias el diálogo con la historia y la cultura latinoamericanas; es decir, no ha sido capaz de plantear una “radical apertura intercultural”; la ha detenido y, aún más, el encuentro ha sido “selectivo” porque no ha considerado la rica y diversa realidad cultural latinoamericana. En la selección está el límite e inconsecuencia.

El “selectivo” encuentro entre filosofía y realidad cultural en la filosofía latinoamericana se da por varias y complejas razones; pese a esto, anota cuatro fundamentales: el “uso colonizado de la razón, cómplice en el fondo de la herencia colonial”,¹¹ que ya fue criticado por la intelectualidad del siglo XIX y persiste en la actualidad. Mientras subsista la mentalidad de colonizado, la filosofía latinoamericana no se abrirá al diálogo intercultural.

En segundo lugar, el hecho de optar por la visión centroeuropea de la modernidad, como modelo de los programas de educación, y, particularmente, de la formación filosófica que se imparte en los centros universitarios. Así como también, la vigencia de este canon en la metodología de enseñanza; prueba de ello es la primacía de la cultura filosófica escrita en un mundo donde la oralidad juega un papel importante en la transmisión de los valores culturales.

El tercer límite está en que la filosofía latinoamericana es bilingüe en un continente políglota, circunstancia que dificulta el acceso a una traducción mutua y, por lo tanto, a la interculturalidad.

10. Raúl Fornet Betancourt, “Críticas, diálogos y perspectivas”, en Raúl Fornet Betancourt, edit., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 21.

11. *Ibid.*, p. 22.

La cuarta razón, y la más importante, es que el proyecto de la filosofía latinoamericana se ha centrado a mirar solo la realidad cultural mestiza; ciertamente que es el producto de transformaciones interculturales, pero la diversidad cultural de América Latina no puede reducirse a ella. Según el filósofo cubano, “la ‘cultura mestiza’ es *una* figura concreta de su pluralidad cultural. De manera que pretender presentar el mestizaje como expresión de *la* cultura latinoamericana resulta un acto de colonialismo cultural que diluye las diferencias y, en la práctica, oprime y margina al otro”.¹² En otros términos, la filosofía latinoamericana imagina que dialoga con América Latina, pero en realidad lo hace con la cultura dominante del mundo criollo y mestizo, marginando a los otros.

El carácter contextualizado e inculturado de la filosofía latinoamericana –según Fonet Betancourt– es positivo, pero interculturalmente insuficiente, razón por la que su propuesta es “continuar el proceso de transformación contextual e inculturada con una tarea de redimensionamiento intercultural que debe conducir precisamente al nacimiento de filosofías contextuales redimensionadas por el diálogo mutuo”.¹³ No cabe duda de que el objetivo de este pensador es interculturalizar la filosofía latinoamericana, tomando como base el diálogo mutuo entre culturas.

Sin embargo, ¿desde dónde redimensiona el diálogo mutuo y la interculturalidad? La respuesta es desde el diálogo con las culturas. A nuestro entender, aquí está el problema, porque el encuentro se limita a una fenomenología de las culturas o descripción y constatación de las circunstancias de la dominación de unos sobre otros, apelando a una toma de “conciencia de”; tarea que reduce la interculturalidad a un círculo, cuyo inicio y fin es la contextualización e inculturación de la filosofía, pero sin avanzar a superar los temas de la circunstancia de lo “propio” o de la razón latinoamericana; por ello, no logra establecer los contenidos posibles de un diálogo histórico, para ponerla a prueba.

Según Juan Carlos Scannone, la propuesta de una filosofía intercultural del pensador cubano se sitúa en la tradición iniciada en Grecia y en la construcción de una relectura, que exige de esta un “pensar” crítico y radical sobre el hombre, el mundo y su sentido en él. En este punto coincidimos con el filósofo argentino; sin embargo, su propuesta es posiblemente más conflictiva que la de Fonet Betancourt, por algunas razones: una de ellas es por el hecho de aludir al término “pensar” o “pensamiento latinoamericano”, evocación que induce a la sospecha de asociarla con una de las vías propuesta por José Gaos, para analizar y explicar las circunstancias del pensamiento hispanoamericano, heredero de la filosofía de José Ortega y Gasset. Otra razón radica en su vinculación con una visión teológico-cristiana de la inculturación.

A su vez, este vínculo es criticado por Fonet Betancourt porque le aleja del objetivo del diálogo intercultural, para centrarse en la inculturación de los valores

12. *Ibid.*, p. 24.

13. *Ibid.*, p. 21.

religiosos: “O sea, que *la* cultura universal que se supone en las culturas es una cultura cuya médula parece estar informada por una herencia occidental-cristiana que busca más la inculturación de sus valores que la recreación intercultural de todas las tradiciones de la humanidad”.¹⁴

Creemos que tanto la propuesta de una filosofía “consciente” de las circunstancias de Fernet Betancourt, como la del “pensamiento radical simbólico-reflexivo” de Juan Carlos Scannone,¹⁵ por citar dos ejemplos de la amplia lista de filósofos latinoamericanos, no han considerado que una de las vías para interculturalizar el diálogo filosófico, es desestabilizar el concepto de razón occidental y abrirse a otras formas de racionalidades; esto significa deshelenizar la razón y desesencializarle de su origen griego, admitiendo que ella tiene “color”, y, como tal, está dotada de corporeidad, así como tampoco han considerado que la cultura es una instancia de negociación de significados, no exenta de color.

El tema del “color de la razón” es desarrollado por el filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze. En su artículo titulado “El color de la razón: las ideas de “raza” en la antropología de Kant”, vincula la doctrina kantiana de la naturaleza humana con la teoría de la raza y las clasificaciones que de ella surgen, para mostrarnos la importancia de una filosofía racial que, desde la perspectiva de Kant, demandó ciertas políticas culturales de carácter lumínico. Nosotros retomamos el “color de la razón” para una crítica al eurocentrismo y a la ideología de la superioridad blanca, así como también para explicar cómo se estructura la razón colonial en el pensamiento de algunos autores de las Américas.

El presente trabajo evidencia, precisamente, el vínculo entre color y razón en ciertos momentos de la constitución de la razón latinoamericana, mostrando que ella no se va constituyendo como un *eidós*, sino como racionalidades que se gestan, efectivamente, en un ámbito contextualizado e inculturado, y, por ello, no desprendido del “color”. De ahí que, cuando hablamos de razón y colonialismo, razón y dependencia, razón y capital, razón y humanismo, razón y modernidad, razón y mercado, no nos referimos a “la” razón, sino a razones entrelazadas con el “color”.

Esta tarea nos ha llevado a seleccionar un conjunto de autores, cuya producción, desde diferentes enfoques, ha servido de base para construir la relación entre razón y el color de la razón, mediatizado, en unos casos, por el problema del colonialismo, de la modernidad, del capital, de la raza, entre otros. Creemos que la dialéctica del colonialismo y de la dependencia (Leopoldo Zea), la teoría del capital o lógica de articulación y rearticulación del capital (Bolívar Echeverría), la teoría del colonialismo (Aimé Césaire/Frantz Fanon), y el proyecto Modernidad/colonialidad (Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Nelson Maldonado, Catherine

14. *Ibíd.*, p. 73.

15. Juan Carlos Scannone, “Respuesta a Raúl Fernet Betancourt”, en Raúl Fernet Betancourt, edit., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, p. 183.

Walsh, entre otros), constituyen un material que visibiliza las formas de articulación, diversas por cierto, del color de la razón.

Bajo estas consideraciones formulamos ciertos presupuestos (sin desconocer que esta labor corre el riesgo de ser una visión monocultural de la filosofía, a la que estamos criticando) para un posible diálogo intercultural, como una estrategia de conocimiento de la realidad y como una práctica renovadora de la filosofía. En este contexto, es imprescindible la “crítica negativa” al eurocentrismo, sin ignorar ni subvalorar la que se ha realizado desde su interior. Tampoco desconocemos la existencia de múltiples filosofías; pero, en este trabajo discutimos con aquellas posiciones que niegan y opacan otras formas de racionalidad y de conocimiento; de ahí la crítica a la modernidad como portadora de la universalidad y unilateralidad de la filosofía. No se está planteando la superación de las filosofías en “una” ni la creación de una nueva, sino la necesidad de cultivar otra forma de relación e interacción entre filosofías provenientes de diferentes matrices culturales para una mejor comprensión de la realidad.

En la actualidad, la cultura es concebida desde el campo amplio de los estudios culturales; estos la analizan no como un logro de la civilización para alcanzar un mayor grado de perfeccionamiento, sino como un “nuevo recurso para la explotación capitalista”.¹⁶ La cultura se ha “destradicionalizado”, es decir, se ha desprendido de su concepción originaria que la veía como instrumento para alejarse del “estado de naturaleza”; así como también, se ha “desterritorializado” o se ha desarraigado de la nación, de la religión, de la lengua, y se ha convertido en un conjunto de signos y símbolos, producto de intereses particulares, para ser difundidos por los medios de comunicación, de acuerdo con las nuevas tecnologías.

Este trabajo sirve como prolegómeno a un posible diálogo filosófico intercultural, en tanto examina críticamente distintas formas de pensar la cultura en relación con el poder y el color como atributo de la razón, determinado por las condiciones históricas del colonialismo. Los estudios culturales, como nosotros los concebimos, posicionan la cultura en estrecha relación con lo político, el poder, lo epistémico, la economía, la ideología. Lo novedoso está en que ellos no la miran como una solución a “todo” sino como problema. Sin embargo, no la asociaron con el poder de la razón colonial, de ahí nuestro interés en mostrar la relación entre cultura y razón colonial.

Además, enfatizamos en el tema del color de la razón en las Américas en tanto razón colonial, porque ha sido un aspecto descuidado por los fundadores de los estudios culturales; nuestro interés es profundizar este tema, para lo que hemos seleccionado a pensadores como Aimé Césaire y Frantz Fanon, quienes critican a la razón eurocéntrica desde una articulación entre raza y clase, como nudo político que les lleva a plantear otra forma de concebir la razón y el humanismo. Pues su condición de caribeños de habla francesa, descendientes de africanos, sin ser africanos;

16. George Yúdice, *El recurso de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 111.

de tener relación con Europa, sin ser europeos; de nacer y crecer en el Caribe y tener relación con Latinoamérica pero sin ser latinoamericanos; y, además, el color de su piel negra, son factores que en su conjunto incidieron en el argumento del color de la razón, y consiguientemente en la formulación de otro humanismo.

De otro lado, Leopoldo Zea, al plantear como problema la constitución de la identidad latinoamericana, se ve enfrentado a hacerlo desde la vinculación con Europa, y consiguientemente con las condiciones de la dependencia y del colonialismo, lo que le lleva a considerar una Filosofía de la Historia, cuyo desarrollo no sigue los pasos de la razón hegeliana, sino los de la dialéctica de la dependencia, que tiene su punto de llegada en la liberación de los oprimidos o en la “razón histórica” del proletariado.

El énfasis de Bolívar Echeverría está en la constitución de la modernidad latinoamericana como momento de articulación con el capitalismo, y como origen de la especificidad histórica de América Latina, la misma que se expresa en una relación de fragilidad entre modernidad y capitalismo, y en la identidad de un mestizaje de carácter barroco, síntoma de la existencia de múltiples racionalidades.

Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Nelson Maldonado, Catherine Walsh, entre otros pensadores del proyecto Modernidad/colonialidad, han desarrollado la crítica desarticulando la unidad entre razón, verdad y totalidad, desde el mito sacrificial de la modernidad, la colonialidad del poder, la geopolítica del conocimiento y la colonialidad del ser, categorías fundamentales que operan como un instrumento negativo (de la modernidad europea), y constructivo en cuanto señalan otros parámetros para la comprensión de la realidad de los sujetos en situación de dominación en las Américas.

Para esta perspectiva, la relación entre los elementos de la estructura social se articula a partir de la colonialidad del poder, porque sostiene la tesis de que la colonialidad no es un elemento que se suma a la modernidad, sino que es constitutivo de ella; además, porque sus proyecciones y repercusiones están más allá de las fronteras latinoamericanas, es decir, están en las fronteras coloniales impuestas por las formas de poder del capital.

Las articulaciones propuestas entre modernidad y colonialidad, “desarrollo” y dependencia, modernidad y capitalismo, clase y raza, realizadas por los pensadores analizados, contribuyen a explicar por qué la razón tiene color en las Américas subalternizadas en el “tercer” mundo, que habita en norte y sur América y en el Caribe; a la vez que sirve de paso preliminar para un posible diálogo filosófico intercultural.

La perspectiva de los estudios culturales como crítica a las estructuras “tradicionales” del conocimiento nos ha permitido re-pensar el análisis filosófico moderno de la modernidad y de la misma filosofía, al poner en duda al sujeto cartesiano portador del Iluminismo, y al evidenciar otros lugares de enunciación y prácticas cognoscitivas. Es decir, como “área y campo de articulación y práctica teórica intersticial, situado en tradiciones y contextos histórico-sociales locales pero también

referidos por tradiciones y contextos de otras partes”.¹⁷ Situación que ha hecho que miremos a la modernidad no como un proceso histórico intraeuropeo, sino como una estructura compleja de relaciones de poder con su “otro”, construido como “su” prolongación diferente.

La re-significación de la modernidad repercute en el humanismo que lo sostiene, evidenciando la necesidad de plantear otros parámetros, distanciados de la visión abstracta (atemporal y aespacial) del ser humano; y situar la discusión en las condiciones de producción de su existencia, no a la manera sartreana,¹⁸ sino en las condiciones de un sujeto condenado a la imposibilidad de “ser”, porque la explotación y la dominación colonial le han arrebatado su capacidad de “ser”. En este contexto, la ontología del “no ser” ubica las condiciones de la dominación en el ámbito del “ser” para liberarse de ellas, y para que los sujetos no se conviertan en condenados, sino en creadores de potenciales y reales capacidades de hacer sus historias.

Desde las circunstancias de América Latina y el Caribe, la situación de los sujetos no es otra que la del sujeto colonial, de ahí que el problema del humanismo salpica a las identidades, en el sentido de que no permanecen intocadas; todo lo contrario, hemos puesto un especial cuidado para no esencializarlas y concebirlas como re-presentaciones elaboradas e imaginadas y re-imaginadas en contextos políticos, económicos y de mercado. El rescate de la tradición no significa regresar a algo “puro”, sino a formas tradicionales “mezcladas”, afincadas en lo “condicional” y en la “contingencia” (Stuart Hall, “Introducción: ¿Quién necesita ‘identidad’?”), subordinado a los vaivenes de constantes “negociaciones”, y en continua “dislocación cruzada” (Stuart Hall, “¿Qué es lo ‘negro’ en la cultura popular negra?”), entre una identidad y otra. Es decir, son identidades cuyos significados se construyen en el interior de un campo de batalla ideológico (Immanuel Wallerstein, “La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno”).

La pregunta de esta investigación, relacionada con las condiciones que posibiliten la generación de un diálogo intercultural, ha implicado plantearse como preámbulo la problematización de los fundamentos sobre los cuales se construyó el sujeto moderno latinoamericano, y adentrarse en el estudio de la modernidad desde una posición “crítica negativa”, en el sentido de deconstruir su aparato conceptual; tarea que la hemos realizado desde la relación entre modernidad, capitalismo y colonialidad. A la vez, esta nos ha permitido “re-construir” el color de la razón.

17. Catherine Walsh, “¿Qué saber, qué hacer, qué 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, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2003, p. 14.

18. Porque el horizonte del humanismo sartreano se pierde en la generalidad de la subjetividad: “la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad”, Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Orbis, 1980, p. 57.

Lo importante de este análisis es haber puesto en entredicho al sujeto céntrico moderno, y posicionarle en una “geopolítica” del conocimiento que desenmascara sus pretensiones de abstracción e imparcialidad del conocimiento. Se podría argumentar que esto no es nuevo, porque ya las corrientes anti-positivistas y el mismo marxismo ya lo han desenmascarado. Sin embargo, lo novedoso, y en esto ha enfatizado nuestra investigación, está en descifrar ¿por qué la razón en las Américas subalternizadas está cargada de color?

Los estudios culturales comprenden la modernidad europea y latinoamericana, fundamentalmente desde la relación entre clase, raza, género, etnia, religión dentro de una estructura histórica. En esta propuesta nos detenemos a analizar la articulación entre clase y raza (sin que ello implique desconocer o subvalorar otros elementos) porque, desde una “crítica negativa”, son dos elementos que expresan y condensan el momento de constitución del eurocentrismo como entidad histórica de dominación sobre las subjetividades y las formas de conocimiento de sus subordinados, y de legitimación del color de la razón.

Las articulaciones son estructuras complejas y contradictorias, en el sentido de que se unen por sus diferencias y también por sus similitudes. En el caso de las imágenes conceptuales estudiadas en este trabajo, en unos casos, ellas dan cuenta de un eje de mayor amplitud, como por ejemplo el capital (la clase), la raza (racialización), la dialéctica del colonialismo y su expresión: la dependencia; en otros, tanto la clase como la raza se manifiestan como elementos inherentes a la dominación y explotación. En todo caso, señalamos que en el tratamiento del tema hemos potenciado el lado “oscuro” y no manifiesto de la modernidad, que las disciplinas han ignorado, y hemos buscado los lugares intersticiales como generadores de otros sentidos prácticos del conocimiento.

En este contexto, nuestra perspectiva de análisis es diseñar la imagen del color de la razón, sobre la base de la articulación fundamental –sin desconocer otros aspectos– entre clase, raza y cultura que, histórica y teóricamente, hemos re-constituido en el cuerpo de autores seleccionados, con la finalidad de discutir la configuración “corporal” de racionalidades, en cuya complejidad y “ambigüedad” se va formando y matizando el color de la razón; de tal manera que, en el contexto de las Américas, su constitución estaría lejos de la formación como si fueran formas puras o esencias, como “imagina” el sujeto trascendental. Este objetivo es un punto de partida y la condición de posibilidad para un diálogo filosófico intercultural, tema que será desarrollado en el transcurso de este libro.

El color de la razón nos ha llevado a analizar “ciertas matrices” del pensamiento crítico, que visibilizan el color “blanco” de la razón europea, y el desafío de la presente investigación está precisamente allí, en la búsqueda de “articulaciones” que “matizan” el color de la razón. En concordancia con este objetivo, hemos desarrollado un esquema de análisis teórico e histórico que consta de tres partes:

En la primera, analizamos la dialéctica del colonialismo en las imágenes conceptuales de Leopoldo Zea y de Bolívar Echeverría. Zea acude a una dialéctica de

lo “propio”, en donde la oposición amo-esclavo está mediada por la dinámica de un capitalismo dependiente y por una razón utópica que no por ser tal, deja de ser moderna. La resolución de la oposición está en la liberación de la dependencia de los pueblos latinoamericanos, que coincide con el tiempo de la liberación del proletariado.

La articulación en la propuesta analítica de Bolívar Echeverría se establece entre modernidad, capital y mestizaje o *apartheid*. La modernidad europea se configura como capitalista a partir del impacto histórico de la conquista de América; a su vez, aquella determina la vía histórica de los pueblos latinoamericanos, enfrentados en el momento de la conquista a elegir entre la vía del mestizaje o la expulsión y segregación racial.

Según el filósofo ecuatoriano, en el caso de América Latina, la relación entre modernidad y capital ha sido endeble y frágil, y, por lo tanto, no ha habido una “fusión completa” entre los dos (carácter que marca diferencias con la modernidad europea). Consecuentemente, no ha habido una modernidad, sino una modernidad múltiple, situación que ha influido para que no se formen identidades capitalistas claras, sino una pluralidad que se establece en contra y dentro de una unidad. Estas identidades se forman en la violencia de la conquista, momento en el que los indios tuvieron que construir un “mestizaje barroco”, entendido como estrategia de supervivencia o como un “inventarse la vida dentro de la muerte”, según la definición de este crítico.

La cercanía entre estas dos propuestas está en el horizonte conceptual del marxismo. En rasgos muy generales, diríamos que –para estos dos críticos– la relación clase, trabajo y capital, determina la configuración histórica de la modernidad en América Latina. Zea enfatiza la dialéctica del colonialismo y la dependencia como expresión de lo “propio”, y como momentos superables de la racionalidad de Occidente. Echeverría, en cambio, en la configuración de identidades forjadas en el proceso de desarrollo de la modernidad capitalista, que en este caso, dada su peculiaridad, muestra varias modernidades. Lo que les distancia es la posibilidad de una dialéctica de lo “propio”.

En la segunda parte analizamos la intersección entre clase y raza a partir de las imágenes elaboradas por Aimé Césaire y Frantz Fanon, pensadores que han articulado estos elementos desde su acción política, determinada por la necesidad de liberación de los pueblos colonizados; la lucha es enfrentada en contra de la explotación capitalista y de la discriminación racial que sufre el negro. Estos dos autores muestran, con absoluta claridad, la vaciedad del humanismo burgués, enfrentándolo desde las condiciones de sujetos colonizados y racializados, proponiendo un “humanismo radical”,¹⁹ que reivindica la humanidad del negro desde el respeto a una filosofía de la razón con sentido práctico.

19. Nelson Maldonado Torres, “Frantz Fanon: filosofía poscontinental y cosmopolitismo descolonial”, en Oliver Kozlarek, coord., *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, 2007a, p. 157.

Césaire, entre otros planteamientos, muestra que la constitución de las ciencias modernas contribuyó a la legitimación del colonialismo y del imaginario sobre el negro. Fanon, desde una ontología del “no ser”, reivindica el “ser” como una construcción histórica y social.

Entre la primera y la segunda parte, indudablemente, la cercanía está determinada por el ámbito categorial de Marx, lo cual no implica que borremos las respectivas diferencias en el tratamiento del capital, la clase y el trabajo. Las diferencias las ubicamos en relación con los conceptos de raza-clase y en la función que cada una de ellas cumple en la formación de las ciencias modernas y en la construcción de una filosofía de la cultura que estigmatiza el color, aspectos que desarrollaremos en los respectivos capítulos del libro.

En la tercera parte nos centramos en la “crítica negativa”, y fundamentalmente en la propuesta de pensadores como Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Mignolo y Nelson Maldonado. Los análisis –como ya hemos manifestado– están relacionados con la colonialidad, como eje articulador y explicativo de la constitución de la modernidad europea y del eurocentrismo. El elemento común en estos pensadores es concebirla, no como un elemento adicional a la modernidad, sino como un elemento constitutivo.

La configuración del proyecto Modernidad/colonialidad se da desde la construcción de categorías como: la colonialidad del poder (Quijano), la modernidad como ideología de salvación de la “barbarie” (Dussel), el conocimiento como geopolítica, la frontera como un lugar generador de prácticas cognoscitivas (Mignolo), la colonialidad del ser para evidenciar las condiciones de un “humanismo otro” (Maldonado Torres).

Esta perspectiva prioriza el elemento raza, basándose en una interpretación del colonialismo formulado por Aimé Césaire y Frantz Fanon, la misma que sobredetermina la racialización de las relaciones sociales sobre el elemento clase. Esta posición se opone al análisis de los críticos registrados en la primera parte de esta investigación. Sin embargo, habría que especificar ciertas cercanías entre algunos autores, como por ejemplo, entre Enrique Dussel y Leopoldo Zea; y, quizá, algún acercamiento casual entre Walter Mignolo y Zea.

Creemos que la posibilidad de un diálogo filosófico intercultural está atravesada por la consideración de los sujetos “históricamente” situados. Si la filosofía “tradicional” consideró las condiciones de su producción como condiciones *a priori*, una filosofía intercultural con posibilidades de diálogo debe considerar las condiciones reales de los sujetos que dialogan, como: la dominación económica y racial, el colonialismo, la dependencia y la subordinación, entre otros existenciales que influyen en la cultura de quienes dialogan. Otros aspectos no han sido abordados, y, por lo mismo, vemos la urgencia de continuar indagando nuevas rutas para un diálogo intercultural, en la perspectiva de búsquedas que despejen el horizonte del pensamiento filosófico en las Américas subalternizadas.

PRIMERA PARTE

1. La “re-presentación” moderna de lo latinoamericano

Leopoldo Zea nace en Ciudad de México el 30 de junio de 1912 y muere el 8 de junio de 2004. Su trayectoria intelectual se encaminó a posicionar a la filosofía en sus circunstancias, e internalizarla en la historicidad de la cultura y de la sociedad latinoamericana. Esta ubicación lo llevó a considerarla como “memoria histórica” del discurrir de América Latina, por lo que establece una filosofía imbricada con los procesos políticos, económicos y sociales.

El proyecto de contextualizar la filosofía latinoamericana tiene como objeto “superar” la imitación, la aceptación mecánica y la importación pasiva de modelos europeos, y tomar conciencia de la historicidad de nuestro ser, del presente opresor y de la necesidad de superarlo hacia una racionalidad histórica justa e igualitaria; labor que está plasmada en toda su producción intelectual y en su quehacer filosófico, considerado como tarea de liberación.

Filosofar desde la “marginación” y la “barbarie” exigió la re-construcción de un sentido histórico para la recuperación de los pueblos supuestamente sin historia, el mismo que desarrolló en una de sus obras más significativas: *Filosofía de la historia americana*. En esta, Leopoldo Zea ubica las coordenadas espacio-temporales de América Latina en relación al mundo, y construye desde aquí una “totalidad”, cuyo inicio está en la expansión colonizadora de Occidente en el siglo XVI y su desarrollo no es sino una dialéctica de la colonización y la dependencia, en pos de la liberación de los pueblos oprimidos, razón por la que su filosofía es filosofía de la liberación.

El presente capítulo tiene el propósito de desarrollar ciertos planteamientos de Leopoldo Zea, referidos a la propuesta de legitimar una filosofía de la historia americana. Esta propuesta ha implicado un recorrido que va, en primer lugar, desde una fundamentación de la filosofía hispanoamericana, que toma como base a la filosofía de la cultura, para arribar a la construcción de una filosofía de lo “propio”; momento necesario para culminar en la elaboración de una filosofía de la historia, que se articula a partir de una dialéctica de la dependencia y del colonialismo, cuya superación está determinada por el *telos* de la razón liberadora.

RADICALIZACIÓN DE LA CIRCUNSTANCIA Y UNIVERSALIZACIÓN DE LO “PROPIO”

La posibilidad de construir una filosofía americana como expresión de una forma cultural propia de América es, según Leopoldo Zea, la exigencia que plantea “nuestro tiempo” a la intelectualidad comprometida con la tarea de reflexionar sobre los problemas que aquejan a esta parte del mundo. ¿Por qué, hoy, se vuelve necesaria y por qué se la universaliza? Indudablemente porque América, como realidad cultural, se impone al pensador y demanda de él una urgente solución; porque ahora exige tomar conciencia de la necesidad de superar la dependencia, y porque muestra la fragilidad y evanescencia de los valores de la cultura dominante. Ante esta situación, el hombre americano se siente defraudado e inseguro, pues “se encuentra de golpe con la historia, con la necesidad de hacerla, es decir, con la necesidad de hacer una cultura cultivando ideas y creencias propias”.¹

El encuentro con la historia es, en realidad, el encuentro con las circunstancias que la producen, ya que el hombre no puede eludirlas y las enfrenta con los instrumentos que ella construye; pero es también el encuentro contradictorio² con la influencia del historicismo de Ortega y Gasset, quien parte de las circunstancias del hombre europeo, cuyo poder de dominio del mundo todavía sigue vigente. Para este filósofo América todavía no ha hecho nada para superar este dominio y, por ello, no ha empezado aún su historia universal.

En el caso del hombre americano, sus circunstancias no son otras que las de su relación con la cultura europea, razón por la que los valores eurocéntricos han sido adoptados como el instrumento para resolver sus propios problemas. Paradójica circunstancia la de América: pretender solucionar el efecto apelando a su misma causa. En términos de Zea:

Hasta nuestros días no ha tenido necesidad de buscarse otro tipo de solución, le bastaron las de la cultura europea. Si América no ha hecho una cultura propia es porque no la ha necesitado; si ha vivido como eco y sombra de una cultura ajena, ha sido porque en esta forma resolvía mejor los problemas de su circunstancia, acaso mejor de lo que los hubiera resuelto si en vez de tal cosa hubiese decidido buscar soluciones propias a los problemas que se le planteaban sin atender a las soluciones que otra cultura le ofrecía.³

-
1. Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, México D. F., Centro de Estudios Sociales, Colegio de México, 1945, p. 17.
 2. Para Leopoldo Zea, Ortega y Gasset fue “europeo por sus pretensiones, pero más cercano a la América por pertenecer a una cultura tan marginal a la europea como la nuestra, la española”. Leopoldo Zea, *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971, p. 16.
 3. *Ibid.*, p. 18.

Pero ¿por qué romper con este círculo impuesto por las circunstancias? ¿Por qué ir más allá del determinismo impuesto por ellas? Quizá porque —a criterio de Zea— la cultura europea dejó de ser solución para convertirse en problema; porque el origen se convirtió en origen de su propio ocaso. Quizá porque un pensamiento “auroral” —a criterio de Roig— dejaba entrever la posibilidad de su “propia” resolución. Es decir, el tema de “nuestro tiempo” apela a que América resuelva sus problemas no por la vía de la apropiación imitativa, sino por la creación original, por la construcción de una “cultura propia”. Si, en la actualidad, Europa no puede ofrecer a América más que problemas, entonces, América tiene que resolver por cuenta propia los suyos.

La crisis de los valores de la cultura europea y la necesidad de resolver los problemas de la circunstancia americana son condiciones que radicalizaron la situación de imitación y dependencia, en el sentido de exigir y construir una cultura propia, y la necesidad de universalizarla, originándose la urgencia de la reflexión filosófica y la conversión de la realidad histórica a una expresión cultural “propia”. En este sentido, América requería de una filosofía que se ocupara del hombre americano en situación problemática, que proporcionara elementos para la resolución de sus problemas. Y este es precisamente el momento de su construcción, porque la realidad cultural de América demanda una reflexión sobre sus problemas; de ahí la necesidad de una filosofía propia.

La originalidad de la filosofía americana hay que encontrarla, y en esto Zea coincide con José Gaos, en la interpretación filosófico-histórica de la relación cultural que América Latina establece con Europa. Lo “propio” y “original” está en el sentido que le otorguemos a esta relación que se articula a partir del pasado y el presente histórico. Según Gaos, la circunstancia de América está atada a un presente extraño y a un pasado presente discernible, “porque si el rehacerse según un presente extraño no parece imposible, en cambio, el deshacerse del pasado parece absolutamente imposible”.⁴

La propuesta de Gaos, que es asumida por Zea, para la construcción de una filosofía de la historia americana, la trataremos más adelante; sin embargo, en este contexto nos sirve para mostrar la necesidad de justificar una filosofía con caracteres propios, fundamentada históricamente en una cultura propia, lo que ha dado lugar a una filosofía de la cultura como momento inicial para avanzar hacia la propuesta de una filosofía de la historia americana y, en términos de Gaos, pensamiento hispanoamericano.

Zea mira la filosofía de la cultura como el producto de la articulación de lo universal, determinado por el componente filosófico, y lo temporal, por el elemento cultural. Así, el hombre situado en sus circunstancias peculiares no puede abstraerse

4. José Gaos, citado por Leopoldo Zea, en *Filosofía de la historia americana*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 13.

de la necesidad de trascender el límite fijado por lo particular. Es decir, forman parte de la filosofía de la cultura tanto lo temporal como lo trascendental, lo particular como lo universal. En este contexto, señala que el hombre tiene que enfrentar la circunstancia, viviéndola como problema, obstáculo y solución, porque es allí en donde se va concretando y plasmando la cultura. Sostiene que la historia de la cultura es la historia del hombre en lucha con su circunstancia.

Si esto es así, toda mirada sobre un problema y toda posible solución es relativa. De acuerdo con esta posición diríamos que los hombres difícilmente se adaptan a las circunstancias de los otros. Esta incapacidad de adaptación crea la “personalidad”, el punto de vista propio desde el cual se resolverán los problemas. En consecuencia, la filosofía de la cultura estaría atada al determinismo de las circunstancias, lo que justificaría la existencia de filosofías. De ahí que haya una filosofía griega, francesa, alemana, inglesa, entre otras, y, consecuentemente, la posibilidad de construcción de una filosofía americana.

No obstante, detenerse solo en lo cultural afectaría al elemento universal, surgiendo una contradicción entre lo temporal y lo absoluto, que a criterio del autor es resuelta apelando a una circunstancia universal que es el hecho de ser hombre; esto le concede el valor universal, cualquiera sea el lugar donde habite. “Todo hombre trata de ser cada vez más hombre, es decir, trata de realizar sus potencias, alcanzar la plenitud de su ser, eliminando los obstáculos que se oponen a esa plenitud”.⁵ Es decir, todos los hombres participan de una circunstancia esencial, transhistórica, que es su propia humanidad. El hombre trata de rebasar el límite de su circunstancia porque nunca está pleno de sí, sino buscando siempre tareas más amplias y desafiando sus propias conquistas.

La filosofía griega, alemana, francesa, por ejemplo, no se justifican solo por lo local, sino por el movimiento temporal que capta la totalidad, la amplitud y universalidad de los anhelos de la humanidad. En este sentido, resolver los problemas circunstanciales del hombre es resolver los de todos; y, a su vez, solucionar la esencia humana es solucionar la de cada uno. De igual manera, la filosofía americana no se legitima solo por lo “americano”, sino por el tratamiento y la reflexión que haga sobre los problemas inherentes a la condición humana. No basta con tratar los problemas de América, aunque se debe abordarlos; lo valioso está en su carácter de universalidad, ya que en él está expresada la circunstancia humana.

Sin embargo, el movimiento entre lo universal y lo particular, que en el discurso de Zea está atravesado por la búsqueda de la esencia de lo americano, se resuelve en el esfuerzo de este filósofo por no dejar de lado ninguno de los dos elementos. Para ello se ubica en la determinante circunstancial y desde allí observa que lo común a los seres humanos está en su particularidad y accidentalidad; la esencia

5. L. Zea, *En torno a una filosofía americana*, p. 32.

de la humanidad está en lo concreto y diverso. Por esta razón concluye que desde América se plantea otra forma de universalidad: la universalidad de lo concreto.

Para el americano la realidad encierra un sentimiento de accidentalidad. Por eso su preocupación por la peculiaridad, aspecto que lo diferencia del europeo que, por “naturaleza”, se ha sentido universal. Al contrario, el americano nunca ha tenido este sentimiento, y su actitud ha sido la de tratar de insertarse en el movimiento de la universalidad occidental. En este contexto, la conciencia de lo americano es recuperada, a nivel filosófico, en el sentido de ser ella la portadora de la capacidad del hombre americano de universalizar, pero partiendo de la conciencia de su accidentalidad. El europeo, paradójicamente, a pesar de tener la presunción de universalidad, careció de esta forma de conciencia: “Este hombre, el europeo, lejos de ser un hombre universal, de presumir de tal, no ha hecho otra cosa que comportarse como un provinciano”.⁶

La necesidad de construir una filosofía americana con rasgos propios, como demanda de las circunstancias en las que se encuentra Latinoamérica, se fundamenta en la existencia de la cultura americana como expresión histórica propia. Esta afirmación le remite a Zea a reflexionar sobre el estado de la cultura europea en relación con la americana, dada su estrecha vinculación, y a estructurar una filosofía de la cultura sobre la base de sus circunstancias y las matrices filosóficas de la cultura europea, aunque estas estén en crisis.

Como ya hemos mencionado, esta propuesta se articula a partir de dos ejes: el temporal, determinado por lo cultural, y el trascendental, por la filosofía. Aquí se advierte, como no puede ser de otra manera dado su carácter, la primacía de una mirada antropocéntrica, influencia de la modernidad europea, que se expresa en la búsqueda del ser del hombre americano y en la pregunta por nuestro ser. Tareas asignadas a la filosofía americana. El hombre “es el tema patente en toda filosofía, cualquiera que sea el problema que se enfoque. Por consiguiente, el tema de nuestra posible filosofía será también el tema del hombre; tema nuestro por ser tratado por americanos, y universal por ser tratado por hombres”.⁷ A su vez, la especificidad del hombre americano, si es que la hay, se diluye en la universalidad o en la esencia de lo humano: “los temas que hemos llamado circunstanciales, los propios de América serán también temas universales por lo que de humano tendrán los mismos”,⁸ porque al decir del filósofo, los problemas del hombre americano son los mismos que han problematizado al europeo.

Como se puede advertir, la pregunta por el hombre, desde el universalismo de la antropología filosófica, representa un momento de presión a las circunstancias, en donde la determinante histórica del colonialismo y sus consecuencias todavía no

6. L. Zea, *La esencia de lo americano*, p. 17.

7. L. Zea, *En torno a una filosofía americana*, p. 67.

8. *Ibíd.*, p. 67.

aparecen. De esta manera, le relega, para sobredimensionar la necesidad de construir una filosofía del hombre, en donde el rasgo común entre la filosofía europea y americana es la “esencia” humana.

Para Zea no es el territorio el que determina el hecho de que un pensamiento tenga el carácter filosófico, sino su contenido antropológico. Con esta tesis justifica la necesidad de la filosofía americana y su legitimidad en la cultura y en la historia universal; pero cabe señalar que la especificidad de lo “propio” sí está asentada en un territorio y en la cultura como el lugar de su devenir histórico; y, fundamentalmente, en los valores humanos que ella puede aportar a la crisis europea, ya que en el centro del quehacer cultural está el hombre, y no cualquier hombre, sino el hombre americano que debería conquistar su “mayoría” de edad.

En este “juego” entre esencia y apariencia, lo singular y lo universal, lo “propio” y lo “ajeno”, hay un agente que es el sujeto moderno, que indudablemente se identifica con la herencia de la modernidad europea. Al decir de uno de sus críticos, “tanto Ortega y Gaos como Roig y Zea organizan su filosofía sobre la base que sustenta todo el pensamiento de la modernidad europea”.⁹ Quizá haya que matizar el planteamiento de Castro Gómez en el sentido de que para Zea el sujeto latinoamericano está atravesado históricamente por la dinámica de la dependencia y del colonialismo, como veremos más adelante.

MOMENTOS DE LA UNIVERSALIZACIÓN DE LO “PROPIO”

La tarea de realizar una filosofía propia pasa por definir la “auténtica” relación de América con la cultura europea. Indudablemente, no se puede comparar el vínculo que mantiene esta última con el hombre oriental y el asiático, ya que se trata de una adaptación superficial, en donde prima la adopción de la técnica, mas no la concepción del mundo, los modos de vida, la cultura. Esta no es la situación de América, porque no se manifiesta como superposición, ni se trata de una relación filial entre padre e hijo; si esto fuera así, a la cultura europea no se la vería como ajena, sino como propia. Se trata de una relación en donde la imposición de una cultura sobre la otra ha creado una relación de dependencia, y con esta, de imitación, que se convirtió en el instrumento a través del cual se pretendió resolver los problemas americanos, y que, a la vez, generó –según Zea– la necesidad de desarrollar una cultura original y con un sentido de lo “propio”.

Habrá que preguntarse ¿qué cultura es la propia y cuál ha sido impedida? Si es que la cultura indígena es considerada como la propia, habrá que pensar en su inci-

9. Santiago Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996, p. 114.

dencia en el conjunto de la sociedad. Así, si comparamos la relación que el oriental tiene con su cultura, diremos que este tiene una concepción del mundo que no ha dejado de ser tal. En cuanto a nosotros, ¿podemos decir que tenemos una concepción del mundo azteca, maya o inca? Para Zea estas concepciones son tan lejanas a “nosotros” como lo son las asiáticas.

La pregunta ¿qué es lo nuestro? continua en la negatividad, porque tampoco somos europeos, sino que imitamos al europeo. Al parecer –dice este filósofo–, lo nuestro es un deseo, un poder llegar a ser, un “proyecto” que tenemos que desarrollar. Pero el anhelo y el deseo de llegar a ser tienen un punto de partida, que en este caso no lo hemos hecho nosotros los americanos; sin embargo, no porque no seamos los autores deja de ser nuestro. Esta forma de ser, en la medida en que se ha interiorizado, es nuestro ser. En términos de Zea:

Ahora bien, este nuestro ser no puede haber sido heredado de la cultura precolombina. Ciertamente es que somos fruto de un mestizaje; pero lo que corresponde al indígena se ha fundido en tal grado que ya no tiene para nosotros sentido. La cultura precolombina carece de sentido para nosotros, no nos dice vitalmente nada. Existe un punto de vista, el nuestro, para el cual es plenamente ajena. Este punto de vista es el que podemos llamar americano. Para nosotros, americanos, la cultura precolombina carece del sentido vital que tenía para el indígena.¹⁰

Negado el punto de vista precolombino, ¿habrá que afirmar a la cultura europea como el inicio del ser de lo americano? La respuesta es que no, porque no nos sentimos herederos de esta cultura, la imitamos y copiamos no siendo nuestra. Sostiene que la sentimos como si nos pusieramos un traje prestado que nos queda demasiado grande. “Es cierto que adoptamos las ideas de esta cultura, pero no podemos adaptarnos a ellas [...]. Sentimos sus ideales como si fueran nuestro ideales; pero nos parecen demasiado altos, demasiado lejos de nuestras posibilidades”.¹¹

Lo oportuno sería concebir la relación con la cultura europea como si se tratara de la relación entre padre e hijo. Pero no la captamos así, pese a la semejanza: “la cultura europea tiene para nosotros un sentido del que carecen las culturas autóctonas de América. Sin embargo, a pesar de esto, no sentimos a la cultura europea como *nuestra*”.¹² En realidad es nuestra, pero no la sentimos como el hijo legítimo siente los bienes de su padre, sino como el bastardo que usufructúa unos bienes a los que no tiene derecho. Nos servimos de ellos –dice Zea– y los usamos con la condición de revelar su procedencia. En este sentido, el punto de partida de la cultura americana está en ser hija de la cultura occidental, por ello es “nuestra”, creemos en ella, la consideramos eficaz para resolver nuestros problemas, pero no podemos

10. L. Zea, *En torno a una filosofía americana*, p. 43.

11. *Ibíd.*, p. 44.

12. *Ibíd.*

adaptarnos a ella, pues hay un grado que lo impide y nos distancia. Adaptarse a ella sería no ver una realidad histórica mediatizada por la presencia del colonialismo y la dependencia en sus variadas expresiones.

Según la visión de Zea, la búsqueda de lo “nuestro” se encuentra en lo americano, y su origen, en la filiación a la cultura europea; “nuestra” mismidad es la expresión de la “americanidad”. Pues lo “americano” se convierte en el punto de generalización y universalización que homogeniza la circunstancia americana, en tanto niega otros constitutivos. Esta definición opera como una hipóstasis en donde solo se puede visualizar la cultura europea, en tanto otros elementos como la matriz indígena, queda congelada en la historia y lo afroamericano no se percibe. Es decir, este es otro momento de presión y tensión, porque “lo” americano se constituye vaciando la representación indígena y afrodescendiente, y construyendo una autofiliación a Europa, legitimada en y por la cultura de lo “propio”.

Zea desarrolla esta concepción en 1945, en el contexto de la construcción de la filosofía americana. Al parecer, en ese momento todavía no alcanza claridad respecto a la dinámica de la dialéctica hegeliana, razón por la que la sublación se produce en forma mecánica, porque se trata de una negación que no produce efectos, al considerar que lo que corresponde al indígena se ha fundido, a tal punto, que ya no tiene sentido para “lo nuestro”. Esta es una forma abrupta de concebir la negación porque, al transformarse, esta deja su registro en la realidad, porque no puede ser que no deje huella; de ahí que esta negación se transforma en una afirmación, en la afirmación de la cultura europea.

¿Por qué, en este momento de su producción, Zea considera que el mestizaje solo anula al “otro”? ¿Por qué se funde solo el “otro” y pervive solo el “uno”? ¿Por qué esta manera de concebir la sublación del “otro”? ¿Quizá será otra “astucia” de la razón que se ve obligada a sacrificar “ciertos” elementos constitutivos de la formación americana, en aras de la supervivencia del Sujeto Absoluto que necesita reconciliarse consigo mismo? Desde esta perspectiva, lo “propio” y lo “nuestro” expresan una representación mutilada del ser americano, que más tarde la recuperará, en el sentido de plantear un concepto de humanidad que incluirá a los indígenas y negros.

LA LEGITIMACIÓN DE LO “PROPIO” Y LA “MAYORÍA DE EDAD” DE LAS CIRCUNSTANCIAS

Según Zea, “hoy” es el momento de salir del estado de “minoría de edad” y del sentimiento de inferioridad que nos aqueja, al no ser plenamente lo Uno que quisiéramos ser. Es el momento de dejar el estado de imitación y avanzar hacia el estado de valernos por nosotros mismos para superar el miedo al ridículo y a la supuesta ausencia de tradición. Es hora de asumir nuestras circunstancias, nuestro ser americanos y dejar de concebir lo europeo como si fuera la verdad; pues la america-

nidad es portadora de cultura y estamos en capacidad de cooperar y aportar, ya que lo americano no encierra solo el fracaso. “Este continente puede ofrecer a la cultura nuevos tipos de experiencia humanas, que por ser humanas valdrán para todo lo humano; en especial para el hombre que ahora se encuentra en crisis buscando dónde apoyarse”.¹³ Es decir, es el momento de construir la “mayoría de edad”.

Conquistar la “mayoría de edad” significa asumir un pasado sin negarlo, por más que este haya sido oprimido por el colonialismo y la dependencia. Significa reconocer la herencia de la cultura occidental y reclamar un lugar en ella, pero no seguir viviendo de ella, sino “colaborando” con ella, siendo un agente activo de su propio destino. De esta manera se habrá entendido y puesto en práctica la concepción kantiana de la Ilustración: “La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”.¹⁴

La filosofía de la cultura americana tiene sentido si la vemos como el esfuerzo por resolver los problemas vitales de nuestras circunstancias. A la vez, estos problemas deben ser tratados con un sentido de universalidad, puesto que lo que les lleva a ser tal es su pertenencia al género humano. Es decir, la circunstancia americana puede ser universal desde la temporalidad y especialidad del Ser, desde la conflictiva relación con la Totalidad o desde el punto de vista de su propia representación cognoscitiva. Al respecto, Zea considera que “a iguales problemas se den distintas soluciones. De donde surge el carácter nacional de las filosofías, y puede surgir el carácter continental de las mismas”.¹⁵

Tratar la circunstancia americana como expresión de la filosofía de la cultura no es disminuir su carácter. Así, el remitirse a la propia historia es conocer la fuente de los aciertos y las limitaciones; es hacernos responsables de nuestras propias experiencias; es tomar conciencia del proceso de historización de nuestro ser; es acceder a la mayoría de edad. Quien desconoce el pasado está todavía en la minoría de edad.

Pero, en lo que concierne a la historia de la filosofía, podría decirse que se carece de ella o que tenemos “malas copias” de los sistemas filosóficos europeos. Pero, ¿por qué no tenemos una filosofía propia? Esta pregunta requiere de una respuesta filosóficamente fundamentada, que la encontramos en el hecho de que somos “distintos y diferentes” al europeo; razón por la que hemos elaborado “un modo de pensar que no ha necesitado expresarse en las formas en que se ha expresado el pensamiento europeo”,¹⁶ pues el acto de copiar mal expresa la resistencia a no querer ser lo que quieren que seamos, y autoafirmarnos en lo que somos. Probablemente, en la “mala copia” radica la señal de lo americano. Reconocer que no somos una

13. *Ibíd.*, p. 56.

14. Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 17.

15. L. Zea, *En torno a una filosofía americana*, p. 64.

16. *Ibíd.*, p. 65.

buena copia o una copia fiel no significa que seamos inferiores, sino que somos “distintos y diferentes”, así como también “reconocer que podemos hacer una filosofía si la necesitamos”.¹⁷

¿Por qué, hoy, la necesidad de una filosofía? Quizá porque el horizonte de la “mayoría de edad” permite visualizar y ubicarse como parte de la totalidad histórica. Quizá el reconocimiento de una mismidad mediatizada por su autoconocimiento y por el reconocimiento de Europa, planteó la necesidad de una filosofía cuyo tema central es el hombre atravesado por sus circunstancias y por el sentido de lo trascendente, por lo individual y lo social.

El centro de la filosofía de Zea es el hombre que busca resolver sus problemas; por ello, no puede evadir su relación con la ética y la política. Así, toda filosofía, por más abstracta y metafísica que sea, es relacional. Una humanidad sin un sentido que justifique sus actos materiales muy poco tendrá que decir; de ahí que la filosofía tiene como objetivo abstraer, de la propia realidad que la circunda, ideas que sirvan de guía y modelo para justificar los actos puramente materiales.

La crisis actual de la cultura occidental está precisamente en la ruptura entre la teoría y la práctica, entre la utopía y la realidad, entre lo empírico y su sentido de trascendencia; ruptura que ha desatado el desarrollo de una práctica sin teoría, sin ética, sin Dios, sin razón y sin ideas. Ante esta situación, la filosofía americana puede crear y aportar nuevas ideas desde su peculiar interiorización de la experiencia humana. Es la hora—dice Zea—de que América diga al mundo su verdad y manifieste las condiciones de una posible reconciliación entre lo real y lo metafísico, y de la unidad perdida entre el mundo y su sentido de trascendencia, para que demuestre su “mayoría de edad”.

La búsqueda de lo “propio” se expresó en el encuentro con una mismidad perdida, tarea que implicó restaurar una tradición, que a criterio de este filósofo no se encuentra ni en la cultura precolombina destruida ni en la europea, sino en lo realizado por América. Exigió responsabilizarse de un pasado cargado de sentimiento de inferioridad, producto de la dependencia, y construir un presente como conciencia de la libertad para acceder a la “mayoría de edad”, y así formar parte de la Totalidad, considerada como un eterno presente, en donde se hallan contenidos el pasado, el presente y el futuro. Pero el problema radica en ¿cómo formar parte de ella, si América se constituye como una temporalidad diversa, casi “imperfecta”, porque está afectada por el pasado colonial, por un presente “ilusionado” e “iluminado” por el ideal de libertad y por un futuro como espera?

Sin embargo, la filosofía de la cultura americana la sitúa en el conjunto de la cultura occidental y, a partir de este momento, el mundo comenzará a legitimarnos y a reconocernos como una mismidad llena de sentido y, por lo tanto, de historia; lo que exigió, fundamentalmente, construir el concepto occidental de humanidad

17. *Ibid.*, p. 66.

para superar la discriminación económica, cultural y racial, garantizando, de esta manera, la igualdad de todos los seres humanos.

LA POSIBILIDAD DE UN CONCEPTO DE HUMANIDAD “INCLUYENTE”

En 1952, la propuesta de Zea es ampliar el concepto de lo americano, al sostener que nuestra filosofía inicia su historia reconstituyendo y legitimando el ser del indígena, que ha sido regateado por la conquista y por todas las expresiones de la modernidad occidental:

Nuestra filosofía entra en la historia con una disputa en torno al ser del indígena, que se hace en nombre de los valores cristianos traídos a nuestra tierra por los conquistadores. Dos siglos más tarde América, y con ella México, es nuevamente objeto de esta cuestión en nombre de un nuevo sentido de la vida propio del occidental y el cual se expresa en la filosofía ilustrada, el racionalismo y la ciencia del siglo XVIII.¹⁸

En el trabajo titulado “Negritud e indigenismo”, que presentó en el *Coloquio Negritud y América Latina*, con los auspicios de la Universidad de Dakar, Senegal, África, en 1974, indudablemente, el referente histórico y geográfico es América Latina; de tal manera que los conceptos de negritud e indigenismo los aborda en relación a un origen común: la dependencia y el colonialismo, situándolos como objetos sobre quienes se ha construido el derecho a la conquista, colonización y dominio.

Al definir lo humano, no se desentiende de las condiciones históricas, en el sentido de que el hombre es tal en determinada situación física, social y cultural. “El hombre no es un género que se determine por la piel, o la situación histórica que se encuentre, es una realidad concreta en la que convergen la una y la otra. El hombre se va realizando día a día dentro de una piel, con una carne, una sangre, y también dentro de un mundo físico, cultural e histórico”.¹⁹

En este contexto, reivindica la humanidad del negro y del indígena que ha sufrido la discriminación por la supuesta superioridad del hombre de color blanco, y la acusación a su herencia racial de ser la causante de no poder entrar en la ruta del progreso. Frente a ello, reivindica no solo la humanidad del indígena, sino también la del negro, que ha sido regateada por Occidente.

18. Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México D. F., Porrúa, 1992, 5a. ed., p. 63.

19. Leopoldo Zea, “Negritud e indigenismo”, en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México D. F., Joaquín Mortiz, 1974, p. 58.

Refiriéndose al negro, considera que el color de su piel ha servido de pretexto al dominador para justificar la explotación. “El hombre negro, al afirmar su negritud, afirma su humanidad; su ser hombre sin más a partir del color de la piel, al igual que el blanco afirma su supuesta superioridad de su humanidad a partir del color de la suya”.²⁰ En este sentido, Zea coincide con Leopoldo Sedar Senghor, Aimé Césaire y Frantz Fanon en la lucha que emprendieron contra la colonización y la dependencia, y en la reafirmación de la cultura construida por los negros; de esta manera, concuerda con Césaire cuando afirma que el negro ha realizado cosas dignas de ser consideradas en el marco de lo universal.²¹

Para el filósofo mexicano –refiriéndose a esa época–, la lucha contra el colonialismo está determinada por la oposición entre explotadores y explotados; de ahí que en América Latina la lucha es antioligárquica y antimperialista, como si el racismo fuera una circunstancia sin densidad histórica: “El racismo es solo una justificación, entre otras, que un grupo de hombres enarbola para dominar a otros. El racismo sirve tanto a quienes tratan de mantener la explotación realizada por los peninsulares españoles y sus herederos los criollos, como a quienes a nivel internacional han originado el neocolonialismo. Por ello la lucha en Latinoamérica deberá ser antioligárquica y antimperialista”.²²

En este trabajo, argumenta una manera de universalizar la humanidad de lo humano incorporando y reivindicando no solo al indígena sino al negro, a través del mestizaje cultural como preocupación común. Retomamos las expresiones de Zea:

Negritud e indigenismo tienen así una preocupación común, el mestizaje cultural a partir de la situación concreta del hombre que sostiene la una, y el otro, la dependencia. Expresión de esta concreción, lo es tanto la raza, como la situación social, económica y cultural. Asimilar, sin ser asimilado, será la preocupación central del uno y del otro. Y es a partir de esta asimilación que el hombre aporta a la cultura asimilada expresiones que le son propias. El mestizaje no podrá implicar, en forma alguna, la negación del hombre o pueblo que lo realiza. No se trata de un angostamiento, sino de la ampliación del ser hombre.²³

El esfuerzo de nuestro autor está en luchar para que el concepto occidental de humanidad deje de ser abstracto, e incluya a todos los hombres en sus múltiples expresiones.²⁴ Sin embargo, en su propuesta de la filosofía de la cultura se reafirma

20. *Ibíd.*, p. 70.

21. *Ibíd.*, p. 73.

22. *Ibíd.*, p. 66.

23. *Ibíd.*, p. 73.

24. Para Raúl Fornet Betancourt, uno de los límites de la filosofía latinoamericana está en reducir la diversidad cultural de América Latina a la cultura mestiza; y la tesis central de la *Filosofía de la historia americana* es interpretarla “como una historia de mestizaje, es decir, como la historia de las ‘comunidades nacionales’ que, sobre la base fundamentalmente del criollo y del mestizo, se van

en la circunstancia americana identificada con la historicidad del sujeto de la cultura europea. Posiblemente, este es un punto que le distancia del humanismo propuesto por Aimé Césaire y Frantz Fanon, que desarrollaremos en otro capítulo; aunque, más tarde, en “Negritud e indigenismo”, Zea argumenta la necesidad de otro humanismo, desde la liberación de los pueblos oprimidos por el colonialismo.

Luego, en 1978, en la *Filosofía de la historia americana*, el ser del indígena será analizado a partir de su inserción en la razón histórica del proletariado; la del negro queda incluida en el ámbito general de los excluidos, que luchan por su liberación.

El centro de esta forma de hacer filosofía está en la historicidad de las circunstancias. Pero a criterio de Zea, el error del americano está en querer adaptarse a la cultura europea, olvidando la realidad propia, siendo este el origen de nuestro sentimiento de inferioridad. Adscribirse a la cultura europea, sin negar lo “propio”, es la ambigüedad de la propuesta, que es resuelta en una contrapropuesta: adaptar los ideales europeos a nuestra realidad. “No podemos negar que las creencias de la cultura europea, su sentido de la vida, son nuestras; pero lo que no es nuestro son sus circunstancias”.²⁵

Al priorizar las circunstancias, Zea pretende romper con el sistema lógico deductivo de la filosofía europea, a la vez que desea someter las ideas y creencias europeas a la circunstancia americana. Adaptar lo heredado a nuestras necesidades es el imperativo señalado para reconocer nuestro propio ser y nuestra personalidad histórica, es decir, para “sabernos americanos”, situados en las circunstancias. Pero en Hispanoamérica es esto precisamente lo que se niega y no se reconoce; es esta una enfermedad que se conoce con el nombre de “criollismo”.

Históricamente, el criollo ha demostrado no sentirse ni americano ni europeo; en este sentido, es un inadaptado. Se siente inferior al “otro” (europeo), y superior frente al “otro” (indios, negros, mulatos). Desprecia a América porque le parece poca y engrandece a Europa. Esta posición le lleva a negar la capacidad de hacer una cultura propia y, por lo tanto, de “sentirse americano”. En cambio afirma su europeidad demostrando que es capaz de hacer lo mismo que el europeo; de ahí su desinterés por modificar los valores de la cultura europea y su desapego por lo “propio”.

El criollo, al querer llegar a ser como el europeo, lo que ha hecho es negarse a sí mismo, y, por lo tanto, a tener una historia y un destino propios. Dice Zea que América vive en la cultura europea y, en este sentido, es su continuación; pero, continuar no es repetir y América no puede ser otra Europa, porque otras son sus

formando desde la Colonia, pero sobre todo desde la emancipación política en el siglo XIX en los distintos países latinoamericanos”. Raúl Fonet Betancourt, “Críticas, diálogo y perspectivas”, en Raúl Fonet Betancourt, edit., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 29.

25. L. Zea, *En torno a una filosofía americana*, p. 45.

circunstancias; de ahí la necesidad de reconocerse como americanos, diferentes al europeo; esto quiere decir continuar, pero en la diferencia. El mestizaje ambiguo nos lleva a preguntarnos si se trata de una diferencia que altera sustancialmente el color, o solamente lo matiza.

LA INDEPENDENCIA MENTAL COMO NECESIDAD HISTÓRICA DE “SUPERACIÓN”

El punto de vista de Hegel sobre las circunstancias del continente americano, se convirtió en axioma referencial para la reflexión de la historia de las ideas²⁶ en América Latina, y en un imperativo que se debía resolver. En sus *Lecciones de filosofía de la historia* decía: “América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece allí no es más que el eco del viejo mundo y el *reflejo* de ajena vida”.²⁷ En esta imagen América no tiene historia, porque lo que sucede aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de una vida ajena. Esta mirada ha sido interpretada como una provocación inquietante para la cultura hispanoamericana, cuya respuesta se ha transformado en la necesidad de construir y elaborar la especificidad de lo “nuestro”.

Para Zea la carencia de historia significa no formar parte o estar ausente del movimiento dialéctico del Espíritu Absoluto. En este sentido, el enunciado hegeliano fue asumido –no solo por Zea, sino por muchos intelectuales americanos– como una demanda que debía ser resuelta en la temporalidad de la dialéctica de la Idea, exigencia a ser alcanzada para formar parte de la totalidad hegeliana, que se expresa así: “América tendrá historia, existirá, cuando sea capaz de entrar en ese movimiento dialéctico mediante el cual se desarrolla el espíritu; esto es, cuando sea capaz de negar un pasado que ya no le es propio; pero mediante una negación dialéctica, esto es, mediante un acto de asimilación. Dentro de una lógica dialéctica negar no significa eliminar, sino *asimilar*, esto es conservar”.²⁸

-
26. La historia de las ideas en América Latina se origina a partir de la necesidad de reconstruir lo “propio” o una filosofía propia. El surgimiento de esta necesidad está en el hecho de que hemos entrado a la “mayoría” de edad, que no es otra cosa que tomar conciencia y hacerse cargo del pasado colonial, de la construcción del presente y del futuro como utopía. No basta que los hechos estén ahí, su conciencia expresada como reflexión filosófica se presenta como la carta de ciudadanía (Alfonso Reyes) para legitimarnos como parte de la historia de la cultura de Occidente. La conciencia reflexiva y crítica de los hechos es el fundamento de lo que más tarde L. Zea desarrollará como filosofía de la historia americana, que al decir de sus estudiosos plantea diferencias importantes con la filosofía de la historia propuesta por Hegel.
27. Jorge Guillermo Federico Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia*, citado por Leopoldo Zea, en *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 15.
28. L. Zea, *ibid.*, p. 15.

En esta propuesta realizada en 1949, ¿qué significa negar (asimilar), conservar, superar? Indudablemente que esta trilogía reconfigura la relación entre pasado, presente y futuro, en el sentido de que el pasado forma parte de la experiencia que posibilita el presente y sobre todo plantea la necesidad de aprehenderlo para superarlo. Este aspecto es importante señalar ya que en la obra *En torno a una filosofía americana* escrita en 1945, insinuó la negación de lo indígena como constitutivo que pervive en la circunstancia americana. En la obra de 1949, Zea dice:

Cuando se asimila plenamente no se siente lo asimilado como algo ajeno, estorboso, molesto, sino como algo que le es propio, natural. Lo asimilado forma parte del propio ser en forma tal que no estorba el seguir siendo. El haber sido, el pasado, forma parte de la experiencia que hace posible el seguir siendo. Cuando se asimila no hay necesidad alguna de volver a repetir las experiencias del pasado. La conciencia histórica ofrece esta experiencia, haciendo inútil su repetición.²⁹

Cabe preguntarle al filósofo mexicano: ¿qué asimilamos y por lo tanto qué conservamos, si todo lo que es “propio” y “ajeno”, lo que está “adentro” y “afuera” de la totalidad a la que se aspira llegar, está mediatizado por la experiencia del colonialismo? La propuesta de Zea está encaminada a negar un pasado que ya no es propio, y asimilar lo que conserva para superarlo. Según esto, el negar, asimilar (conservar) y superar se presenta como la trilogía que articula la lógica de la dependencia.

Negar el pasado asimilándolo como si fuera un acto neutral, para que lo asimilado no estorbe al seguir siendo y no se vuelva a repetir, fue un necesario contrasentido, porque la negación-asimilación del pasado colonial se manifiesta como un proceso en donde se conjugan un pasado presente, un presente del pasado y un futuro pasado, resultando de ello una particularidad o inneidad no coincidente con el tiempo de la razón moderna. Por esto, el mismo Zea considera que todavía no hemos asimilado el pasado porque, de ser así, ya estaríamos construyendo nuestra propia historia y dejando de ser el eco de la cultura de la vieja Europa, como lo señaló Hegel.

En este contexto, la historia hispanoamericana no ha sido una historia de negaciones, porque “tenemos aún en la epidermis al conquistador y al conquistado, al colonial, al liberal romántico y a todo eso que fue pasado. Es más, a pesar de que pretendemos haber sido todo eso, aún seguimos sin serlo plenamente. Todas esas actitudes las hemos ido tomando solo en el campo de lo formal”.³⁰ Lo que ha existido son encubrimientos de la dependencia, que han ocasionado una ausencia de la conciencia de la dependencia. De esta manera se ha perdido la dimensión de lo “propio”. La realidad ha sido negada como propia y se la ve como ajena por ser

29. *Ibíd.*, p. 16.

30. *Ibíd.*, p. 17.

producto de una dominación impuesta. Es decir, el americano ha enajenado el pasado, razón por la que no se apropia ni lo supera; de ahí la necesidad de hacerlo como un proceso de asimilación y conservación.

El pasado continúa como un presente recurrente que no quiere ser historia. Al contrario, se expresa como una historia de las acumulaciones.³¹ Sin resolver los problemas de la conquista ya se decidió ser republicanos, liberales y demócratas de acuerdo al modelo sajón. Sin resolver las contradicciones generadas por el nuevo modelo, se aspiró a construir burguesías nacionales a semejanza de las burguesías europeas, inconscientes de que se estaba al servicio de la gran burguesía internacional y que, por lo tanto, eran burguesías coloniales. No se ha logrado el poder económico, tampoco la descomposición del poder de esta burguesía colonial, y ya se plantea el problema de la lucha de clases, que no quiere decir que no exista. De ahí que –a criterio de Zea– la lucha por la independencia ha sido una constante en la historia de Hispanoamérica, y aún más la lucha por la independencia mental.

La independencia evidenció la necesidad de tomar conciencia de la dependencia; el criollo, como el sujeto principal de este proceso, lo hizo, pero concibiendo al pasado como una entidad extraña y ajena a él; por ello rompió con esta situación desde la formalidad, mas no, al decir de Zea, desde una lógica dialéctica que admite la contradicción. Rompió con su opuesto por considerarlo como el origen de todos sus males, ruptura que no implicó su negación dialéctica como momento necesario para su superación; por esta razón, todavía no ha habido una síntesis histórica y más bien el proceso se ha desplazado hacia el camino de la “amputación” o ruptura sin asimilación y hacia la afirmación del ser hispanoamericano en la negación total del pasado.

En este sentido, los próceres de la independencia mental repudiaron la herencia española, planteando que el ser debía ser lo opuesto al pasado. Así, para Zea, este legado idealizado de la intelectualidad que luchó por la Independencia se expresa en el dejar de ser lo que se es, como si nunca se hubiera sido, para parecer otra cosa distinta de lo que se es; por ello, vieron la necesidad de la emancipación mental como la salida más adecuada para superar el pasado, en la perspectiva de proyectar un presente vaciado de su pasado, pero lleno de expectativas derivadas de una nueva forma de dependencia.

Según Zea, la crisis de la Independencia fue vista por muchos intelectuales descontextualizándola de su pasado, como historia no hecha, en donde la libertad imaginó la idea de crear una nueva historia teniendo como ideal el modelo político de Inglaterra, Estados Unidos y Francia, porque se creyó que representaba lo más

31. Antonio Caso, al referirse a los problemas nacionales de México, consideró que estos no se resolvieron de una manera sucesiva, es decir, de forma dialéctica, uniforme y gradual, sino acumulativamente. Así, todavía no se resuelven los conflictos heredados de la conquista, tampoco los relativos a la democracia, y ya se habla de socialismo. Antonio Caso, *México, apuntamientos de cultura patria*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1943.

avanzado del desarrollo. En este contexto, dicotomías como republicanismo o catolicismo, civilización o barbarie, liberalismo o tiranía, democracia o absolutismo, colonialismo o libertad, pasado o futuro, se miraron como opuestas, cuya resolución implicó la negación de la una a condición de la afirmación de la otra. “En esta forma se hizo la historia del siglo XIX, una historia en la que una minoría llena de fe en el futuro se decidió por la negación de todo su pasado”.³² Se refiere a los llamados “civilizadores” y “positivistas”, opuestos a la herencia española, incluyendo al mestizaje, la cultura y al calificativo de Latina.

Sin embargo, el pasado está presente en el ser del hispanoamericano, y el futuro todavía no es. Las expectativas de la nueva historia cada vez se fueron alejando de la posibilidad de cumplirse, y el hispanoamericano siguió atado a sus propias circunstancias; es decir, a un pasado presente, a un presente del pasado y a un futuro expectante, pero deudor de su pasado. En este contexto, para el criollo no fue difícil afirmar que la historia no existía, pues Hispanoamérica, por la decisión de sus propios miembros, se convertía en un pueblo sin historia, pero con un porvenir y un futuro. El criollo hispanoamericano luchó por la independencia política, pero esta no tuvo el alcance esperado porque previamente requirió la independencia mental, pues los hábitos coloniales estaban en la epidermis de los sujetos, e interiorizados en cada una de las prácticas de la vida cotidiana. Por esta razón, la independencia política solo fue formal, situación que se expresó en el hecho de que cada hispanoamericano solo aspiraba a ocupar el lugar dejado por el conquistador: “de dominado que era aspiraba a ser dominador de los más débiles”.³³ Se vio que en la Independencia reinaba el espíritu imperial hispánico más que el espíritu de libertar a los pueblos del yugo español.

La propuesta de emancipación mental se manifestó como necesidad de tomar conciencia del hecho de estar sumidos en la dependencia, para historizar el pasado. En este contexto, la tarea de filósofos e historiadores no fue otra que volver consciente aquello que el colonialismo ocultó. Esta tarea es desarrollada por el proyecto de construcción de la historia de las ideas, en donde se ve reflejada la conciencia del hombre hispanoamericano como conciencia de sus peculiares circunstancias, de tal manera que no es la idea la que origina la historia de las ideas, sino que son las determinaciones reales y circunstanciales las que la producen. De hecho, esta demanda fue cumplida por Zea en su propuesta de periodización del pensamiento latinoamericano y en la filosofía de la historia americana.

La historia de las ideas, expresión filosófica del pensamiento latinoamericano,³⁴ se manifiesta como “conciencia de sí misma” o conciencia de lo “propio”, frente a la

32. L. Zea, *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*, p. 27.

33. *Ibíd.*, p. 22.

34. El nombre Latinoamérica apela a definir su identidad, así: “Las sucesivas generaciones, desde aquellos fines del siglo XVIII a nuestros días, lo han venido sintiendo, cada una a su modo, pero siempre bajo la necesidad de dar respuesta a cambiantes desafíos a la autonomía de su personalidad

“conciencia en sí” y “para sí” de la cultura europea. La conciencia de lo “propio” articuló una filosofía de la cultura que permitió legitimar la presencia de Hispanoamérica en la historia universal, desde la conciencia histórica de la dependencia, que no tiene otro referente que el de su liberación; y, con ello, responder al “imperativo” hegeliano de dejar de ser el eco de la vieja cultura europea.

La conciencia de sí misma está en las circunstancias históricas, en el aquí y en el ahora de una determinada realidad; por ello, el problema del colonialismo y la dependencia fueron los referentes del análisis histórico y filosófico de Zea. La historia del ser hispanoamericano se desenvuelve en los sucesivos momentos del colonialismo, y en la necesidad de saldar cuentas con el pasado, de superarlo, asimilándolo, y la mejor manera de hacerlo es tomando conciencia de él: “La historia no la componen los puros hechos, sino la conciencia que se tenga de ellos. Es esto lo que aún no hemos logrado, es esto lo que nos reprocha Hegel. Pero ahora parece que ya somos al menos conscientes de su necesidad”.³⁵ La historia de las ideas es la expresión de esta necesidad y asume la tarea de explicitar la conciencia crítica de las circunstancias del sujeto en Hispanoamérica.

La “ausencia” de la conciencia de sí hizo que la negación del pasado efectuada en la Independencia sea de carácter formal, porque no se asumió conscientemente el pasado. A criterio del autor, una negación dialéctica avanza hacia una toma de conciencia de la dependencia, es decir, hacia una negación de la conciencia de la negación. Zea centra el problema de la dependencia en la necesidad de tomar conciencia de ella, y este es un aspecto conflictivo de su pensamiento, porque considera que a la independencia política le faltó la independencia mental. Aquí cabe preguntarse: ¿esto es suficiente para una ruptura con el colonialismo? El peso de la circunstancia histórica está, según esta visión, en la conciencia que se tenga de ella. Este aspecto revela su filiación con la modernidad europea; aspecto necesario, sin duda alguna, pero que al mismo tiempo no deja de expresar su límite.

común. O sea, a su existencia misma. No saber cómo se es, es no saber quién se es”. Arturo Ardao, *La idea de la Magna Colombia. De Miranda a Hostos*, México D. F., UNAM / Unión de Universidades de América Latina, 1978, p. 21.

Latinoamérica es un nombre que articuló la herencia española; José Vasconcelos en 1925 en *La raza cósmica* dice: “Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente” (citado por L. Zea en “¿?”, *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, p. 393). También expresa el rechazo al coloniaje español: “Lo latino no es así agresión a España, sino tan solo rechazo de la dominación a la arrogancia que para esta América significó el coloniaje” (*ibíd.*, p. 394); y, la amenaza del peligro sajón que ya comenzó a evidenciarse: “No es contra España que se usa el adjetivo latino, sino contra la América sajona del destino manifiesto” (*ibíd.*, p. 394). Latinoamérica es el nombre que concentra una “historia” construida en pos de la conciencia de su identidad, en donde los subalternizados están incluidos desde la formalidad o el “folklor”.

35. L. Zea, *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*, p. 29.

SENTIDO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y “METAHISTORIA” AMERICANA

Tomar conciencia de lo “propio” responsabilizándose del pasado, asumiendo la construcción del presente y considerando el futuro como expectativa de libertad, fueron –según este pensador– las premisas que posibilitaron la entrada de América a la “mayoría de edad” exigida por la cultura occidental y que le posicionaron frente a Europa, no como una mala copia de su cultura, sino como portadora de valores universales.

Desde esta perspectiva se hizo consciente el hecho de que los procesos ocurridos en el sujeto de la cultura latinoamericana son interiorizados no precisamente siguiendo una lógica unilineal, sino su propia singularidad histórica. De ahí que las expresiones culturales no son ni una mala copia, ni una repetición, sino una específica encarnación del mundo. Ciertamente es que la imitación generó, a la vez, procesos de adopción y adaptación, pero no necesariamente fueron repetición, con lo que la adopción se convirtió en una especificidad y en una parte de la realidad. Desde esta perspectiva, lo “propio” ya no fue afectado por el hecho de que se hayan adoptado ciertas ideas originadas en otra realidad.

En este contexto, la construcción de una filosofía de la historia, como expresión *sui generis* de las circunstancias en Latinoamérica, estuvo perfectamente legitimada desde sus específicas singularidades, razón por la que tomó una relativa distancia de la filosofía de la historia que capta el movimiento interno de la idea y que se expresa como lógica inmanente que demanda su propio movimiento. El término “abstracción” es el concepto fundamental para la filosofía de la historia europea, y “expresión” para la filosofía de la historia latinoamericana; a la vez, se presentan antitéticos, y como el fundamento de la “diferencia” con Hegel, aunque luego vuelvan a encontrarse en el destino teleológico al que pretendió ser sometida la historia.³⁶

La filosofía de la historia en el pensamiento de Zea ha superado la historia de las ideas, precisamente, porque ha conquistado el momento de su transformación en “metahistoria” o momento de la necesidad de cambio y de la construcción del sentido de la realidad que se quiere cambiar. Esto implica –según el criterio del autor– ir más allá de la conciencia crítica del eurocentrismo, hacia un cambio de interpretación de la historia,³⁷ proporcionado, en este caso, por la interpretación de

36. Francisco Miró Quezada plantea la diferencia entre Zea y Hegel, considerando que el planteamiento de Zea no es metafísico porque describe los hechos humanos de los hombres de carne y hueso. Francisco Miró Quezada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 143.

37. La historia de las ideas en América Latina se la realiza como expresión de una determinada circunstancia que se quiere cambiar y de la relación de dependencia que se quiere transformar, tomando

los vencidos; ya no será Europa la que done un sentido histórico a la relación de los pueblos periféricos, sino que serán los dominados los que, partiendo de su propia percepción, den su sentido a esta misma historia.

El subjetivismo, la especulación, el antipositivismo, el alejamiento de las condiciones externas son los peligros que la crítica advierte a la filosofía de la historia americana. En palabras de Raat,³⁸ los historiadores de las ideas latinoamericanas expresan su oposición al positivismo. En términos filosóficos, esto significa un alejamiento de lo objetivo y un acercamiento a lo subjetivo, un apego a la historia como arte romántico o como filosofía, y un distanciamiento frente a la historia científica.

Para Zea, esta posición no implica evadir la realidad como hasta ahora ha ocurrido. No es caer en un neo-bovarismo,³⁹ porque no significa plantear una escisión entre el objeto y el sujeto del conocimiento; al contrario, el sujeto se afirma en la realidad para conocerla y transformarla y acceder a una síntesis o *aufhebung*. Se trata de una filosofía de la historia diferente porque se deriva del conocimiento de la historia factual, que ha tenido que realizar ciertas demandas epistemológicas encaminadas a romper con el concepto occidental de universalidad. En este sentido, lo universal, para ser tal, exige una condición de posibilidad que es la igualdad a todo nivel, “por su reconocimiento de lo humano en cualquier forma en que se haga patente, sin discriminación social, cultural, religiosa, política o racial alguna”.⁴⁰

Si Raat considera que los historiadores estadounidenses son los más indicados para realizar una auténtica historia intelectual sobre América Latina, porque no están comprometidos subjetivamente con esta realidad, Zea advierte que el proyecto de Raat no es menos metahistórico. Lo fundamenta expresando que es un proyecto tan subjetivo como el que critica, y considera que toda filosofía de la historia se construye a partir de un proyecto que da sentido a lo dado y trasciende la pura materialidad de los hechos históricos. Se trata –desde la perspectiva americana– de trascender los hechos sin ignorarlos para transformarlos.

Según Zea, no es casualidad que la filosofía de la historia universal se elabore en el momento de expansión de Europa sobre Asia, África y América. Si Voltaire, en el siglo XVIII, crea las pautas de la interpretación filosófica de los hechos,

para sí las armas filosóficas del colonizador. La búsqueda de la relación entre las ideas filosóficas adoptadas y su realidad es lo que hace consciente la lógica de la adopción o la lógica de la asimilación de las ideas occidentales. La historia de las ideas alcanzó a discernir la necesidad de formular una conciencia crítica de la dependencia, cuya expresión fue precisamente capturar la lógica de la adaptación y asimilación a la filosofía y cultura de Occidente.

38. No desarrollamos la discusión con William Raat y Charles A. Hale, entre historia de las ideas, historia intelectual y filosofía de la historia, porque nuestro interés es centrarnos en la forma en que Zea pretende legitimar la filosofía de la historia americana.
39. Emma Bovary, la heroína de Flaubert, según algunos críticos tenía la capacidad de verse diferente de cómo realmente era. Según Antonio Caso, en América se constituye el bovarismo, en el sentido de que políticamente nos concebimos diferentes de cómo somos en la realidad.
40. L. Zea, *La Esencia de lo americano*, p. 52.

Hegel, posteriormente, proporcionará su contenido, su sentido y fin último, que no es otro que el modelo de desarrollo de la razón europea. Así, la historia universal es la historia de esta racionalidad que incursiona tanto en el quehacer humano como en la naturaleza, y las historias regionales, concretamente la de los pueblos “descubiertos”, conquistados y colonizados, forman parte de ella, en la medida en que son incluidos en la naturaleza. “Dar sentido a esta acción, así como justificar los efectos de la misma en relación con el futuro, será función de la filosofía de la historia calificada como universal, porque universal es su expansión y las metas de su proyecto”.⁴¹

Para Zea, la filosofía de la historia americana se inserta en la historia y en la cultura, por ello no es el reflejo ni la imagen del mundo occidental, sino que expresa la conciencia de sí mismo del colonizado, la voz de una mismidad que se identifica con el marginado, la conciencia de la dependencia que busca el sentido racional de su historia en la liberación del sujeto. Este punto de llegada de su historicismo le distancia de Hegel, en tanto recupera otro sentido de la racionalidad histórica: la de la liberación de los oprimidos.

Con este planteamiento, Zea logra llevar a la filosofía de la historia a un límite, a la interpretación desde la visión del colonizado; aún más, plantea que el monólogo eurocentrista debería cambiar y ser reemplazado por el diálogo entre los colonizadores y quienes han sufrido la colonización. Este diálogo implicará la posibilidad de manifestar ante el mundo la interpretación filosófico-histórica de la filosofía de la historia de Hegel o de Marx y Engels desde el mundo no occidental, o desde quienes hacen otra historia, que no es “una historia extraña a la primera (a la Occidental), sino el otro lado de esa misma historia, el otro lado de la medalla del mundo, nuestro mundo, como totalidad”.⁴²

Llegar al momento intelectual de la *Filosofía de la historia americana*, escrita en 1978, ha implicado –desde la perspectiva del autor– saldar cuentas con el sentido de humanidad y racionalidad que nos ha sido regateada, legitimando la igualdad entre todos los hombres, y demostrando cómo Occidente ha caído en un provincialismo al atribuirse la exclusividad de un color de la razón. Por ello propone un diálogo entre “iguales” que busca a su “otro” ubicado en un espacio geográfico diferente, pero en su misma historia; exige el reconocimiento de la representación de los marginados o el efecto de conciencia de la presencia violenta del poder occidental. Esta filosofía debe reinterpretar la historia impuesta desde la perspectiva de los pueblos que fueron incorporados violentamente a ella; pueblos dependientes pero no homogéneos, cuya explotación posibilitó la historia que Occidente presenta como suya.⁴³

41. L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, p. 35.

42. *Ibíd.*, p. 28.

43. El sentido de la filosofía de la historia elaborado por Zea está mediatizado por el momento de constitución de “lo americano”, en donde hay un vaciamiento de lo indígena y el negro “no aparece”, por

Zea asocia el sentido de la filosofía de la historia americana al diálogo que Próspero y Calibán sostienen en *La Tempestad*, y lo expresa así: “Europa o el Occidente ha enseñado al mundo, que sufrió el impacto de su codicia, a pensar sobre sí mismo, a tomar conciencia de sí, pero también a maldecir, esto es, a enfrentar y a juzgar a su dominador”.⁴⁴ En la respuesta de Calibán podría estar el sentido de la filosofía de la historia, entendida como la conciencia “de sí” del colonizado y de sus circunstancias.

En el *Discurso desde la marginación y la barbarie* podríamos decir que Calibán toma la palabra para decir que: “Habría que ir más allá de la supuesta marginación y la barbarie, de tal forma que el hombre concreto, en cualquier lugar en que se encuentre este y su no menos peculiar expresión, sean vistos no como expresión de la supuesta superioridad de unos hombres en relación con la inferioridad de otros, sino como simples expresiones de lo humano”.⁴⁵ Es importante señalar que Zea escribe “desde” la marginación y no “sobre” ella, por eso, en algunos aspectos coincide con Césaire y Fanon.

La relación entre Próspero y Calibán no se da a partir de una apropiación mecánica del lenguaje, se trata de algo más: “de la transformación de este (del dominado), de la manera y forma como el colonizado le invierte los papeles al colonizador, no balbuceando el lenguaje de este, sino utilizando como ariete para la apertura de una nueva civilización que no sea un calco o simple mimesis de lo europeo”.⁴⁶ Se podría decir que el pensamiento de figuras como las de Martí y Mariátegui, entre otras, son expresiones de esta inversión de funciones.

La conciencia de sí de los sujetos americanos es el producto de su interiorización, subjetivación y aprehensión de sus circunstancias. Sin embargo, este proceso fue interpretado por Zea con los instrumentos conceptuales del colonizador; por ello, este es uno de los nudos culturales que él no pudo deshacer, porque el no reconocimiento de la capacidad de generar pensamiento desde la lógica de las propias circunstancias condujo a que sea la Ilustración europea la que dote de sentido a algo que supuestamente la otra cultura carece; pues la producción de la conciencia “de sí” es inmanente a su condición, pero se constituye en relación con la conciencia del colonizador, situación que, al parecer, se convirtió en una paradoja del pensamiento de Zea, que él mismo lo reconoce en el *Discurso sobre la marginación y la barbarie*.

la inclusión y recuperación del negro en un concepto más amplio de humanidad y por la síntesis en una racionalidad histórica, cuyo sentido último es recuperado en la liberación del pueblo oprimido.

44. L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, p. 35.

45. Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 69.

46. Manuel Maldonado Denis, “Leopoldo Zea, maestro de América”, en Comisión de Homenaje: Ma. Teresa Bosque Lastra, et al., *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, t. I, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 124.

Quizá esta idea conduce a plantear una escisión en la conciencia “de sí” del subordinado, que se desdobra entre la construcción inmanente de su sentido y la conciencia ilustrada. Sin embargo, en las condiciones de América Latina no se puede generalizar, porque si bien la condición de subordinación es una constante temporal y espacial, ella no es igual en todos los estratos sociales, pues la condición del criollo no es igual a la del mestizo, indígena, negro, zambo, mulato; de ahí que no cabe generalizar. Sin embargo, la filosofía de la historia americana lo hace como premisa lógica y necesaria para llevar a cabo una *Aufhebung* americana o síntesis histórica, tan aclamada por José Gaos, por ejemplo. Su objetivo no es otro que proporcionar un sentido a las circunstancias, que se expresa en la toma de conciencia de su dependencia y en la necesidad de liberarse de ella para conseguir el momento de la *Aufhebung* americana.

El sentido está construido en el horizonte de las necesidades del sujeto moderno que se ilusionó e imaginó un ideal de libertad regida por una supuesta sensatez de la razón ilustrada, cuyos atributos, se suponía, se extendían al mundo. Lo paradójico de la razón en la historia es que aquellos pueblos que no siguieron el trayecto trazado por Europa están fuera del acceso al desarrollo de la libertad: Asia, por ser anacrónica, y África y América por ser demasiado jóvenes y primitivas. Esta forma de concreción de la totalidad histórica excluye y desplaza a las otras temporalidades, que Zea las recupera y las inserta en la totalidad marxista, en donde la liberación del proletariado representa la de todo el género humano.

Indudablemente que la filosofía de la historia, cualquiera sea su matriz ideológica, se construye a partir de un proyecto que dota de sentido y proyección a los hechos históricos. En el horizonte cultural latinoamericano, sometido al colonialismo y a la dependencia, el sentido de la filosofía de la historia es una respuesta lógica e histórica a su necesidad de liberación. Los proyectos europeos sobre América Latina no han soslayado esta situación. Así, a criterio de Zea, proyectos como el cristiano europeo, que justificó y legitimó la expansión colonizadora en el siglo XVI, dio origen al proyecto moderno europeo encarnado en naciones como Inglaterra, Francia, Holanda y Norteamérica, cuya meta fue alcanzar la hegemonía sobre el planeta.

Los pueblos sometidos al colonialismo construyeron su proyecto en la perspectiva de conquistar su liberación. En el caso de Hispanoamérica, el proyecto liberador conservador propuso conservar el sistema cultural y político heredado de la colonización ibera, pero liberándose de España; es decir, mantener el orden español-lusitano, pero sin España y Portugal.

Frente a este proyecto, se destaca el proyecto liberador y civilizador cuyo énfasis estuvo en romper todas las expresiones del colonialismo ibero; este planteamiento significó una ruptura con el pasado considerado como ajeno, para rehacerse en un presente extraño que hizo suyo el proyecto civilizador occidental, buscando su realización en una América igualmente sometida al ya anacrónico yugo español

y a la “primitiva” condición indígena, tomando como modelo al proyecto moderno europeo y aceptando una nueva forma de dependencia.

En oposición a estos proyectos de expansión eurooccidental, Zea propone uno nuevo, el “asuntivo”, para cambiar la dependencia por una realidad libre del colonialismo, puesto que los dos han dependido, el uno del pasado y el otro de un modelo extraño que enajena el futuro; es decir, ambos han perdido de vista el hecho del sometimiento a las potencias hegemónicas. De ahí la necesidad de luchar por la liberación y por la igualdad de los pueblos.

El sentido de la filosofía de la historia latinoamericana está determinado por los proyectos libertarios e igualitarios que, según Zea, se inician con la toma de conciencia de la dependencia y la necesidad de liberación; por ello, esta filosofía se “encarna en un Simón Bolívar y se cierra en un José Martí”.⁴⁷ Esta circunstancia marca la diferencia respecto de la filosofía de la historia de Hegel, en tanto es una expresión de la realidad y no una abstracción de ella.⁴⁸ Ciertamente que esto es así, pero esta dialéctica opresor-oprimido no necesariamente posibilita un diálogo intercultural, por más que Zea apele a un diálogo entre iguales o entre dos clases sociales, cuyo antagonismo se resolvería desde la razón histórica del proletariado.

Para Raúl Fornet Betancourt, el límite de su propuesta está en que su hermenéutica se centra en la “latinidad”: “El problema no es el indígena como sujeto de una cultura diferente. Para Leopoldo Zea ese indígena no existe, pues ha sido vencido por la conquista, pero sobre todo por la ‘mexicanización’ en el proyecto mestizo de la nación. Por eso el problema está en la ‘proletarización’, en la marginación del indígena del proyecto nacional. El indígena tiene derechos como mexicano, no como perteneciente a esta o aquella etnia”.⁴⁹ El problema no está en interpretar al indígena como ciudadano o miembro de una nación, o expresión de una cultura diferente —nótese que la situación de los negros no está incluida—, sino en cómo posibilitar un diálogo intercultural en donde el respeto a racionalidades diferentes es fundamental.

47. L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, p. 43.

48. Para Arturo A. Roig la diferencia con Hegel está en que este filósofo plantea un filosofar vespertino, sustentado en una historia cuya mirada filosófica es hacia atrás, para lo cual recurre a una dialéctica inherente a su propia afirmación, clausurando de esta manera el porvenir; en cambio, en América Latina se da un filosofar “auroral” que se mira en el futuro, por ello es un saber abierto y sustentado en una dialéctica negativa. Habrá que analizar la percepción sobre el “futuro” en el horizonte de un filosofar incluyente, y, por lo tanto, abierto a otras racionalidades.

49. R. Fornet Betancourt, “Críticas, diálogos y perspectivas”, p. 30.

EL TRABAJO, HORIZONTE DE LIBERACIÓN E HIPÓSTASIS DEL COLONIALISMO

El descubrimiento, la conquista y la colonización de América proporcionaron un nuevo sentido a la conciencia histórica de Occidente y al horizonte espacial del europeo. A partir de 1492 los ejes identitarios y diferenciales se construyen, se imaginan y se imponen en el mundo no europeo. Así, la historia discurre desde la acción modeladora del espíritu, legitimado por la conciencia del sujeto europeo que se atribuye una conciencia inmanente, capaz de reflejar, expresar y actuar en la historia bajo la forma de un sistema lógico; y desde unas metas a las que el resto de pueblos deben someterse, porque allí están contenidos los elementos que proporcionan un sentido de racionalidad al desarrollo de la historia.

A criterio de Zea, tanto Hegel como Marx y Engels concibieron la historia europea como el modelo por “excelencia”, porque esta se ha encarnado en la conciencia de los sujetos, convirtiéndose en el punto de partida tanto para la liberación del espíritu y la realización de sus fines (Hegel), cuanto para la concreción histórica de los fines del hombre (Marx-Engels). Toma de conciencia cuya captación de sentido es expresado en la reflexión filosófica; esto es, en la autoconciencia de sí, que está presente en el hombre europeo porque es concebido como instrumento del espíritu (Hegel) o como constructor de su propio destino (Marx y Engels).

La toma de conciencia, al parecer, no se ha dado todavía en otras latitudes; solo el europeo lo ha logrado, y los otros pueblos habrán de alcanzar la suya. En este sentido, el europeo es un adelantado y un designado a concretarlo planetariamente: “expresión de esta condena o predestinación, serán el descubrimiento, la conquista y la colonización del mundo allende Europa. Gracias a ellas, los otros pueblos de la tierra podrán participar en la liberación del espíritu, o en la liberación de su propia humanidad”.⁵⁰ Desde la mirada europea, la historia universal es sinónimo de expansión colonizadora, territorial y del imaginario del europeo; es –según Zea– el ineludible antecedente o el pasado de la historia del mundo.

Siguiendo esta dinámica, todos los pueblos identifican su pasado con una historia que trasciende su particularidad; es decir, la temporalidad, la finitud y la contingencia dejan de ser tales para convertirse en un trascendente encarnado en el espíritu absoluto, historizado y ubicado en el espíritu europeo. La transustanciación de esta trilogía se queda fijada en la teleología del espíritu, que si bien está presente en cada una de las acciones de los hombres, sin embargo, va más allá de la acción concreta. De esta manera, en el espíritu están contenidos todos y cada uno de los intereses de los hombres, y a su vez están superados los individuales. Para Zea el

50. L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, 1978, p. 76.

espíritu es la expresión contradictoria del sentido inmanente y trascendente de la conciencia: “El espíritu como salvación en la inmanencia de lo humano”.⁵¹

Desde esta perspectiva, la conciencia del sujeto se presenta como la única posibilidad de concreción del espíritu; su relación con el mundo exterior lo vuelve compleja, en el sentido de su desdoblamiento como conciencia concreta en pos de su trascendencia. Llegar a este momento demanda superar los límites de la inmediatez de lo dado, apelando al dispositivo de libertad de dominio del espíritu, libertad que se materializa no solo en el dominio sobre la naturaleza,⁵² sino también en la relación del hombre con otros hombres. Para esto se exige su cosificación, naturalizándolos para facilitar el sometimiento, convirtiendo la relación no entre conciencias, sino entre una conciencia cosificadora y otra cosificada.

La relación que se establece entre estas es de dependencia, porque la conciencia cosificada es la manifestación de la necesidad de ser reconocida como tal por otra conciencia. La conciencia cosificadora recurre a la otra para tomar conciencia de su existencia y se afianza en su opuesta. Según Hegel, este campo de competiciones debe terminar para que los sujetos puedan vivir; alguien debe ceder; lo que quiere decir aceptar ser la conciencia del otro. Esto implica dejar de ser tal para ser otro; aceptar conscientemente su dependencia y someterse a reconocer sin ser reconocido, a desear lo que el otro no desea, a ser esclavo, siervo, o imaginarse ser libre.

Según Hegel, la aceptación consciente de la dependencia es la primera expresión social, porque sin ella habría una aniquilación absoluta entre los hombres; esto quiere decir que hay que aceptar la vida a partir de la conciencia de la dependencia, que se manifiesta como autoconciencia y conciencia para otro. Esta relación es generadora de vida porque la autoconciencia no es otra cosa que libertad o el espejo en donde se refleja la posibilidad de ser libre. Estos dos momentos son contrapuestos pero necesarios entre sí, “una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, la otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*”.⁵³

Para este filósofo, la historia de la sociedad es la historia de la “convivencia” de estas conciencias. De cualquier manera, el amo reconoce en el siervo a otra conciencia que por necesidad de sobrevivir se ha sometido, pero con conciencia de su conversión y de su libertad de aceptación para no perder la vida. A su vez, el señor reconoce la superioridad de la conciencia del esclavo, el momento en que pudo

51. *Ibíd.*, p. 77.

52. Se puede advertir cómo el antropocentrismo degradó a la naturaleza, cosificándola y justificando esta actitud en la idea moderna de progreso, en la libertad del sujeto para acceder al desarrollo del espíritu universal como encarnación de los intereses de la humanidad. Cosificada la naturaleza, fue fácil homologar la naturaleza humana, pero creando la ficción de la oposición entre lo natural y lo humano.

53. Jorge Guillermo Federico Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 117.

mostrar debilidad en la guerra y ser muerto. El esclavo reconoce la superioridad del amo, pero también su autonomía. El amo tiene que reconocer la autonomía del esclavo para mirarse en él, como conciencia para sí y, sobre todo, para enajenar su trabajo en su propio beneficio. El amo se reconoce como conciencia superior y el esclavo como conciencia autónoma. Conciencias enfrentadas y dependientes a la vez, que asumirán diferentes formas en cada momento del desarrollo del espíritu: amo-esclavo, señor-siervo, burgués-proletario.

La historia se desplaza en la dialéctica de la conciencia de la dependencia, cuyo sustrato es la idea de libertad, que se va constituyendo, paradójicamente, en el sometimiento y en la servidumbre; es en el lugar de la dependencia en donde adquiere la independencia, sirviendo aprehende a servirse a sí mismo. Es decir, en el trabajo al que ha sido condenado el hombre está la posibilidad de su liberación y, por lo tanto, la conquista de su autoconciencia. Trabajar para el amo, el señor, el burgués, implica tomar conciencia de su poder para vencer la dependencia y para transformar y dominar a la naturaleza. De la capacidad del dominado para hacer que la naturaleza produzca, depende la existencia del amo. De esta forma, el trabajo es el lugar de la toma de conciencia de la libertad de los modernos, que supuestamente terminará con la dependencia y la desigualdad entre los hombres. A la vez, el trabajo es la categoría que funciona en los pueblos colonizados a la manera de una hipóstasis que diluye la dominación en la ficción de la libertad y de la independencia.

Históricamente, 1789 es el símbolo identitario de la liberación del espíritu y del hombre; allí no solo está representada la libertad de todos los seres humanos, sino la libertad de dominio del hombre sobre la naturaleza, convirtiéndose en amo por su poder de transformarla de acuerdo a sus intereses. Llegar a 1789 es estacionarse en el momento de la autoconciencia del espíritu absoluto, es ubicarse en el espacio de su autorrealización, en la sincronía perfecta entre tiempo y espacio, y, aún más, en armonía total con un tipo de humanidad al que se corresponde; es el momento en donde el hombre ha dejado de ser lobo del hombre para reconocerse entre sí como semejantes.

El movimiento entre estas dos conciencias es el punto referencial de la dialéctica de la dependencia de los pueblos colonizados, y la matriz que Zea aplica a la historia del colonialismo en América Latina. Sin embargo, siguiendo la trayectoria del pensamiento marxista, este filósofo piensa que la historia no se detiene en el triunfo burgués; así, 1789 no es la expresión real del fin de la historia, ya que de los “siervos de la Edad Media surgieron los vecinos libres de las primeras ciudades; de este estamento urbano salieron los elementos de la burguesía”.⁵⁴ Sin duda, el momento burgués es importante en la historia, pero no el suficiente para la conquista de la libertad y el advenimiento de la genericidad. Al contrario, la explotación cobijada

54. Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, México D. F., Edic. de Cultura Popular, 1982, p. 31.

en la inserción de los pueblos no occidentales al ritmo del progreso de la racionalidad eurocéntrica se ha universalizado.

La explotación, a criterio de Zea, se presenta en dos horizontes: uno “vertical interno”, en donde la burguesía repite la relación de dependencia entre amo-esclavo, señor-siervo; y el otro, “horizontal de dependencia” entre civilización y barbarie, entre burguesía y periferia. Es la relación entre colonizador y colonizado, entre metrópoli y colonias. En otros términos, el primero se expresa en la subordinación del campo a la ciudad, y el segundo en el sometimiento de los pueblos bárbaros o semibárbaros a los pueblos civilizados, el Oriente al Occidente, y en los países colonizados hay que considerar el colonialismo interno.

Se trata de una nueva forma de dependencia porque el hombre ya no domina al hombre como lo hacía el amo y el señor, sino que la relación vertical entre burgués y proletario se da bajo la forma de una relación de libre dependencia, es decir, el obrero es libre de vender su fuerza de trabajo que es lo único que puede vender: “El burgués no tiene así que negar la libertad para imponer nueva dependencia, ya que esta es expresión de esa misma libertad”.⁵⁵ ¿Cómo es posible que siendo todos iguales y libres surja la desigualdad y por lo tanto la explotación? ¿Por qué el proletario y el colonizado están en el mismo estatus de subordinación, cuando se supone que todos los seres humanos gozan de igualdad y libertad?

El círculo hermenéutico del colonizado se evidencia reiteradamente en la interpretación histórica de Zea. En los inicios de su producción, este autor realizó el esfuerzo por universalizar la igualdad del indio y del negro, puesta entre paréntesis por Occidente; y, en 1978, vuelve a explicitar la necesidad de igualdad y libertad de todos los individuos como demanda de la teleología del proceso histórico.

Lo que describe Leopoldo Zea es una dialéctica de la dependencia que no logra alcanzar la autoconciencia del espíritu como expresión de su libertad, razón por la que su concepción de la historia se adhiere a otro *telos*, en la búsqueda por conquistar los ideales de igualdad para el género humano, aspiración y meta del socialismo.

La mirada de la historia expuesta por este autor se ubica en la dinámica de las contradicciones que imaginan ser resueltas de manera lógica y causal porque responden a la dinámica de la lógica del espíritu universal, y también en el movimiento que piensa que la historia responde necesariamente a determinadas leyes. Consecuentemente, desde esta mirada, el colonialismo sería visto como si se tratara de un momento propio y necesario de la evolución del espíritu, de su expansión y universalización, como si respondiera a los designios de la teleología del espíritu universal. Se trataría, entonces, de una inserción en y para la dependencia como momento necesario de la totalidad histórica, que verá la necesidad de su superación buscando en la razón histórica del proletariado la puerta de salida y de resolución

55. L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, p. 91.

del colonialismo. Esta lógica histórica sobredetermina a la desigualdad generada por la diferencia racial.

Siguiendo esta lógica, ¿qué representa 1492 en la dialéctica del desarrollo del espíritu absoluto? Quizá, un paso necesario para su autoconciencia y, por ende, para su expansión y universalización; de ahí que al descubrimiento, conquista y colonización se los pueda ver como momentos irreversibles del progreso dialéctico de la historia universal. Empero, el esfuerzo del planteamiento de Zea está precisamente en justificar la historia de América como una temporalidad no externa a la historicidad del Espíritu, sino inmanente a su movimiento, aunque Hegel lo niegue; y también en la posibilidad de recuperarla desde los intereses de la razón histórica de los explotados.

Este esfuerzo de Zea ha sido reconocido por algunos filósofos de la liberación, entre ellos Enrique Dussel, quien afirma: “Debo expresar que en esos años, la obra de Zea, *América como conciencia* (1953a) me impactó de tal manera, que desde aquel momento hasta hoy todo mi intento es justamente posibilitar la ‘entrada’ de América Latina en la historia mundial [...]. Debo agradecer a Zea, y por ello lo coloco en la dedicatoria, el haberme enseñado que América Latina estaba fuera de la historia”.⁵⁶

Si el colonialismo y la dependencia están contenidos en la inmanencia del desarrollo de la historia, también la posibilidad de su liberación es un supuesto intrínseco al proceso, razón por la que Zea considera que el destino histórico de los dominados es su liberación. Con ello, la libertad también se ha universalizado, en la medida en que se ha expandido a las colonias, lo cual posibilita la autoconciencia y la legitimación del poder de liberación del colonizado, radicando aquí la fuerza del planteamiento de Zea, porque la filosofía de la historia americana es la historia de los sucesivos momentos de la colonización europea y de sus continuos empeños por superarla.

AMÉRICA EN LA TELEOLOGÍA DE LA HISTORIA: DE LA “ASTUCIA” DE LA RAZÓN A LA “ASTUCIA” DE LA LIBERTAD

¿Cómo se justifica la inserción de América en el contexto de la historia universal, si esta es la expresión del desplazamiento de la libertad del espíritu? ¿América forma parte de esta expresión de libertad? Desde la perspectiva de Hegel, no: porque somos una naturaleza sin historia; de ahí surge la idea de Zea de recuperar

56. Enrique Dussel, “El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea”, en Comisión de Homenaje, María Teresa Bosque Lastra, *et al.*, *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, t. III, México D. F., Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1993, p. 219.

legítimamente la existencia de una inneidad cultural llamada América, a partir del 12 de octubre de 1492. El “descubrimiento” no fue solo del espacio, sino también del hombre que toma conciencia de sí, en este caso de su europeidad, en relación al lugar histórico descubierto; europeidad que se sistematiza luego, en el siglo XIX, en dos disciplinas, la historia y la antropología, consideradas como el aporte cultural de Europa al mundo porque en ellas están representados todos los pueblos, y sobre todo porque se desarrollan como ciencia y conciencia.

Para Zea, el encuentro con otros hombres y culturas fue importante para la historia porque dejó de ser crónica para buscar el sentido, la conciencia y la razón de ser del europeo frente al otro; también significó un autodescubrirse por oposición a su otro. Pues Europa, al creerse como una cultura distinta, se alejó de la diferencia, y por ello la humanidad del otro, aunque no fue negada del todo, sí fue puesta en *epojé*. Es decir, la pregunta ¿quiénes son esos entes? implicó también asegurarse su propia respuesta y, por lo tanto, su definición e identidad. De igual manera, preguntarse por el sentido de la historia fue organizar su objetivo y metas. Entonces, antropología e historia construyeron la proyección que de su propio ser hizo el europeo, en relación y diferenciación con los otros.

Desde esta concepción, solo la historia del colonizador y conquistador fue considerada como la historia por “excelencia”; las otras, las no europeas, fueron opacadas y deslegitimadas. Antropología e historia, sistematizadas por el hombre europeo, fueron la expresión de sus sueños y ambiciones; la proyección de la posibilidad de querer ser en las tierras conquistadas. A partir de esta concepción se posibilitará la incorporación de otros hombres a la historia universal y, a la vez, los hombres “descubiertos” tendrán que justificar su humanidad y su historia ante el tribunal del hombre europeo, regido por el poder de la razón moderna.

Si la historia discurre racionalmente y de conformidad con los objetivos y fines dispuestos por la lógica del espíritu, se pregunta Zea: ¿cómo explicar un supuesto vacío de humanidad en los pueblos no europeos, una ausencia de libertad y una negativa a su autodeterminación? La contradicción entre racionalidad europea y su ausencia en los pueblos marginales, indudablemente que es explicada a partir de la dialéctica del colonialismo que no apela a la “astucia” de la razón, sino a la “astucia” de la libertad para conquistar la liberación del espíritu de los pueblos americanos; y, desde este imperativo, recupera 1492 para proyectarlo al horizonte de la conciencia histórica que busca su liberación.

La expansión europea fue un signo de superioridad sobre otros pueblos; por ello, Zea considera que “el antiguo esclavo y siervo, una vez más, sin negar su idea de libertad, impondría a los pueblos sobre los que se expanden nuevas formas de subordinación”.⁵⁷ Pero es una libertad para el desarrollo de unos y colonialismo para otros, porque supuestamente el espíritu, o se ha atrofiado como sucedía en las

57. L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, p. 93.

viejas culturas asiáticas, o todavía no se ha desarrollado en América, o se situaba en un estado de naturaleza absoluta como en el caso de África. Tesis de carácter naturalista, que al decir de este autor ubica a los seres humanos en el estatus del reino animal, en donde se impone la fuerza del más fuerte sobre el débil y, sobre todo, se impone la idea de que la humanidad es atributo del hombre occidental, y los que están fuera de este ámbito son entes que forman parte de la tierra descubierta, conquistada y colonizada.

La conquista y la colonización de América fue continuada y justificada en Asia y África, proceso que al decir de este autor produjo dos actitudes históricas: la primera, la expansión ibérica en el siglo XVI sobre América, y la segunda, la expansión llamada occidental, encabezada por Inglaterra, Francia y Holanda a lo largo del siglo XVII, que desplazó a la colonización ibera.

El interés y el sentido que impulsó a la primera colonización están explicitados en la polémica entre Las Casas y Sepúlveda. Aquí se analizó el primer problema que el ibero tuvo que enfrentar, el relativo a la posición del colonizado: ¿es hombre o es una especie más de animal?, ¿son seres semejantes al descubridor o son parte de la flora y la fauna de las tierras descubiertas? Aceptada la tesis lascasiana de la humanidad de estos hombres, había que descubrirla en la tosquedad de sus cuerpos. La tarea fue asignada al colonizador cristiano del siglo XVI, porque en él se encontró depositada la conciencia de la humanidad y consiguientemente la conciencia de su mismidad.

A criterio de Zea, la colonización ibera no reprodujo la supuestamente superada relación amo-esclavo ni la relación señor-siervo; lo que produjo fue la relación de encomendero-encomendado, en donde no cabe duda que la autodeterminación del hombre europeo fue para civilizar, creando otra forma de dependencia que quiso imaginariamente distanciarse de la esclavitud: “Es la actitud supuestamente altruista del viejo esclavo que no quiere saber más de esclavitud”.⁵⁸ El colonizador no tuvo la intención de dominar al indígena –aunque en los hechos ocurrió así–, sino de ayudarle a encontrar su propia humanidad; por ello, este último tenía que convertirse en un encomendado que debió aceptar la subordinación para su propio bien. Se creyó que el nuevo señor fue como el padre que guía a su hijo para la conquista de su propia humanidad y libertad. Aquí está el núcleo del mito moderno de la colonización que re-construirá Dussel, y que posteriormente desarrollaremos.

Las Casas, al denunciar las condiciones de atropello al indígena, está respetando el espíritu cristiano que posiblemente hubo en la colonización. Pero, la legitimidad de la igualdad de la humanidad del indígena y del negro exigió, y este es el reclamo de Zea, una relación horizontal entre pares, que no niegue al Otro por ser diferente:

58. *Ibíd.*, p. 96.

a la afirmación cartesiana de que todos los hombres son iguales por la razón, se podría agregar lo de que todos los hombres son iguales por ser distintos, esto es individuos. Son hombres, insistimos, con una determinada piel, geografía e historia, pero también con una especial forma de asimilar, de hacer propias las expresiones propias de los otros hombres.⁵⁹

La otra forma de colonización, expresada en la expansión de Europa occidental, liderada por Inglaterra, Francia y Holanda en el siglo XVII, se consolidó a partir de una concepción aparentemente nueva del hombre, determinada por el hecho de haber conquistado la razón o dominio sobre la naturaleza, disminuyendo la distancia entre la tierra y el cielo, y por haber logrado una relación social entre iguales, desplazando el orden recibido, e instaurando un orden producido cuya expresión culmina en 1789.

Este “nuevo” hombre impondrá un tipo de servidumbre en donde el carácter humano del colonizado es homologado al de la naturaleza, de tal manera que es concebido como si fuera un objeto natural susceptible de ser manipulado de acuerdo a los intereses del dominador. Desde esta lógica, es convertido, a fuerza natural o fuerza de trabajo, al servicio no solo de la producción, sino del bienestar y libertad para el progreso de la razón occidental. Esta operación mental impuso la idea de una humanidad rebajada a naturaleza física, para justificar la inferioridad racial del colonizado y con ello su imposibilidad de cambio. Esta práctica, producto del mundo descristianizado, fue más eficaz que la idea de inferioridad atribuida por la idea de pecado.

La concepción moderna del progreso o dominio del hombre sobre la naturaleza permitió la ficción de creer que se superó la relación amo-esclavo, señor-siervo, porque, aparentemente, la relación moderno-europea no concibe a unos hombres subordinando a otros, sino hombres iguales entre sí, pero manipulando a la naturaleza. Según Zea, Hegel se refiere a esta relación, a la naturaleza puesta al servicio del hombre, y a los naturales (los indígenas) puestos al servicio del hombre europeo. Pero los colonizados, si en verdad querían ser considerados como hombres, debían demostrar desde sí y por sí mismos ante el tribunal de la razón, sus capacidades para vencer no solo a la naturaleza, sino a sus dominadores, porque la razón no es transferible, sino una conquista que debía ser legitimada por el *logos* eurocéntrico.

La toma de conciencia de los naturales origina otra historia, la negada por Hegel, pero recuperada según Zea por Marx, en la medida en que es la conciencia histórica del proletariado la representante de los intereses de todos. Además, Zea cree, y en esto también coincide con el marxismo, en el espejismo creado por el determinismo histórico de que el establecimiento de la burguesía es un momento necesario para la liberación del proletariado y las colonias. En este sentido sostiene:

59. L. Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México D. F., Editorial Joaquín Mortiz, 1974, p. 75.

“Los burgueses, sin saberlo, insiste Engels, trabajan en interés de los pueblos que los sufren. Por ello, el espíritu de la libertad de que hablaba Hegel se realiza, astutamente, a través del éxito de los limitados intereses de la burguesía”.⁶⁰

Zea es consciente de que la “astucia” de la libertad puede o no conducir a la liberación de los pueblos; sin embargo, sostiene que tanto “Hegel, como Marx y Engels tenían, después de todo, razón; el hombre occidental, al expandirse, llevado por la necesidad de satisfacer sus ambiciones e intereses, estaba sirviendo de transmisor del espíritu del que se sabía expresión, haciendo posible su universalización”.⁶¹

Pero, a la vez, considera que la filosofía de la historia europea no puede negar que se constituye en el encuentro con los pueblos colonizados. Nociones como las de totalidad, universalidad, libertad, progreso, adquirieron su sentido no en relación a la immanencia lógica del concepto, como pretende concebir el eurocentrismo, sino en relación a la colonización, expansión, dependencia, estancamiento, entendidos como momentos contradictorios, negativos del proceso de constitución de la totalidad histórica.⁶² A pesar de esto, sostiene el autor:

Pero será a partir de esta misma interpretación de la historia, de este eurocentrismo, que los pueblos no occidentales tomen conciencia de su propia historia y deduzcan de ella su propia filosofía. Y allí donde pensaba Hegel que termina la historia se inicia otra historia, la cual se supone conducirá a la auténtica liberación del espíritu como expresión de la liberación de todos los hombres.⁶³

A nuestro entender, este filósofo desarrolla la dialéctica del colonialismo como el horizonte en donde viabiliza la existencia de la filosofía de la historia americana, cuya legitimación como conciencia de sus circunstancias está localizada en el intento por formar parte del movimiento del espíritu absoluto. Si el eurocentrismo mira el movimiento histórico de América como un movimiento externo a la totalidad sistémica del *logos*, la lógica del pensamiento de Zea, sustentada en la dialéctica del espíritu y en la dialéctica de las circunstancias, le lleva a concebir la historia de América como un sesgo colonialista en el camino recorrido por el *telos* occidental, el mismo que imprime señales y marcas de “identidad” difícilmente borrables de los procesos históricos.

El sesgo de América en la historia ha sido calificado como un tiempo externo al recorrido realizado por el espíritu. Para el autor que analizamos es un momento intrínseco a su devenir dialéctico, pero superable; de ahí que el colonialismo sería

60. L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, 1978, p. 101.

61. *Ibíd.*, p. 102.

62. La configuración de la identidad europea y latinoamericana se construye en un proceso de interrelación mutua o dialéctica de la identidad entre lo uno y lo otro. Posiblemente, hay aquí un punto ambiguo de relación con el proyecto Modernidad/colonialidad. He ahí las “luces” y los reflejos del pensamiento de Zea, la topía y utopía de su proyecto, la vigencia y evanescencia de su filosofía.

63. L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, p. 102.

una expresión necesaria y una expansión paradójica de la libertad del espíritu en su anhelo de universalización, necesario en relación al colonialismo, y paradójico en relación a la libertad.

A partir de este momento, Zea recurre al marxismo para demostrar que otra historia es posible: la del proletariado y el colonizado del llamado Tercer Mundo, cuyo punto de encuentro es su condición de explotado. Desde esta interpretación, el proceso histórico de América encontrará otro sesgo, cuyo carácter es clasista; con lo que el problema del colonialismo se resolvería en la liberación del proletariado como representante de la universalidad, totalidad y libertad de todos los seres humanos. Y, ¿cómo se resolvería la discriminación surgida de la asociación entre color de la piel y razón? Zea, en el artículo “Negritud e indigenismo”, propone el mestizaje cultural como una salida para enriquecer la realidad de cada cultura, apoyado en la solidaridad de los pueblos: “El mestizaje cultural que ahora se sostiene busca, por el contrario, combinar la propia realidad con las expresiones de la realidad de otros hombres, pero que enriquezcan la propia. No se trata ya de negar para afirmar, sino de asimilar para enriquecer la propia afirmación”.⁶⁴

La filosofía de la historia americana es la propuesta de Zea para entender y explicar la filosofía y la historia de la cultura de América. Pues, su producción intelectual referida a la necesidad de rescatar la especificidad del pensamiento y filosofía latinoamericana, sustentada en una peculiar forma de producir cultura, y determinada por las circunstancias del colonialismo y la dependencia, no pueden ser explicadas sino en el acercamiento complejo con la dialéctica hegeliana y marxista.

Su mirada del colonialismo se inscribe en la dialéctica de los tiempos históricos que se corresponden con la temporalidad de la totalidad histórica propuesta por Marx; de ahí que el tiempo de la liberación del colonialismo en América Latina coincida con el tiempo de la liberación del proletariado. En otros términos, su propuesta no es ajena a uno de los problemas fundamentales de la filosofía de Occidente, cual es la relación y oposición entre lógica e historia, entre inmanencia y trascendencia de la conciencia. Estos problemas en la actualidad han sido recuperados o clausurados, paradójicamente, por la filosofía de la conciencia, y por la misma conciencia escindida en su búsqueda por reafirmarse como tal.

Las interpretaciones de la obra de Leopoldo Zea se han realizado desde perspectivas diferentes; por ejemplo, Dussel articula el pensamiento del filósofo mexicano a partir de dos proyectos:

Creo que ambos proyectos –el de una “filosofía de la historia latinoamericana”, como hermenéutica histórica de los presupuestos concretos del “mundo de la vida cotidiana” latinoamericana [...] y la expresión de una filosofía que partiendo de esa hermenéutica se proponga construir una filosofía latinoamericana instrumentada con el lenguaje, con

64. L. Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, 1974, p. 74.

la discursividad de la comunidad filosófica hegemónica— son dos proyectos complementarios (de ninguna manera excluyentes).⁶⁵

Coincidimos con Dussel en que la propuesta central de Zea es la legitimación de una filosofía de la historia latinoamericana que parte de una hermenéutica histórica de sus formas culturales y la formulación de una filosofía de la liberación, cuyo sentido y meta está en la superación de la dependencia y el colonialismo. Esta filosofía no está exenta de críticas por su relación con la modernidad europea, en el sentido de que su límite está en el universalismo abstracto.

Indudablemente, la filosofía de la liberación utiliza un lenguaje universalizable, pero lo hace desde la dependencia y desde la situación del colonialismo, lugar que lo diferencia del universalismo moderno-europeo. Al respecto, Dussel aclara que se denomina filosofía de la liberación a la “filosofía que usa categorías universalizables, a partir de la situación de dependencia, dominación y explotación de América Latina”.⁶⁶

Sin embargo, para Santiago Castro Gómez la liberación del Tercer Mundo, según Zea, ocurrirá simultáneamente con la modernidad:

podrá venir únicamente de la mano de la modernidad. Al igual que Hegel, Zea busca subsumir todas las diferencias históricas, sociales y culturales vigentes en América Latina en un meta-proyecto de síntesis (el proyecto asuntivo) que privilegia la unidad sobre la diversidad, la armonía sobre la divergencia y lo bello sobre lo sublime. Una síntesis ya no solo latinoamericana, sino planetaria, mundial, el advenimiento de una “humanidad nueva” en donde ya no existirán Prósperos ni Calibanes, sino únicamente “hombres sin más”.⁶⁷

La propuesta del filósofo mexicano, dada la naturaleza de los problemas que aborda, se inscribe en el horizonte filosófico de la modernidad europea; sin embargo, la respuesta que desarrolla frente a la exclusión de América de la historia de Europa es una respuesta “desde” la situación de dependencia y colonialismo que sufren los pueblos oprimidos, y precisamente esta circunstancia hace que se “diferencie” de la filosofía moderna; de tal manera que el “sujeto latinoamericano” no es un universal abstracto, sino un sujeto histórica y espacialmente situado y, por lo mismo, portador de diferencias unidas por el anhelo y la búsqueda de su liberación.

Para José Luis Gómez Martínez, Zea es un filósofo continental porque el contexto en el que aborda los problemas no se circunscribe a lo nacional solamente, sino que lo hace desde un ámbito regional, continental y en relación a otros; de

65. E. Dussel, “El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea”, p. 222.

66. *Ibíd.*

67. S. Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, p. 163.

tal manera que la identidad cultural latinoamericana, la filosofía de la historia latinoamericana y el proyecto de liberación de los pueblos oprimidos tienen esta dimensión. Además, según este estudioso, dada la amplitud y la conflictividad de los problemas que trata, su obra “pertenece a lo que a partir de la década de los ochenta se viene denominando “estudios culturales””,⁶⁸ tesis discutible por la amplitud y complejidad de la producción intelectual de Leopoldo Zea.

68. J. L. Gómez Martínez, “Leopoldo Zea (1912)”, en Clara Alicia Jalif de Bertranou, presentación y compilación, *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, Universidad Nacional del Cuyo, 2001, p. 293.

2. “Sentidos” y “sin sentidos” modernos en la construcción del latinoamericanismo

La modernidad y su enfoque eurocéntrico se han convertido en un punto recurrente para la reflexión filosófica actual, ya sea desde el interior de esa misma modernidad o desde diferentes posiciones posmodernas. En nuestro caso, como ya hemos manifestado, lo que nos interesa es el análisis desde la mirada del colonialismo y la colonialidad, dos expresiones críticas sobre un mismo referente, que hallan su punto de contacto precisamente en aquello que la modernidad eurocéntrica no se interesó, y que por varias razones intentó esconder: la dominación colonial.

El tratamiento de este problema tiene su historia, pues pensadores como José Martí (1853-1895), José Carlos Mariátegui (1895-1930), Leopoldo Zea (1912-2004), Aimé Césaire (1913-2008) y Frantz Fanon (1925-1961), por citar algunos, atribuyeron la causa de la pobreza de los pueblos latinoamericanos y caribeños a la dominación colonial, que lleva consigo no solo la explotación económica, sino el prejuicio racial, dos factores que articulan un tejido histórico en el que, por momentos, tiene mayor visibilidad el elemento clase o raza; o también puede ocurrir que uno de los dos asome con mayor o menor fuerza. Esta articulación constituye el armazón histórico de la dominación, la misma que puede verse en críticos como José Carlos Mariátegui, para quien “El capitalismo como sistema económico y político, se manifiesta incapaz, en América Latina, de edificación de una economía emancipada de la taras feudales. El prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, le consiente una explotación máxima de los trabajos de esta raza; y no está dispuesto a renunciar a esta ventaja, de la que tantos provechos obtiene”.¹

Cuando José Martí dice que: “La Colonia continuó viviendo en la República; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros —de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas, del desdén inicuo e impolítico de la raza aborigen— por la virtud superior, abonada con sangre necesaria, de la república que

1. José Carlos Mariátegui, “Tesis ideológicas. El problema de las razas en América Latina”, en Francisco Baeza, selección, *Obras*, t. II, La Habana, Casa de las Américas, 1982, p. 169.

lucha contra la Colonia”², está llamando la atención o poniendo énfasis en la Colonia como un obstáculo para el desarrollo de la República, concebida como horizonte de “libertad” para los pueblos latinoamericanos y caribeños.

El tema siempre ha sido actual en países en donde la dependencia es un problema, que bajo diferentes formas, atraviesa desde la Colonia hasta la historia actual de las repúblicas. En este contexto, pensadores como Aimé Césaire y Frantz Fanon, como lo analizaremos en otro capítulo, han analizado con fuerza el colonialismo desde la experiencia corporal, intelectual y vital del colonizado, y nos han mostrado que es un hecho que se interioriza en todos los poros de la sociedad; de ahí que no es difícil que este imponga, a todo nivel, su carácter discriminatorio y excluyente, generando desde sí mismo una oposición encaminada a la lucha anticolonialista.

De otro lado, Leopoldo Zea ha desarrollado con mucha potencia, y en respuesta a la lógica de Occidente, la dialéctica, pero no de la idea del colonialismo, sino la dialéctica del colonialismo de los pueblos que sufren esta opresión. En este mismo horizonte histórico y filosófico, pero con diferentes énfasis, Bolívar Echeverría analiza el problema de la modernidad en América Latina desde la cultura de la pluralidad y unidad identitaria, que obedece a procesos de mestizaje, y sobre todo a una fusión frágil entre la racionalidad moderna y la racionalidad del capital; situación que lo diferenciará del proceso moderno-europeo; problema que será abordado en gran parte de este capítulo.

LAS NACIONES COMO SEDE DE LA “RAZÓN”

La modernidad en América Latina se perfila en un campo de relaciones sociales articuladas por el poder, proveniente y determinado por las condiciones de dominación y explotación colonial; de tal manera que estas no se forman como un factor de intermediación entre el poder metropolitano y sus colonias; al contrario, es una condición constitutiva-impositiva que se instala en las formaciones sociales latinoamericanas; de ahí que a la modernidad latinoamericana le fue difícil “lucir”, a la manera europea, los encantos de la razón “pura”, y el progreso sufrió una travesía no “cualitativamente” ascendente, sino cualitativamente atrofiada, en unos casos, y, en otros, sesgada, sinuosa y heterogénea, pues el *telos* de la modernidad no pudo seguir su lógica preestablecida.

Sin embargo, históricamente, desde los momentos preindependentistas y anteriores a la construcción de los Estados nacionales, se vio en la modernidad y en la modernización de las estructuras sociales la “salvación” para salir del estado de “minoría de edad” en el que se hallaban; se creyó que es el momento en el que se

2. José Martí, “Nuestra América”, en Roberto Fernández Retamar, selección y prólogo, *Páginas escogidas*, t. I, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1974, p. 163.

perfilan los anhelos y, sobre todo, se practicó una fe en la racionalización de las colonias, dejando entre paréntesis la preparación para una felicidad ultramundana, y concretándose a la construcción de una felicidad terrenal, a través de reformas educativas encaminadas a un conocimiento práctico y menos especulativo de la realidad, de un renovado conocimiento de las ciencias y de la estructura económica; todo ello para que sus y las colonias lleguen a ser colonias ilustradas.³

Al decir de Santiago Castro Gómez, el programa ilustrado fue una política consensuada, en el sentido de que “la *racionalización* se convierte así en el programa social compartido por ilustrados y políticos a uno y otro lado del Atlántico. La implantación de la racionalidad científico-técnica en las colonias, conduciría necesariamente al progreso material y moral de las mismas. Aquí echan precisamente sus raíces las primeras representaciones modernas de ‘lo latinoamericano’”.⁴

En la época independentista se ve con claridad los diferentes proyectos de construcción de la nación, todos atravesados por la modernidad como esperanza de solución, y encaminados a superar el estado de oscuridad de las nacientes sociedades nacionales; tarea que requirió, entre otras urgencias, restituir y reconstruir el “ser” latinoamericano y sus formas de expresión histórico-culturales; objetivo que estuvo atravesado por las “idílicas” propuestas de la razón ilustrada, por la necesidad de su ubicación en el movimiento universal de la totalidad (lo que llevó a la construcción de la identidad latinoamericana y nacional), y por el requerimiento de resolver el problema de su hiato colonial.

Esto quiere decir que los objetivos de la Ilustración europea de ninguna manera fueron ajenos a la realidad histórica de Latinoamérica, no solo porque los intelectuales asumieron como suyos la concreción de tales objetivos porque se encarnaron en estas tierras o por un determinismo histórico, sino porque ella vio la ocasión propicia para el ejercicio de su dominación y universalización; circunstancias apropiadas para apaciguar su ansiedad de orden, progreso, racionalidad y universalidad.

Los pensadores latinoamericanos del siglo XIX, en su afán de justificar la existencia de lo americano y nacional en el conjunto de la totalidad histórica, y de acceder a la modernidad, la asumieron como suya, convirtiéndola en el arquetipo al que toda formación social debía llegar; pero había que incorporarse superando una mismidad o una circunstancia histórica propia, y con la fuerza suficiente para conquistar el estatus de universal. En esta tarea, objetivos como la apertura hacia

-
3. Eugenio Espejo, en la Real Audiencia de Quito, criticó a la escolástica imperante y elaboró reformas educativas con el objetivo de acceder a una educación de carácter práctico y menos especulativa. Frente a la situación de la economía propuso una apertura de la misma, y creyó que la solución para superar el atraso de la Colonia estaba en la educación de amplios sectores populares; de ahí que creó *Primicias de la Cultura de Quito* como un órgano de difusión y educación para el pueblo.
 4. Santiago Castro Gómez, “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta, eds., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México D. F., University of San Francisco / Miguel Angel Porrúa, 1998a, p. 199.

la “libertad”, el “perfeccionamiento” de la sociedad, el cambio de mentalidad y la independencia mental, el acceso a la educación y al desarrollo se identificaron con la “mayoría de edad” y con el perfil de una racionalidad crítica como signo de su madurez.

El triunfo de una razón reflexiva y crítica de sus propias circunstancias históricas impulsó la voluntad de la intelectualidad del siglo XIX para levantar el ideario de la conciencia latinoamericana y nacional, y contribuir, de esta manera, a la construcción de las naciones y de sus Estados. Es decir, la obligación “moral” de los letrados estuvo encaminada a buscar los fundamentos sobre los cuales edificar un tiempo y un espacio de la nación. De hecho, el siglo XIX estuvo dedicado a la elaboración de constituciones políticas, reformas legislativas y educativas, búsquedas de identidades en el pasado para justificar el presente, construcción de símbolos patrios, manuales de urbanidad, cartillas de alfabetización, políticas de sanidad pública y otras propuestas. Se trató de un conjunto de leyes para normar el comportamiento de los individuos y para normalizar las actividades de las instituciones; para esto se formaron, según Beatriz González Stephan, pequeños “tribunales de la razón”, que en nuestro medio podríamos llamarlos “tribunales regionales de la razón”, cuyas repercusiones están en que

el latinoamericanismo, en tanto que conjunto de discursos teóricos sobre lo “propio” elaborado desde la ciencia social e incorporado al proyecto decimonónico de racionalización, jugó como un mecanismo panóptico de disciplinamiento social. Pero lo más interesante es que la metafísica sobre la cual se apoyaba el latinoamericanismo tuvo efectos reales en la población; efectos que [...] trascendían las intenciones políticas de las élites que impulsaban el proyecto.⁵

Lo que quiere decir que el ideal de racionalización no fue ni ajeno ni extraño a la gran cantidad de pobladores de estas zonas, en el sentido de que al saberse sujetos, dueños de su propio futuro y destino, podían edificar de manera autónoma su identidad y, por lo tanto, asumir desde esta mismidad las exigencias que la razón moderna demandó. Al parecer, se trató de la “ilusión” de Próspero porque, si bien es cierto que a través del “latinoamericanismo” se habló el mismo lenguaje de este, sin embargo, y contradictoriamente, no fue el mismo, porque en Calibán, portavoz –si es que cabe hablar así– del latinoamericanismo, también había otro modo de hablar, quizá el fundamental, el de la dependencia y el colonialismo: signos de un pasado presente renovado de la nueva dependencia, que ya se veía instalarse en las nacientes formaciones nacionales.

El “latinoamericanismo”, de una u otra forma, hizo que nos reconozcamos en la modernidad de manera contradictoria, puesto que nos otorga libertad, pero nos

5. *Ibíd.*, p. 200.

controla y nos vuelve incapaces de decidir sobre la construcción del progreso y de una forma de racionalidad que se corresponda a sus exigencias. En otros términos:

La institucionalización de la metafísica de lo latinoamericano (es decir, su objetivación en leyes, constituciones, políticas educativas, saberes académicos, tecnologías de promoción económica y social) conduce paradójicamente a su negación, al disciplinamiento de la memoria y los sentidos, en una palabra, al fenómeno que Heidegger llamara el “olvido del ser”, la *Seinsvergessenheit*.⁶

Desde las circunstancias de América Latina y el Caribe, no se trata de cualquier “olvido del ser”, sino, como lo afirma Enrique Dussel, del olvido de la dimensión ética del ser que opaca o niega el horizonte de visibilidad del otro o pueblo oprimido y marginado. En términos de Homi Bhabha, el pueblo no es ni el principio ni el fin del relato de la nación; “representa el borde entre los poderes totalizantes de lo ‘social’ como comunidad homogénea y consensual, y las fuerzas que significan la interpelación más específica a intereses e identidades contenciosos y desiguales dentro de la población”;⁷ es decir, lo que la modernidad olvidó fue ese espacio heterogéneo, contradictorio, que es el pueblo para construir un tiempo “atemporal” y un espacio liso de la nación.

Durante el siglo XIX la construcción de la identidad cubrió el horizonte cultural de la época, y para ello se recurrió como base de sustentación a la historia, al territorio, a la religión y a las formas culturales; es decir, giró, preponderantemente, alrededor del discurso de la nación y los imaginarios patrios, que fueron difundidos a la población a través de la disciplina escolar y su repetición en el aula, de los textos escolares, museos y manifestaciones cívicas; en otros términos, se practicó una pedagogía sobre la nación, siempre en contradicción con el carácter performativo de la vida cotidiana de los pueblos.

Pero también hubo otros problemas que resolver; por ejemplo, ¿cómo articular en este discurso el pasado colonial español, y cómo obtener un reconocimiento de Europa o cómo legitimarnos ante Europa? Preguntas que fueron asumidas por los intelectuales del siglo XIX y explicitadas en la historia de las ideas. Al respecto, Arturo Andrés Roig sostiene que “dentro de la larga búsqueda de una identidad, que comenzó con nuestro propio origen nacional, una de las líneas a través de las cuales se intentaron respuestas fue esta de la historia de las ideas nacida casi a la par de nuestra historia de las letras”.⁸

La otra vía de construcción de la identidad nacional es la que tiene relación con la unidad entre nación y Estado, desarrollada por Hegel y considerada por Roig

6. *Ibíd.*, p. 201.

7. H. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 182.

8. Arturo A. Roig, *Historia de las ideas. Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1993, p. 83.

como una influencia en el latinoamericanismo: “En el caso latinoamericano, la observación de Hegel es particularmente pertinente, toda vez que lo nacional, que así mismo juega como principio de identidad, ha sido entre nosotros, diríamos que modelado por el Estado y muchas veces de un modo ciertamente violento, con los consecuentes conflictos que no han faltado nunca”.⁹

Nación y Estado son dos identidades implicadas mutuamente, lo que quiere decir que en la modernidad, el desarrollo histórico de las naciones está determinado por el de los Estados, desarrollo que no está exento de complejidades porque en él interviene tanto el poder constituido como el constituyente proveniente de la acción de los pueblos; razón por la que “no podemos hablar de los dos elementos separados, sino de Estados-nación o Estados nacionales. No hay naciones sin base estatal. Hasta la excepción que solía mencionarse, los judíos, desarrollan su nacionalismo solo desde el siglo XIX con su referente de la consecución de un territorio y un Estado”.¹⁰

La construcción de la identidad u homogeneidad de los diversos, a través de idealizar la representación de la sociedad en el Estado-nación, ha logrado que sus integrantes se sientan identificados y enraizados alrededor de un espacio geográfico llamado “nación”, en donde las diferencias de todo orden se han borrado, manifestándose solo la identidad compartida. Se hablará, entonces, no solo de cultura nacional, sino se crearán instituciones nacionales de todo orden, en donde se ha practicado una operación de cohesión y articulación social que produce una imagen que representa a “los muchos como uno” y deduce “de muchos uno”.¹¹

Esta homologación de identidades históricas significa, en muchos casos, oficializar la cultura popular, tomando en consideración que “el Estado no saca de la nada los contenidos del imaginario nacional. Los encuentra en las gentes, en su propia base popular. Muchas veces las clases dominantes se han encontrado con rasgos de las culturas populares y los han incorporado a la cultura oficial”.¹²

La constitución de las naciones es un problema eminentemente histórico, porque se articulan bajo diferentes modalidades, sin responder a una sola lógica; sus elementos se acomodan de acuerdo a la densidad y peso histórico que lo sostienen. Pero lo que no podemos olvidar es que en este proceso las naciones modernas y sus integrantes se rigen por una “comunidad de destino” o “conciencia de que, más allá de sus diversidades y conflictos internos, tienen un gran objetivo común. Este objetivo no solo afirma un ‘nosotros’. También enfrenta al ‘otro’ o los ‘otros’ como enemigos o inferiores, como distintos y excluidos”.¹³

9. Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (I), Tucumán, Centro Editor de América Latina, 1994, p. 46.

10. Enrique Ayala Mora, *Ecuador patria de todos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2004, p. 111.

11. H. Bhabha, *El lugar de la cultura*, p. 179.

12. E. Ayala Mora, *Ecuador patria de todos*, p. 112.

13. *Ibid.*

Retomando el problema de reconstruir la cultura de lo “propio”, esta no fue una tarea fácil para la intelectualidad del siglo XIX, porque su argumentación requirió acudir a una metafísica relacionada con la búsqueda del “ser” latinoamericano, que aunque se propuso no imitar a la filosofía europea y superar este límite, sin embargo, estuvo atravesada por concepciones filosóficas moderno-europeas, en varias de sus versiones; en unos casos, como el de Juan León Mera en Ecuador, por ejemplo, la filosofía de lo “propio” y la construcción de la identidad nacional fueron analizados a partir de una relación entre identidad y diferencia como atributos de la divinidad y, por lo tanto, como figuras históricas contenidas en el Uno (Dios); se trata de un providencialismo histórico en donde razón y progreso están supeditados al potencial de la razón divina.¹⁴ En otros, se recurrió, como ya lo hemos mencionado, al Estado y a su capacidad de homogenización del tiempo de la nación y a su espacio como concreción del progreso o como Bhabha diría: “especialización del tiempo histórico”.

“SUPERACIÓN” NO CONCLUIDA DEL LATINOAMERICANISMO

En el siglo XX, la filosofía latinoamericana y su expresión, la historia de las ideas, hace suyo el legado de la búsqueda y construcción del “ser latinoamericano”, de su mismidad y de lo “propio”; lo que planteó el problema de ¿cómo superar la imitación europea y conquistar nuestra propia historicidad o nuestro propio desarrollo material? A partir de esta búsqueda se fue generando el mito de la “América mágica”, cuya configuración se sintetiza en las siguientes expresiones:

La idea del autoctonismo, de la recuperación de las raíces, de la identificación con lo telúrico, de lo real maravilloso, de la raza cósmica, del pobre y el subalterno como portadores impolutos de la verdad. Un mito que ha sido apropiado por grupos (no letrados) de todos los colores para legitimar y defender sus aspiraciones políticas. Se trata muy a pesar de sí misma, de una representación *occidental*, atravesada por el deseo de la emancipación, la liberación y la reconciliación con los orígenes. Y se trata, también, de una “política de la representación” muy moderna y muy global escenificada desde los años treinta por el Estado nacional-populista en su afán de alcanzar la “modernización” de Latinoamérica.¹⁵

-
14. Catalina León P., *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional, 2001.
 15. S. Castro Gómez, “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, p. 202.

El proyecto de racionalización y modernización, que ya se perfiló en el siglo XIX, continuó siendo el punto fundamental sobre el que se levantaron todas las formas del latinoamericanismo del siglo pasado. Para Santiago Castro Gómez, “el proyecto de racionalización continuó siendo el punto arquimédico sobre el que se construyeron todos los latinoamericanismos del siglo XX”.¹⁶

Propuestas como la de Leopoldo Zea, que acude a la recuperación de la cultura “propia” como sustento empírico de una filosofía humanista, en pos de superar el colonialismo y la dependencia; o, como la de Arturo A. Roig, cuya filosofía “auroral” es la superación del filosofar “vespertino” de Hegel, porque en ella están presentes los ideales y las tareas del sujeto colonizado que quiere su liberación, constituyéndose esta necesidad en el punto de unidad con otros pueblos colonizados:

La filosofía de la historia bolivariana se nos presenta también como una inversión, la misma inversión que muchas décadas más adelante emprendieran los otros continentes dominados, el Asia y el África. ¿Acaso no se puede hablar de una continuidad entre esa filosofía de la historia no “narrativa” de Simón Bolívar y la que surge de *Los condenados de la tierra*? Se trata sin duda de una filosofía de la historia que no se va a dedicar ingenuamente a declarar que los europeos pensaron bien las cosas, pero las aplicaron mal, sino que, aquellos que fueron los voceros del logocentrismo, pensaron las cosas mal y las hicieron peor. Y lo mismo se ha de decir de la América Sajona en cuanto heredera de la lección imperialista. Tampoco se trata, además, de una filosofía de la historia que declare muerta la cultura europea y anuncie un comienzo absoluto, paradójicamente con las mismas herramientas teóricas surgidas de aquella cultura. No se organiza sobre posiciones de este tipo el pensamiento vivo de Bolívar y por eso mismo pudo dejarnos su mensaje.¹⁷

Evidentemente, lo que aquí está presente es la problemática de la Historia de las Ideas que, por un lado, articula su quehacer alrededor del sujeto latinoamericano en búsqueda de su identidad frente al europeo; y, por otro, articula a ese sujeto a una visión teleológica de la historia, cuya superación o resolución está en su liberación. Estas dos tareas, nos atreveríamos a decir, se configuraron como una metafísica de lo propio y como una metahistoria latinoamericana,¹⁸ respectivamente.

Es pertinente señalar que el proyecto de liberación del colonialismo, propuesto por pensadores como Zea y Roig, entre otros filósofos de la historia de las ideas, si bien está regido por un sujeto latinoamericano inserto o atravesado por la modernidad, no es menos cierto que su propuesta no perdió de vista la crítica al euro-

16. *Ibid.*

17. Arturo A. Roig, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1984, p. 66.

18. Catalina León P., “Hacia una posible superación de la metahistoria de lo latinoamericano”, en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2005.

centrismo y al colonialismo. Este es el punto de encuentro entre el pensamiento de estos filósofos y el de luchadores como Aimé Césaire y Frantz Fanon, que desde las entrañas de la modernidad vivieron corporal y mentalmente la explotación colonial y racial, y demandaron otras condiciones de vida para los discriminados y oprimidos por el capitalismo y por el prejuicio de color.

Es un hecho que al hacer alusión a la historia de las ideas como expresión de la filosofía latinoamericana, nos estamos remitiendo a la problemática del sujeto, tanto al protagonista de los hechos, cuanto al que hace la historia de las ideas u observador. En este caso, nosotros nos remitiremos a la posición o lugar de enunciación del historiador de las ideas, criticado desde posiciones posmodernas y desde el horizonte de la modernidad/colonialidad, entre otras corrientes.

La crítica que Santiago Castro Gómez hace al quehacer filosófico de la historia de las ideas está dirigida fundamentalmente al sujeto moderno portador de dicho proyecto y a su concepción de la historia. Para este pensador, Leopoldo Zea y Arturo A. Roig elaboraron una crítica filosófica de la modernidad europea, pero a través de una “latinoamericanización” de los contenidos humanísticos del logocentrismo, y lo hacen con los mismos instrumentos del discurso moderno-europeo. Al respecto dice:

Tanto Ortega y Gaos como Roig y Zea organizan su filosofía sobre la base que sustenta todo el pensamiento de la modernidad europea: la idea del hombre como un ser dotado de capacidades susceptibles de ser racionalmente dirigidas, ora en el plano de la organización social y política, ora en el plano de la cultura. El hombre como “centro” de la realidad y como dueño absoluto de su propia historia. El hombre como “sujeto”, es decir, como realidad fundamental que está “debajo” y garantiza la de todos los procesos de cambio. El sujeto concebido humanísticamente como “autoconciencia”, esto es, como *sede y origen* del lenguaje y el sentido. Así por ejemplo, Ortega estaba convencido de que los cambios políticos y económicos son fenómenos de superficie, que dependen en realidad de las ideas y de las preferencias estéticas y morales predominantes. Esto le llevó a plantear la tesis –aceptada en su totalidad por Zea y Roig– de que la historia es un proceso anclado en la intencionalidad de sujetos agrupados generacionalmente. Ya no es el Espíritu Absoluto de Hegel, ni el héroe solitario de Carlyle quienes funcionan como sujetos de la historia, sino el “nosotros” que se sabe pertenece a una tradición y que adquiere conciencia de sí mismo a través de las élites intelectuales [...]. Ellos, los letrados, tienen la misión –y la responsabilidad moral– de salvar las circunstancias mediante el pensamiento; de elaborar “proyectos” tendientes a humanizar su propio mundo.¹⁹

No cabe duda de que en la filosofía de la historia, que estos dos pensadores realizan sobre las circunstancias de América Latina, está presente la concepción del

19. Santiago Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, p. 114.

sujeto céntrico de la tradición moderna-occidental y las veleidades que este generó. Sin embargo, creemos que estos dos filósofos marcan una distancia frente a este legado, en la medida en que no estuvieron lejos de su realidad, porque no ignoraron las condiciones de explotación capitalista y colonial a amplios sectores de la población; razón por la que podríamos afirmar que no celebraron ni el capitalismo ni las formas coloniales de segregación, punto en el que se distancian de Ortega y Gasset, aunque haya una relativa influencia de su historicismo.

Y, respecto al “nosotros”, argumentado por Roig, podría aparecer un nosotros generalizante; sin embargo, no lo es porque el filósofo argentino lo ubica como un déictico, y como tal señala los rasgos y las características que lo especifican. Es decir, el “nosotros” posiciona al sujeto que lo enuncia y al lugar desde el que lo hace; y, cuando se dice “nosotros los latinoamericanos”, sostiene este filósofo, no nos estamos refiriendo a una mónada o ente metafísico, sino a una entidad histórica, social y cultural, portadora, por lo tanto, de una diversidad que actúa en una unidad.

Habría un “nosotros relativo”, en el sentido de que la relatividad depende del sujeto que lo enuncia y de su contenido, que estaría en la historia y en su prospectiva. Al decir de Roig, “todo se aclara si la pregunta por el ‘nosotros’ no se da por respondida con el agregado de ‘nosotros los latinoamericanos’, sino cuando se averigua qué latinoamericano es el que habla en nombre de ‘nosotros’. El punto de partida es, además, siempre, el de la diversidad, comienzo de todos los planteos de unidad de la cual no siempre se tiene clara conciencia y que, en el discurso ideológico típico, es por lo general encubierto”.²⁰ La diversidad es el lugar o punto fundamental del que parte la pregunta y determina la respuesta del “nosotros”; un “nosotros” que no puede estar anclado sino a una etnia, grupo cultural, clase social, nacionalidad, religión u otras entidades sociales.²¹

Respecto a las influencias que se han destacado de Ortega y Gao en el pensamiento de estos filósofos, y particularmente la de Hegel en la propuesta de Zea y

20. Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 19.

21. Al parecer, la diversidad está contextualizada en el ámbito de la transculturación; esta se ha manifestado en la diversidad cultural latinoamericana, sobre todo en la influencia sobre el indígena; pero respecto al negro, no se ha dicho nada, ha permanecido opacada o ha expresado su rechazo. Por ejemplo, José Carlos Mariátegui, considerado como uno de los exponentes más altos del pensamiento latinoamericano, “fue impulsor de esta colonialidad que propagó la idea de una jerarquía racial y epistémica, en este caso, en torno a los pueblos negros, justificando su exclusión social, cultural, política y económica, como también su silenciamiento dentro de la construcción teórica y discursiva de la modernidad”. Catherine Walsh, “¿Son posibles unas ciencias sociales culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, en *Nómadas*, No. 26, Bogotá, Universidad Central, 2007, p. 105. Se puede mencionar también el caso de Fernando Ortiz, estudioso de la cultura afrocubana, quien en uno de sus escritos tempranos dice: “una raza que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc.” Fernando Ortiz, *Hampa afrocubana. Los negros brujo*, citado por Catherine Walsh, *ibid.*, p. 105.

de Kant en la de Roig, cabe señalar que no hay que olvidar la de Marx. En el caso de Zea, la filosofía de la historia americana se desarrolla a partir de una dialéctica del colonialismo y la dependencia como elemento central para explicar el quehacer histórico y cultural de estas sociedades. Su mirada es la mirada de un Occidente atravesado por los problemas de clase y de raza, y por el tiempo de la totalidad de Occidente; por eso, el tiempo de liberación del colonialismo coincide con el del proletariado. Quizá este sea el horizonte filosófico-político para entender y complejizar el pensamiento de Zea y de Roig.

Cuando estos dos filósofos plantean la construcción del “ser latinoamericano”, este no se identifica con un *eidós*, sino con un ser ubicado temporal y espacialmente; y cuando Roig responde a las críticas de Santiago Castro Gómez, lo hace señalando que cae en totalizaciones y homogeneizaciones al no distinguir las diferencias entre sujeto opresor y sujeto oprimido, entre sujeto liberador y sujeto represor, bajo el argumento de que están o se corresponden a una misma *episteme*:

Pues sucede que los escritores latinoamericanos de las décadas de los sesenta y los setenta, entre ellos los teólogos y los filósofos de la liberación, “adictos” a universales e incapaces de “pequeños discursos”, no son distintos de quienes los persiguieron y los reprimieron. Y esto lo podemos extender a todos los que vivieron años de lucha, hayan sido obreros, estudiantes, integrantes de las guerrillas o lo que fueren. Sujeto liberador y sujeto opresor son las dos caras de una misma moneda, pues ni unos ni otros escaparon al “campo epistemológico” dentro del cual surgieron [...]. Los asesinados y los asesinos cayeron todos en “violencia epistémica”. Próspero y Calibán hablaban el mismo idioma. Calibán tendría que haber maldecido a su amo no como oprimido que reacciona contra su opresor, porque sujeto oprimido y sujeto opresor integran la misma “episteme”. En verdad, Calibán tendría que haber callado prudentemente o haber esperado la próxima mutación que le permitiera narrar su “pequeña historia”.²²

Para Santiago Castro Gómez, la crítica a la modernidad que elaboran Leopoldo Zea y Arturo Roig está regida y determinada por la misma razón logocéntrica, por ello hablan el mismo lenguaje filosófico de Próspero; aquí está el límite y, hasta cierto punto, la “vaciedad” de la crítica de estos dos pensadores, en el sentido de que no logran articular una posición poscolonial, sosteniendo solamente una crítica contramoderna y contra el colonialismo, empleando los mismos instrumentos de la modernidad:

Leopoldo Zea y Arturo Roig se dan a la tarea de elaborar una crítica filosófica a la modernidad europea mediante una latinoamericanización de sus contenidos humanísticos. Al igual que en el drama de Shakespeare, donde el esclavo Calibán utiliza el lenguaje

22. Arturo A. Roig, “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una Filosofía latinoamericana”, en *Casa*, No. 213, La Habana, Casa de las Américas, 1998, p. 11.

de su amo Próspero para maldecirle, los dos filósofos articulan su crítica *en el mismo lenguaje* filosófico de la modernidad –y concretamente, a través del registro “filosofía de la historia”–, para criticar a la modernidad misma y superar sus manifestaciones patológicas.²³

Se trataría de una crítica interna a la modernidad o una crítica moderna de la modernidad europea. Bajo esta premisa, Castro Gómez se pregunta: “¿En dónde quedarían las críticas de Roig y de Zea si lo que se considera el remedio para la enfermedad fuese en realidad la causa de la enfermedad misma?”²⁴ Pero también podríamos cambiar los términos del condicional y preguntarnos: ¿qué pasaría si afirmamos que el capitalismo, el colonialismo y la dependencia son la enfermedad y no el remedio y, frente a esto, qué respondería Calibán?

Efectivamente, Calibán utiliza la figura del lenguaje que aprendió de su amo y, al mismo tiempo, no lo hace porque desde su posición de esclavo, sus pálpitos corporales y mentales sesgan, rompen o interrumpen el ritmo lingüístico de Próspero, construyendo otros términos que permanecen en estado de vigilancia frente al amo. El lugar de enunciación del sujeto determina y fractura la unidad primigenia que podía haber existido entre Próspero y Calibán, razón por la que ya no es el mismo lenguaje: en el uno caso hay el poder para silenciar y opacar la realidad a través del discurso, y en el otro hay la posibilidad de explicitarla en la perspectiva de su liberación. El lugar incide y Roig no lo soslaya, sino lo manifiesta en la posición política, de la que saca sus consecuencias.

En este contexto, la muerte del sujeto proclamada por la posmodernidad, con la que está de acuerdo Castro Gómez –dice Roig– tiene sus consecuencias: “La metáfora de la muerte es, precisamente, una metáfora del cambio. Pero ¿cómo se la ejerce? Y ahí tenemos todo el derecho a pensar que el discurso posmoderno se suma, lo quiera o no, a una estrategia a la que hemos caracterizado como ‘desarme de las conciencias’, puesta en marcha por las políticas neoliberales”.²⁵ El centro de la respuesta de Roig está en el sujeto que toma la palabra y en los desplazamientos que realiza en la historia porque, así se quiera borrar la posición y ubicación desde la que se habla, no se puede inmovilizar y, por lo tanto, ocultar el carácter político de quien habla.

23. S. Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, p. 114.

24. *Ibid.*

25. A. A. Roig, “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una Filosofía latinoamericana”, p. 13.

MODERNIDAD Y MODERNIDADES EN AMÉRICA LATINA

Como ya se ha manifestado anteriormente, la historia de América Latina se caracteriza no precisamente por constituirse de manera unilineal o siguiendo una regularidad determinada o una sola dimensión; su configuración factual expresa paradojas, y su discurrir cotidiano se hace compartiéndolas, razón por la que hablar de modernidad es discutible, y será mejor acudir al registro de las modernidades. De igual manera, a nivel de su re-presentación, no se puede decir que haya “una representación”, sino re-presentaciones o re-construcciones de su historia.

Nuestro interés por incluir en esta investigación el análisis de Bolívar Echeverría es para mostrar otra forma de articulación de la modernidad con el capital, que ha provocado ciertas “especificidades” que le dan a esta formación histórica un carácter muy peculiar. El proceso europeo da cuenta de un acoplamiento sólido entre estas dos estructuras; en cambio, en América Latina se da una relación muy frágil, ocasionando a nivel de la cultura una pluralidad de identidades que se oponen, pero conviven en una unidad fruto de un “mestizaje barroco”.

Bajo este supuesto, fijamos la atención en la diversidad cultural y, consiguientemente, en la pluralidad de identidades, formulada por este pensador en la siguiente tesis: “La existencia de una pluralidad o diversidad en la cultura latinoamericana que, pese a sí misma o tal vez por su propia necesidad, se da junto e incluso como condición de una unidad o similitud en la misma”.²⁶ Pluralidad y unidad son los términos que dan cuenta de un rasgo característico de nuestra formación, en el sentido de que la unidad tiende a provocar un cultivo de la pluralidad que, históricamente, se ha manifestado como una pluralidad identitaria que vive, contradictoriamente, en oposición y dentro de la unidad.

En la actualidad este rasgo –quizá a diferencia de otros momentos en donde era visto como vergonzoso– ha adquirido una revaloración favorable no solo por el “espíritu” posmoderno que pulula en el ambiente histórico o por una concesión posmoderna, sino porque esa es su constitución. Al mismo tiempo, cabe insistir en que la pluralidad identitaria se encuentra en una situación de amenaza proveniente de la globalización neoliberal, que a cualquier precio necesita de una homogeneidad de los diversos, y de los mismos Estados nacionales que intensifican los procesos de modernización a través de una supuesta democratización.

La tesis de la pluralidad identitaria en contra y dentro de su unidad, como característica propia de la lógica del comportamiento y de la vida cultural de América Latina, según la propuesta del filósofo ecuatoriano, obedece a dos hechos históri-

26. Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, México D. F., Era, 2006, p. 196.

cos: a la “convivencia en mestizaje” y a la relación endeble entre modernidad y capitalismo.

El mestizaje como estrategia de supervivencia

Sobre este primer hecho manifiesta que:

En lo que respecta a la *forma*, esta peculiaridad se debe a lo que podríamos llamar la adopción práctica, la asunción en la vida cotidiana de una “convivencia en mestizaje” como estrategia predominante de la reproducción de la identidad social; una asunción que da a la cultura latinoamericana su diferencia específica dentro de la cultura moderna [...] se debería al hecho de que ha habido una elección en el comportamiento práctico, cotidiano, profundo, que, frente a la alternativa posible del *apartheid*, ha preferido en los hechos, como método de convivencia con el otro, como vía de reconstitución de la identidad propia, el *mestizaje*: la intervención en el otro y la apertura al otro.²⁷

La forma de sobrevivir de los sujetos colonizados frente a las condiciones del *apartheid*, según este analista, es la convivencia con el otro bajo la forma de mestizaje, el mismo que se articula a través de una variedad de formas culturales que generan ciertas identidades; en este proceso se produce y se enlazan cultura, mestizaje e identidad. Para explicar este entramado histórico acude a la noción de cultura, entendiéndola como cultivo o reproducción de bienes materiales, discursivos y simbólicos que se dan en una comunidad. El cultivo de una singularidad o mismidad no significa resguardarla o embalsamarla; significa, prioritariamente, re-producir y esto implica siempre ponerla en riesgo, porque lo que se cultiva está asentado en un momento histórico y situado en determinadas condiciones.

En otros términos, la razón de ser de la identidad que se cultiva está en su carácter humano, que no es un *eidós* o un ente abstracto; al contrario, la humanidad de lo humano está en tanto son seres concretos, temporalizados, involucrados, comprometidos en una historia determinada y en una situación que la identifica y que se identifica con ella. En este sentido, las identidades son construcciones en cuyo núcleo hay elementos históricamente incorporados por el proceso de hominización. Echeverría retoma esta idea de Fernando Braudel, en el sentido de que las “identidades elementales” se forjan en el tránsito del tipo de vida animal al tipo de vida propiamente humana; es decir, las “identidades elementales” son el producto de un trascender la naturalidad animal hacia lo específicamente humano. Aquí hay un proceso de “transnaturalización” o conversión en animal humano o mutación, que tiene un carácter histórico, étnico y geográfico.

Para Braudel existe una comunidad humana en el momento en que sus habitantes producen una “civilización material”, esto es, organizan su vida práctica y

27. *Ibíd.*, p. 198.

“espiritual” alrededor de su supervivencia o capacidad de proveerse de alimentos indispensables. De ahí que la “identidad elemental” sea productivista, asociada a una manera singular de organización de la vida. Desde esta perspectiva, para este historiador habría tres tipos básicos de seres humanos: los “hombres del maíz”, los “hombres del arroz” los “hombres del trigo”. La identidad productivista elemental se inclina hacia formas concretas de vivir de los hombres del maíz, del arroz o del trigo. Sobre esta base los seres humanos construyen un sinnúmero de posibilidades de cultivos, acompañados de un juego de combinaciones “infinitas” que van configurando y enriqueciendo una identidad social.

La cultura como cultivo de las identidades no apunta ni a absolutizar, ni a naturalizar, ni a protegerlas; contrariamente a esto, el cultivo de la identidad “solo es concebible como una puesta en peligro de esa identidad porque solo en el momento en que el compromiso de existencia que hay en la identidad se pone en cuestión es posible que pueda ratificarse como tal”.²⁸ Su validez y actualidad no se da protegiéndola o aislándola de todo contacto, sino exponiéndola a una permanente crisis, porque “lo que está en cuestión en el momento de la cultura es la vigencia del compromiso que está supuesto en cada rasgo de identidad, la manera en que puede haberse alterado”.²⁹ La cultura, permanentemente, cuestiona la identificación o particularidad de lo humano, y lo hace a partir de su autoconocimiento y del conocimiento de las identidades de otras culturas; por esta razón su forma de existencia propia es el “mestizaje”.

Efectivamente, la cultura, como una puesta en peligro de su propia identidad para ponerla en crisis, conlleva un abrirse a otras identidades culturales, tomarlas como válidas y aceptarlas como diferentes, lo que significa que las otras identidades culturales se involucren con la suya; y, a su vez, se involucren en la reproducción de las otras. Esta interpenetración y reciprocidad en el cultivo de las identidades produce el mestizaje; este es el horizonte histórico de la existencia de las culturas.

En la modernidad, la tendencia del mestizaje de las culturas tiende a agudizarse no solo por el incremento del mercado mundial y por el intercambio interidentitario que conlleva. La modernidad estimula la interpenetración de las formas identitarias porque ella misma nació como crítica y cuestionamiento a las identidades arcaicas; y lo que ayudó fue el hecho de que esta aparezca junto a la revolución de las fuerzas productivas, inaugurando, de esta manera, una época en la que la relación con la naturaleza ya no es de sumisión del ser humano al poder de ella, sino de transformación y dominio sobre la naturaleza; circunstancia que generó un caos en las identidades ancestrales y tradicionales.

La modernidad, al constituirse como una transformación civilizatoria radical, creó dudas, incertidumbres, y desestabilizó las identidades arcaicas y las “mismida-

28. *Ibíd.*, p. 203.

29. *Ibíd.*

des tradicionales”, y, al mismo tiempo, obligó a que las tradiciones busquen en otras identidades estrategias de reafirmación de lo humano para compensar el desfase frente al impulso modernizador.

Las identidades que se construyen en la modernidad (Estado, nación, totalidad, libertad, democracia, entre otras) ya no están atadas a una situación “natural”, sino que sienten la necesidad de “desprenderse” y de adquirir el estatus de universalidad, para lo cual han tenido que recurrir a operaciones intelectuales de homogeneización, analogía y múltiples regulaciones, como si las historias pudieran ser edificadas en un solo plano. El efecto de esta visión ha sido la anulación de las diversidades y pluralidades.

En lo que respecta a la historia de la cultura, si bien es cierto que la modernidad pone en crisis las identidades arcaicas y genera un potencial para crear otras; sin embargo, lo sintomático fue que no pudo desarrollarlas porque se vio comprometida con la estrategia capitalista de desarrollo de la riqueza. La posibilidad de revolucionar y de crear nuevas identidades y mestizajes fue obstruida por la forma capitalista que adquirió. La modernidad, originariamente, surge de la ilusión de la libertad, de la abundancia, de las luces de la razón, pero, al optar por la vía histórica del desarrollo capitalista, deviene en un ente que no perdió de vista la condición de la vida humana como una condición de permanente escasez; es decir, “con conocimiento de causa”, reproduce la escasez.

Desajuste entre modernidad y capitalismo como distintivo de la modernidad latinoamericana

Para Echeverría, la relación entre modernidad y capitalismo es el eje que fundamenta y articula el mestizaje como estrategia de vida frente a la segregación racial, y la cultura como el “cultivo” o intercambio de identidades. Sobre este horizonte, el autor arriba a la segunda razón de por qué la pluralidad identitaria en contra y dentro de una unidad es la característica del comportamiento cultural de América Latina. Este filósofo atribuye el hecho de vivir al mismo tiempo en diversidad y unidad a que la estructura económica de la modernidad capitalista

ha sido siempre demasiado endeble como para sustentar la fusión completa de los rasgos profundos de la modernidad con los rasgos propios del capitalismo. Entre otros, el rasgo moderno de la crisis de las identidades arcaicas, de su necesidad de refundarse y mestizarse, no ha podido ser vencido en las sociedades latinoamericanas por la tendencia capitalista a la fijación de las mismas y a su integración dentro de las múltiples identidades nacionales, a la sustitución del mestizaje identitario por el *apartheid* de las identidades sociales consolidadas e inmutables. Esta falta de coincidencia plena entre lo moderno y lo capitalista hará que el tipo de modernidad capitalista que aparezca en América Latina se diferencie considerablemente del que será dominante en la historia moderna de Occidente; es lo que hará, por lo demás, que la miseria moderna que se

extiende sobre el continente sea confundida con una miseria premoderna, a la que solo la modernización capitalista sería capaz de poner fin.³⁰

La peculiaridad de América Latina, según plantea el filósofo ecuatoriano, está en el desacoplamiento entre modernidad y capitalismo, cuyas consecuencias se pueden observar en el hecho de que la modernidad no ha provocado una crisis en las identidades arcaicas y, consiguientemente, no ha promovido la gestación de “nuevas” u otras. La fragilidad no ha ocasionado el desaparecimiento de estas “mismidades tradicionales”, y el inicial desarrollo capitalista las ha re-articulado o reacomodado en identidades políticas y culturales “progresistas”, hecho que, en lugar de estimular el “mestizaje identitario moderno”, ha promulgado el *apartheid* de identidades sociales a las que se les ha atribuido un carácter supuestamente inmutable, y estas se han solidificado en los interiores de la subjetividad.

Esta tesis intentamos mirarla, muy someramente, a la luz de acontecimientos históricos como la Revolución liberal de 1895 en el Ecuador. Se trata de un proceso complejo y contradictorio, en el sentido de que si bien se hicieron, por un lado, profundas transformaciones superestructurales, por otro, se dejó intocada la estructura económica, al no realizarse una transformación fundamental como la reforma agraria, debido al carácter “usurero” de la burguesía comercial costeña. Agustín Cueva señala este fenómeno en los siguientes términos: “Otro síntoma de declinamiento de la revolución del 95 es el aliento recobrado en este período por los terratenientes conservadores. Pues la Revolución liberal tuvo una falla esencial: no tocó el régimen de la propiedad agrícola privada”,³¹ y lo hizo solo con las propiedades del clero que fueron transferidas al Estado, para que las activara en términos de asistencia social.

El “respeto” a la propiedad agrícola no tardó en devenir en fuerza política de los terratenientes latifundistas serranos y, al mismo tiempo, el latifundio eclesiástico recuperó su poder por la vía de la “seducción” ideológica. Situación que obedeció a que

La nueva clase dominante carecía de imperativos para impedir la revigorización de aquellos grupos. Burguesía exportadora de productos tropicales, no se decidió a intervenir oportunamente en el agro serrano, que no ofrecía perspectivas para la agricultura de exportación. Clase dedicada a incrementar su riqueza por medio de la usura, ahora tenía menos interés aún en liberar al siervo andino y convertirlo en consumidor, como lo habría hecho una burguesía industrial. Limitose, pues, a suprimir el tributo de indios y abolir el *concertaje* (o sea la prisión por deudas, utilizada por los terratenientes serranos como medio de coacción extraeconómica), con el fin de movilizar más fácilmente

30. *Ibíd.*, p. 207.

31. Agustín Cueva, *El proceso de dominación política en Ecuador*, México D. F., Soliterra, 1973, p. 14.

hacia las plantaciones de la Costa la mano de obra acaparada por las haciendas de los Andes.³²

Según la interpretación de Cueva, la matriz de las relaciones socioeconómicas serranas no fue tocada, complejizando el proceso de desarrollo capitalista en el país, al existir desajustes en el plano de la economía en las regiones Costa-Sierra o al darse procesos económicos heterogéneos; sin embargo, y contradictoriamente, fue un momento de cambios políticos, sociales, culturales y educativos que sostuvieron el movimiento de la economía.

Desde la perspectiva del análisis histórico, Enrique Ayala Mora señala que la Revolución liberal es paradójica porque, de una parte, se da “un cambio de la dirección política del Estado ecuatoriano, que pasó a manos de la burguesía; pero, por otra parte, fue un momento de movilización popular inédito en nuestra historia, en el cual actores sociales como el campesinado y grupos populares urbanos tuvieron una participación muy importante”.³³

A pesar de la dirección política de la burguesía, el proceso de la Revolución liberal evidenció otra contradicción, expresada en su incapacidad para desatar un proceso real de desarrollo de sus fuerzas productivas:

La dirección política alcanzada por la burguesía con el triunfo liberal estaba, sin embargo, limitada por sus propios orígenes de clase, por su ligazón con otros grupos dominantes, y por su propio carácter intermediario. En efecto, su estrecha vinculación con el latifundismo costeño y su carácter comercial financiero, determinaron el que no llevara adelante una tarea básica de la transformación burguesa, como la reforma agraria. Los grandes propietarios cacaoteros, por una parte, no permitirían la desmembración de sus plantaciones y la liberación de su fuerza de trabajo.³⁴

Las circunstancias de la Revolución liberal estuvieron relacionadas a las condiciones impuestas por el capitalismo internacional en su momento imperialista. Para el historiador ecuatoriano hubo sobredeterminación capitalista-imperialista, que en un comienzo no significó un ingreso masivo del capital internacional en la economía ecuatoriana, lo cual permitió a la burguesía un relativo manejo autónomo de la economía, pero siguió siendo intermediaria: “esta no dejó de ser, por ello, una clase intermediaria en una economía dependiente, con el comportamiento político consiguiente”.³⁵

32. *Ibíd.*, p. 14.

33. Enrique Ayala Mora, *Historia de la Revolución liberal ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1994, p. 71.

34. *Ibíd.*

35. Enrique Ayala Mora, “De la revolución alfarista al régimen oligárquico liberal (1895-1925)”, en Enrique Ayala Mora, edit., *Nueva historia del Ecuador*, vol. 9, *Época Republicana III*, Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1988, p. 139.

Queremos resaltar y visibilizar, en el caso ecuatoriano, su formación histórica heterogénea, contradictoria y, al mismo tiempo, su discurrir unitario no solamente expresado en el momento de la Revolución liberal, sino en otros, como el “liberalismo plutocrático” o la alianza entre burguesía comercial costeña y aristocracia serrana en el período comprendido entre 1912 y 1925, que expresa una “estabilidad” política en la inestabilidad y una inestabilidad estable, que resultó, en los hechos, ser una alternancia de estas dos fuerzas. “Estas fueron las condiciones de la ‘estabilidad política’. Empero aunque se dieron incluso propuestas de alternabilidad en el poder de conservadores y liberales, estos últimos lo conservaron todo el tiempo mediante la institucionalización del fraude electoral”.³⁶

Retomando el análisis propuesto por Echeverría, el contenido de la pluralidad-unidad de identidades en América Latina se debe a la vigencia de varios proyectos de modernidad capitalista “que han quedado como distintos estratos de identificación social, esbozados a partir del mestizaje como forma de comportamiento identificador”.³⁷ Efectivamente, ha habido varios intentos de modernidad que se debatieron y se intentaron en su momento, y, al margen de que se hayan cumplido o no, dejaron huellas a lo largo del continente. El hecho de que no haya una modernidad, sino múltiples, o varios estratos de modernidad que conviven entre sí bajo el predominio de uno, explica la existencia de varias identidades.

Según este pensador, los principales estratos que determinan la conformación de identidades y que actúan desde el pasado en las condiciones actuales de América Latina son cuatro, que corresponden a los momentos de la modernidad latinoamericana:

1. La “modernidad barroca”, que quizá es el estrato determinante y dominante en la configuración de identidades, “proviene” de la época que “se extiende desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVII”,³⁸ sin que sus huellas se hayan perdido en la actualidad.
2. La “modernidad ilustrada”, derivada del segundo impacto de modernización impuesto por el despotismo ilustrado y por la política de los borbones en el siglo XVIII; sistema político que se sostiene hasta después de las guerras de la Independencia.
3. La modernidad o “modernidad republicana-nacional”, que se expresa en la autoafirmación o conciencia de identidad latinoamericana y nacional, que surge del impacto modernizador de la época de constitución de las repúblicas que va desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX.
4. La modernidad de la “globalización neoliberal”, que se produce alrededor de 1970, reconfigura las identidades en Latinoamérica; si bien es cierto que las

36. *Ibíd.*, p. 155.

37. B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, p. 208.

38. *Ibíd.*

condiciones del capitalismo en esta región son de dependencia y marginalidad, sin embargo, ello no ha sido obstáculo para que los modos de vida de la gente de estas poblaciones no se alteren.

Las identidades que se desarrollan en América Latina, al decir de Echeverría, son todas identidades modernas, que se fijaron y se constituyeron en los diferentes impactos de la modernización que ha sufrido este continente. Incluso aquellas poblaciones que lograron escapar de las atrocidades del siglo XVI y fueron condenadas a refugiarse lejos de las urbes lograron reproducir sus identidades ancestrales, pero bajo la presión de las “nuevas”, que para ese momento eran mayoritarias.

La configuración de modernidades, identidades y estrategias de vida en América Latina

Para este autor el signo de la modernidad, retomando a Marx, está en cómo el ser humano organiza su vida frente a la contradicción entre valor de uso y valor mercantil; es decir, entre la forma de vida “natural”, cuyo objetivo es la reproducción de la vida, y la “parasitaria”, que tiene otros fines, diferentes a los del valor de uso. La identidad moderna se diseña como una estrategia de vida para enfrentar esta contradicción: crea formas de existencia social para una supervivencia en medio de la oposición entre valor de uso y valor mercantil; por esta razón, no hay una modernidad, sino varias maneras o estrategias de vivir la modernidad capitalista (realista, clásica, romántica y barroca), así como también hay varias maneras de neutralizarla y contrarrestarla.

La estrategia o *ethos* que nos interesa recalcar es la barroca, porque no intenta ni borrar, ni soslayar, ni neutralizar la contradicción capitalista, sino “contrarrestarla”, en el sentido de que intenta trascender los efectos desastrosos de la contradicción, “reconstruyendo en el plano de lo imaginario la concreción de la vida y de sus valores de uso, destruida por su subordinación al capital”;³⁹ además, porque expresa de mejor manera la pluralidad en la unidad, y porque cumplió una función fundadora en la constitución de las identidades.

La estrategia barroca de supervivencia en Latinoamérica tiene que ver con el hecho de la conquista o destrucción del mundo indígena para reemplazarlo por el europeo; y, sobre todo, se relaciona con la forma en la que los indios sobrevivientes, junto con los españoles pobres, crearon y recrearon formas y maneras para mantener la vida en estas sociedades sobre las ruinas dejadas por la violencia colonizadora.

Las condiciones del siglo XVI fueron las de un caos civilizatorio para las comunidades indígenas, ya que se quedaron huérfanas de su propia civilización, y la situación de la misma España, según algunos historiadores, fue de decadencia y de desinterés por sus colonias, después de transportar la riqueza aurífera de ellas.

39. *Ibid.*, p. 212.

Este siglo fue el siglo del aniquilamiento de la cultura indígena y del despojo de la humanidad del indio. Siguiendo a Echeverría diríamos que “en el lugar que ocupó la civilización de los aztecas, mayas e incas, estaba por instalarse en América el grado cero de la civilización”.⁴⁰

El siglo XVII, en cambio, fue “creativo”, en el sentido de que los indios sobrevivientes (dejaron de ser tal o como lo fueron antes de la conquista porque esta los destruyó), asentados en las urbes españolas, se vieron obligados a reconstruir formas de vida europeas en América, tarea que llevó consigo no solo el reconocimiento de su condición de vencidos y la aceptación de que los restos de su identidad fueron consumados por la cultura europea, sino que, mirando al sesgo el “sentido” de la conquista, son estos mismos sobrevivientes los que construyen una “identidad mestiza”, convirtiéndose en sujetos de este proceso.

Es el momento en que el mestizaje surge con fuerza y con la siguiente característica: “el código identitario europeo *devora* el código americano, pero el código americano obliga al europeo a *transformarse*, en la medida en que, desde *adentro*, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad [...]. Este es el comportamiento típicamente *barroco*: ‘inventarse una vida *dentro* de la muerte’”.⁴¹ Se trata de un mestizaje en donde no se unen dos culturas diferentes para producir otra de carácter armónico; se trata de un mestizaje que tiene un carácter *barroco*, en el sentido de que el proceso de conquista y colonización representó, para los indios, la conciencia de su muerte y, al mismo tiempo, la conciencia por la vida, al inventar, imaginar e idear estrategias de sobrevivencia.⁴² Quizá cabe hablar, entonces, de un “mestizaje colonial” y no de transculturación.

A partir de la formación de la primera identidad barroca, a criterio del pensador ecuatoriano, “comienza” la historia propiamente latinoamericana. La forma de identidad barroca es una elemental expresión de la modernidad, que seguirá reproduciéndose y servirá de base (siempre cuestionada) a las subsiguientes modernidades, originadas por los impactos de las modernizaciones contemporáneas.

40. *Ibíd.*, p. 163.

41. *Ibíd.*, p. 214.

42. Es pertinente mencionar la tesis del colonialismo interno, desarrollada anteriormente por Pablo González Casanova, entre otros. Aquí nos remitimos a la tesis de Silvia Rivera Cusicanqui, para quien es un marco estructurante para entender la constitución de las identidades como el producto del “mestizaje colonial andino” y para explicar las demandas democráticas de los excluidos. Para esta autora el mestizaje colonial está lejos de producir una homogeneización social; al contrario, conlleva un “reforzamiento de la estructura de castas, mediante un complejo juego de mecanismos de segregación, exclusión y autoexclusión, que subordina a los sectores cholos urbanos a los mecanismos clientelares propuestos por el sistema político tradicional y los condena a la degradación, el anonimato colectivo y la pérdida de un perfil diferenciado, aunque, paradójicamente, todas estas renuncias se imponen en nombre de una identidad ciudadana que resulta en los hechos, formal, ilusoria y precaria”. Silvia Rivera y Raúl Barrios Morón, “Pachakuti: Los horizontes históricos del colonialismo interno”, en Albó Xavier y Barrios Raúl, coord., *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA-Aruwiyiri, 1993, p. 29.

A nuestro criterio, la configuración de esta identidad se expresa en los sujetos que lograron plasmar un proyecto de características diversas, como el criollo, y cuyo signo identitario es el de “re-hacer Europa fuera del continente europeo”,⁴³ este objetivo conlleva un comportamiento barroco porque, al mismo tiempo, es repetición y re-creación que reconstruye, restituye y restaura los pedazos de una civilización destruida.

Simultáneamente a este proceso se desarrolla otro proyecto, el de la Compañía de Jesús. El Siglo de las Luces nos dejó como herencia la imagen retrógrada y pre-moderna de la Iglesia católica postridentina, y de la Compañía de Jesús, principal protagonista de esta Iglesia; sin embargo, se trata de un proyecto que a su manera se inscribe en la modernidad, en la medida en que vieron que los planteamientos de la “ciudad de Dios” necesitaban de una terrenalización y secularización o de una armonía entre la comunidad celestial y la terrenal, que apuntaban a definir que el verdadero comportamiento cristiano no consiste en renunciar al mundo, sino en luchar por él para ganárselo al diablo; tampoco consiste en renunciar al cuerpo, sino disfrutar del cuerpo, pero poseído místicamente por el alma; vieron la necesidad de replantear el concepto occidental de Dios y abrirse al conocimiento de otras culturas.

La propuesta de terrenalización de los fundamentos teológicos tuvo repercusiones en la Compañía de Jesús en América, en tanto coparon toda la actividad de organización social y política de las ciudades, y también la actividad de expansión de la Iglesia sobre tierras americanas vírgenes. Desde la interpretación de Bolívar Echeverría, esta comunidad religiosa pretendió levantar una modernidad alternativa, racionalmente planeada, ordenada desde la modernidad de la racionalidad de Dios: “en el lugar del capital, los jesuitas quisieron poner a la *ecclesia*, a la comunidad humana socializada en torno a la fe y la moral cristianas”.⁴⁴ En otros términos, la utopía “neocatólica” de los jesuitas compitió y se enfrentó al mundo realista de la vida cotidiana del mundo moderno, que antepone a todo la acumulación del capital.

Consecuentemente, en América, fueron dos los proyectos modernos que pugnar por la aceptación en la sociedad: el criollo, cuyo objetivo fue recrear el modelo europeo de civilización en América, y el de los jesuitas, que se propusieron recrear el mundo teológico en la época moderna. El filósofo ecuatoriano ubica la modernidad en estos dos hechos, y evidencia el manejo de un concepto moderno de la modernidad, que responde a las circunstancias de América Latina, en cuanto se concreta como mestizaje barroco; es decir, los indicios de una modernidad en América Latina están en la manera barroca de vivir la modernidad. Sin embargo, nos queda la sensación de un vacío en la articulación entre Europa y el “Nuevo Mundo” en el siglo XVI. Según la interpretación de Echeverría, este siglo es de caos civili-

43. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México D. F., Era, 1998, p. 64.

44. *Ibíd.*, p. 74.

zatorio por la violencia de la colonización, pero ¿cómo articular el entramado social de este momento? ¿Desde dónde entender la conexión interna de las subjetividades de “aquí” y de “allá”?⁴⁵

Según Echeverría, en el siglo XVIII, en medio del auge de las Reformas Borbónicas, España deja de ser tal; esto es, deja de ser un “sistema imperial” en el que América estaba en iguales condiciones que el resto de reinos al interior del imperio español, para pasar a ser un “imperio colonial”. En palabras del propio autor: “con el impulso borbónico, con el despotismo ilustrado y el planteamiento de ese *otro* tipo de modernidad que es la modernidad *clásica* francesa, España cambia de piel y deja de ser un *sistema imperial* para convertirse, a partir de entonces, en un *imperio colonial*. Un imperio colonial que emplea unos métodos de colonización que no le son propios, sino adoptados de la Corona borbónica y su política de expansión”.⁴⁶ En otros términos, se está ante una modernidad iluminista que trata de imponer un sello laico y secular, precisamente allí donde prevalece una modernidad barroca con una fuerte presencia religiosa, y ante la necesidad de que sus colonias entren a la lógica capitalista, que imprimirá al colonialismo un “sentido contemporáneo”.

En el siglo XIX, luego de la Independencia, cuando se forman las repúblicas, se piensa que es el momento para un futuro mejor, porque han desaparecido las causas del atraso social; así, se crea la ilusión de que realmente hay una independencia económica y mental, y por eso se cree en un nuevo orden del progreso y de la razón “propios” a las circunstancias de América Latina. Sin embargo, pronto se deja de lado este impulso vitalizador, porque los latinoamericanos ven la imposibilidad de un proyecto “propio” y “la modernidad latinoamericana comienza a ser exógena o importada; intenta ser la réplica de las otras modernidades europeas de la época romántica, como la inglesa o la francesa, y solo alcanza a ser, a pesar de todo, una adaptación de las mismas a la suya propia, que sigue siendo barroca y que al correctivo clásico del siglo XVIII suma ahora el romántico del siglo XIX”.⁴⁷ Adaptación que implica aceptar las condiciones impuestas por el poder del capital.

El recorrido del siglo XX mostró un escepticismo frente a la construcción de un capitalismo autóctono, porque la globalización ha clausurado la posibilidad no solo de generar modernidades, sino la posibilidad de una modernidad “propia”, y

45. En cambio, para Dussel, la primera modernidad se constituye cuando el Atlántico suplanta al Mediterráneo, cuando la Europa latina configura su centralidad, es decir, cuando “España, como primera nación ‘moderna’ (con un Estado que unifica la península, con la Inquisición que crea de arriba-abajo el consenso nacional, con un poder militar nacional al conquistar Granada, con la edición de la *Gramática Castellana* de Nebrija en 1492, con la Iglesia dominada por el Estado gracias al cardenal Cisneros, etc.), abre la primera etapa ‘moderna’: el mercantilismo mundial. Las minas de plata de Potosí y Zacatecas (descubiertas en 1545-1546) permiten acumular riqueza monetaria suficiente para vencer a los turcos en Lepanto veinticinco años después de dicho hallazgo (1571)”. Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2001, p. 351.

46. B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, p. 215.

47. *Ibíd.*

lo que se evidencia es una trágica transformación de Latinoamérica en objeto de modernizaciones; situación que amenaza la existencia de las pluralidades porque la globalización intenta homogeneizarlas en la analogía entre lo global, occidental, civilizado, lo propiamente humano, lo estadounidense, condenando al *apartheid* a todo aquello que no se integre al mundo del capitalismo.

Para Echeverría, el proceso de constitución de identidades es un proceso que se articula a partir de la relación entre capital, modernidad y la alternativa del mestizaje o *apartheid*. La identidad moderna aparece en la historia en el momento en que hay una contradicción entre valor de uso y valor mercantil; y, a la vez, en el momento de la relación entre modernidad y capitalismo (las fuerzas productivas modernizan las estructuras arcaicas, y la modernidad, desde su capacidad “inmanente” de producción subjetiva, legitima socialmente el capital, transformándolo en una necesidad); relación de “larga duración” en la historia, porque no se conoce otra modernidad que no sea capitalista, aunque hayan existido intentos históricos contrarios.

Según este autor, “el encuentro/desencuentro de la modernidad y el capitalismo –la primera como posibilidad histórica inédita de una existencia abundante y emancipada, y este último como la mediación real de su realización– confiere a la vida social moderna una peculiaridad muy marcada”⁴⁸ que suele identificarse con el humanismo; categoría que incluye al racionalismo, progresismo, urbanismo, economicismo, entre otros.

En el caso de nuestras sociedades, la conquista rompe con el entorno “natural” de las comunidades y, según nuestra interpretación, para el filósofo ecuatoriano, en esta ruptura se configura una elemental identidad moderna, articulada al sistema de explotación en las colonias. La explotación del oro y de la humanidad indígena, encaminada a fortalecer la riqueza comercial de Europa bajo los símbolos de la Espada y de la Cruz; la destrucción de una sociedad para imponer otra; y, consecuentemente, el cambio de identidad, fueron las bases sobre las que se construyó la identidad moderna en la forma de una expresión barroca o estrategia de sobrevivencia: un mestizaje que da cuenta de un vivir dentro del morir, que, a nuestro criterio y siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui, es un mestizaje colonial, que contradujo, en la práctica, la tesis del humanismo moderno.

Para Echeverría, el período español pre-borbónico (siglo XVI) se caracterizó por el ejercicio de un “sistema imperial”, y es en el siglo XVIII, con la política borbónica, en donde España se convierte en “imperio colonial”. Esta afirmación implica que “lo colonial” está asociado al proceso capitalista de explotación, lo que llevaría a sostener un carácter capitalista de la colonización europea, el mismo que tiene su auge en el siglo XVIII, estrato sobre el que se fundamenta la modernidad colonial; de este surgirá la subsiguiente forma de modernidad republicana.

48. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 149.

En este punto quisiera resaltar la diferencia con la teoría crítica propuesta por el proyecto Modernidad/colonialidad, en el sentido de que para estos pensadores la articulación está dada por la relación intrínseca entre modernidad y colonialidad. Para Dussel y Quijano, entre otros, no hay modernidad fuera del horizonte de la colonialidad de poder, pues aquella se funda precisamente en esta; de ahí que el eje de articulación que explica la conformación heterogénea de América Latina frente al eurocentrismo, es la relación entre modernidad/colonialidad y capitalismo, razón por la que los teóricos de la modernidad/colonialidad argumentan un carácter colonialista de la modernidad y, consiguientemente, su carácter excluyente y discriminatorio, teoría que analizaremos en otro capítulo.

“BLANQUITUD” Y BLANCURA ÉTNICA DEL CAPITAL

En este punto, desarrollaremos la interpretación que Bolívar Echeverría hace de la idea que Weber sugiere en la *Sociología de la religión*, sobre la posibilidad de que la demanda ética de la modernidad capitalista, puede tener un fundamento étnico relacionado con ciertas características raciales de los individuos. El filósofo ecuatoriano articula esta idea al análisis histórico del nazismo. En esta lectura, nuestro interés es visualizar el hecho de que el color de la razón no solo tiene un carácter étnico-racial, sino también ético-racial, y cuya relación, posiblemente, puede verse en las circunstancias de Latinoamérica.

Según Max Weber, el *ethos* solicitado por el capitalismo a los individuos incluidos en este sistema es la entrega, el sacrificio, la abnegación al trabajo; es decir, se trata de una ascesis consagrada al trabajo para sacralizar un tipo de racionalidad productivista; atributos representados, al decir de este sociólogo, en la ética del cristianismo protestante, en el protestantismo calvinista, surgidos y desarrollados en ciertos países europeos. Echeverría problematiza el planteamiento de Weber, “a partir del reconocimiento de un ‘racismo’ constitutivo de la modernidad capitalista, un ‘racismo’ que exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna, pero que en casos extremos, como el del estado nazi de Alemania, pasa a exigir la presencia de una blancura de orden étnico, biológico y ‘cultural’”.⁴⁹

El “grado cero” de la identidad moderna se da a partir de la eliminación de cualquier identidad “natural” (tradicional) que obstaculice la producción de mercancías y el fortalecimiento del mercado. En su lugar se va constituyendo el *ethos* de las modernidades realista, protestante, puritana, calvinista, entre otras; es decir, este “grado cero” re-presenta un “vacío” de lo tradicional para ser ocupado por

49. Bolívar Echeverría, “Imágenes de la *blanquitud*”, en *Modernidad y blanquitud*, México D. F., 2010, p. 58.

una “santidad económico-religiosa”, muy peculiar de la identidad moderna. Hay que anotar que su carácter no es inmanente ni se repliega solo en los interiores de la subjetividad, sino que es trascendente, en el sentido de superar la escasez para hacer gala de un despliegue de la abundancia de la producción. El “elegido” por la “gracia divina” es aquel que muestra un alto grado de rendimiento laboral y productivo, acompañado de una apariencia física “limpia”, de un lenguaje discreto y movimientos mesurados.

Esta construcción racional tiene su correlato empírico en la identidad nacional, en la medida en que las masas solo ocasionalmente adolecen de un vacío identitario, pues generalmente ellas se identifican ya sea con la nación, el Estado, un proyecto histórico, un emprendimiento práctico o cualquier otro referente. Las masas no son amorfas, por cualquier medio –sostiene Echeverría, retomando a Karl Kosik– se dotan de una identidad de “concreción falsa”, pero no por ello deja de ser una concreción que casi siempre se remite a un signo de carácter nacional.

La identidad nacional moderna –al decir de este crítico– cualquiera que esta sea, incluyendo la de los Estados con población no-blanca, o mestiza, o del trópico, demanda la “blanquitud” de sus miembros. ¿Cómo explicar que una nación moderna capitalista necesite de la “blancura”? Echeverría lo explica porque “arbitrariamente” el origen de la vida moderna se construyó sobre la base de sociedades con población de color blanco del noreste europeo. “Se trata de un hecho que hizo que la apariencia ‘blanca’ de esas poblaciones se asimilara a esa visibilidad indispensable de la ‘santidad’ capitalista del ser humano moderno, que se confundiera con ella”.⁵⁰

El trabajo, como síntoma de la santidad moderna y como una expresión de reafirmación de la nación, exigió que se le añadiera el atributo de la blancura racial y “cultural” de las masas trabajadoras; en otros términos, se vio la necesidad de reforzar la “blanquitud” ética con la presencia de una blancura de orden étnico, biológico y cultural, o volver a actualizarla por la demanda de una modernidad que consideró el color blanco como emblemático.

Entre los siglos XV al XVIII se fue consolidando la “blanquitud”, a tal punto que se convirtió en una necesidad, y pasó a ser un elemento codeterminante del hecho de ser moderno; sin desconocer que en la historia de Europa, la identidad moderna de la “blanquitud” se consolida sobre la apariencia física del fenotipo del sujeto noroccidental o sobre el trasfondo de una blancura racial y cultural. Es decir, el trabajo se manifiesta en esos “santos” de color blanco que, además, generan usos y costumbres blancas porque pertenecen a la “raza” blanca, formando un conjunto coherente de blancura que confluye en el color blanco de la razón, y excluye al ámbito de lo no moderno, premoderno, antimoderno o la calificación de “hombres de color” a todos aquellos sujetos individuales o colectivos que no estuvieren en el destino de la modernidad del capital.

50. *Ibid.*, p. 60.

En el proceso de constitución de la “blanquitud” hay un momento de tránsito del orden de lo casual o arbitrario al orden de lo necesario, y, en este paso, según Echeverría,

la condición de *blancura* para la identidad moderna pasó a convertirse en una condición de *blanquitud*, esto es, permitió que su orden *étnico* se subordinara al orden *identitario* que le impuso la modernidad capitalista cuando la incluyó como elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella. Es esta la razón de que, en principio, en la modernidad capitalista, los individuos de color puedan obtener la identidad moderna sin tener que “blanquearse” completamente, de que les baste con demostrar su *blanquitud*.⁵¹

A criterio de este filósofo, hay una relación de sobredeterminación, en el sentido de que la blancura étnico-racial sobredetermina a la “blanquitud” ética del capital; pero, en el momento en que esta se produce, se relativiza para dar paso a una visibilización de la “blanquitud”: “Podemos llamar *blanquitud* a la visibilidad de la identidad ética capitalista, en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación”.⁵²

A nuestro entender, sobredeterminación y relativización son momentos que muestran su necesidad y su complicidad; puede ocurrir que en ciertas circunstancias se sobreentiendan mutuamente o que haya una situación extrema de la una sobre la otra, como ocurrió en el caso del nazismo, en donde la blanquitud ética exigió la presencia de una blancura de orden étnico, biológico y cultural que no tuvo límite y justificó el genocidio de la población judía. En el caso de la conquista española, el exterminio a los indios se dio desde una supuesta superioridad racial que condujo a la imposición de una supuesta superioridad religiosa, cultural y científica.

Advertimos que en la propuesta de Bolívar Echeverría hay una articulación entre modernidad, Estado capitalista y raza que explica el factor de “desarrollo” de la modernidad capitalista, en la medida en que esta necesita de la organización de la “blanquitud” ética del capital, sin desconocer que su horizonte es la blancura étnica. Esta lógica sobredeterminada y sobredeterminante de la “blanquitud” hace que la modernidad capitalista construya un juego de apariencias para asomar como si fuera más tolerante frente a los “sujetos de color”; juego que depende de cómo el Estado capitalista requiera organizar las identidades. Quizá esta lógica explique, por ejemplo, el caso de Condoleezza Rice, que ha sido aceptada por su “blanquitud”, y tolerada por su negritud, o el caso de Mae Montaña, en Ecuador, que participa de la “blanquitud” capitalista en medio de la visibilización de su color. En el caso de

51. *Ibíd.*, p. 61.

52. *Ibíd.*, p. 62.

los obreros blancos, si bien es cierto, tienen su capital simbólico de color blanco, sin embargo, no han conquistado plenamente la “blanquitud” capitalista.

La modernidad capitalista forja un racismo identitario cuyo núcleo es una “blanquitud” civilizatoria dispuesta a tolerar el color, ciertos rasgos y formas de comportamientos de la “gente de color”; pero por más abierto y tolerante que sea, sigue siendo un racismo que puede recrudecer violentamente el racismo étnico, como ha sucedido en ciertos momentos de la historia.⁵³ Sin embargo, según la tesis de este crítico, lo que caracteriza al “racismo identitario-civilizatorio” es una intolerancia mucho más sofisticada que la del racismo étnico, porque centra su atención en síntomas más sutiles que el color de la piel, como es la encarnación e interiorización del *ethos* capitalista en la subjetividad de todos los individuos.

Su intolerancia ataca tanto a gente de piel blanca como de piel oscura y, para devenir tolerante, exige la incorporación de un *habitus* o *ethos* capitalista que pudiera ser captable a partir de cualquier señal corporal o “espiritual”. Por ejemplo, el caso de los negros, los latinos, los orientales, tienen que pasar la prueba de “buen comportamiento capitalista” (o forma de vida americana) para acceder a la “blanquitud” moderno-capitalista; pero esto no implica que el racismo étnico haya desaparecido. La occidentalización y americanización de la forma de vida es un requisito que no necesariamente “limpia” el color de la piel.

La propuesta de Echeverría articula modernidad, capital y raza, y, en el caso de la formación latinoamericana —como el mismo autor sostiene—, la modernidad superó su ambigüedad y se definió como capitalista por la presencia de América en Europa. El carácter capitalista de la modernidad europea no estaba dado antes del “descubrimiento” y de la conquista de América, pues es en este momento cuando Europa se jugó la posibilidad de decidir su “destino” histórico por una vía no capitalista de construir la modernidad, y podía orientarse por un orden diferente. Sin embargo, el “descubrimiento”, la conquista y colonización, bajo el supuesto de una superioridad racial, religiosa, cultural y científica, y la necesidad de modernidad y modernización del capital, ocasionaron en el siglo XVI un exterminio de poblaciones indígenas, a quienes se les arrebató su religión, su cultura y sus formas de conocimientos, fundamento sobre el cual se levantó sistemáticamente la construcción de diferentes modalidades de modernizaciones de carácter capitalista.

53. No hay que olvidar que el racismo étnico, como lo advierten los teóricos de la Modernidad/colonialidad, funciona como un factor de racialización y, por lo tanto, de jerarquización social. En el caso del Ecuador, mencionamos de pasada una imagen de la Colonia muy provocadora, de Leopoldo Benites Vinueza, sobre la marginalidad mestiza: “Las líneas divisorias se trazaron por el color de la piel, en gran parte, pues además de las clases nobles, existían estratos solamente basados en la pigmentación. En una sociedad abundantemente mestizada, la diferenciación era, necesariamente, confusa, pues hasta el decir popular caracterizó acremente las supuestas distinciones con la frase caústica: ‘Quien no tiene de inga tiene de mandinga’ (Quien no tiene de indio tiene de negro)”. Leopoldo Benites Vinueza, *Ecuador: drama y paradoja*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2003, p. 134.

En el análisis realizado por el filósofo ecuatoriano, se considera que existe un racismo que se ha “normalizado” en la modernidad capitalista, y es el “racismo de la blanquitud”, porque la economía capitalista requiere de un tipo de ser humano dispuesto a someterse a la lógica del capital, en la que la humanidad de la vida cotidiana (disposiciones corporales y emocionales) esté subordinada a la necesidad de un autosacrificio que será “recompensado” por la ética de la “blanquitud”. Mientras continúe este tipo de humanidad encarnada en el capital, el racismo seguirá siendo un mecanismo sistemático de segregación de la vida en un horizonte de “civilización”, que no por ello dejará de prescindir de la blancura étnico-racial.

La “blanquitud” ética y la blancura étnica del capital en interacción mutua han mostrado que la “razón” no es ajena al color, pues su configuración al interior de la constitución del capital forja un racismo identitario encaminado a asociarse con el color; por ello hablamos del “color” de la razón. Este aspecto lo analizaremos en los próximos capítulos, a partir de las propuestas de dos intelectuales como Aimé Césaire y Frantz Fanon, quienes –a nuestro criterio– articulan una relación entre capital, clase y raza desde una posición política, que apela a la destrucción del humanismo burgués y a la construcción de una nueva racionalidad, forjadora de un nuevo humanismo.

SEGUNDA PARTE

3. Aimé Césaire y la constitución de los sujetos modernos de la colonización

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente.

Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, 2006.

Aimé Césaire nace el 26 de junio de 1913 en Basse-Terre (Martinica) y muere el 17 de abril de 2008 en Fort-de-France. Es uno de los intelectuales negros que, desde diferentes posiciones, luchó contra la alienación cultural impuesta por el colonialismo francés. Junto a otros estudiantes de las Antillas, de la Guayana francesa y de África fundaron el periódico titulado *El estudiante negro*, en cuyas páginas Césaire, por primera vez, elabora el concepto de “negritud” como una respuesta a la dominación colonial y como una forma de rescatar la cultura africana, desprestigiada por el racismo surgido de la opresión colonial.

Junto a su labor como intelectual de la cultura, está la labor del político, militante crítico del Partido Comunista Francés, alcalde de Fort-de-France y diputado a la Asamblea Nacional por Martinica, entre otras actividades. En 1956 se retira del Partido Comunista y funda el Partido Progresista Martiniqués (PPM). La vida de Aimé Césaire es una constante lucha por la liberación de los pueblos negros y por mejorar sus condiciones de vida; su producción intelectual y política ha ejercido influencia en otros grandes pensadores como Frantz Fanon y Edouard Glissant, y en pensadores africanos y afroamericanos.

Nos interesa estudiar su obra porque expresa un momento histórico de enlace entre cultura, clase, raza y colonialismo, el mismo que nos permite vislumbrar dos aspectos: en primer lugar, el momento negativo de la dialéctica histórica, en el sentido de que la occidentalización es un momento descivilizatorio que se diferencia del momento de “superación” dialéctica efectuado por la razón histórica del proletariado, a la manera como lo concibe Leopoldo Zea, aunque ambos coincidan en la necesidad de la revolución; y, además, porque el proceso descivilizatorio para Césaire no genera la alternativa mestizaje o *apartheid*, como sostiene Bolívar Echeverría, sino la exclusión y segregación en todos los órdenes de la vida de los negros.

Y, en segundo lugar, nos interesa rescatar el proceso de modernidad de las ciencias sociales como un proceso relacionado íntimamente con el colonialismo; así como la articulación entre raza y clase, como nudo político de la teoría del colonialismo.

LOS MOMENTOS DE LA DIALÉCTICA DEL COLONIALISMO EN AIMÉ CÉSAIRE

Pese a que Europa ha sido citada ante el tribunal de la razón, de la justicia y de la conciencia internacional, no ha acudido a enfrentar el juicio de la historia, a saldar cuentas por la cantidad de muertes y formas de explotación que ha realizado a través del tiempo. Por ello, Aimé Césaire dice que *Europa es indefendible* moral y espiritualmente. Su historia ha sido construida sobre la base de mentiras y engaños; los esclavizados y explotados saben muy bien que sus “amos provisionales” les mienten.

Una civilización que es inconsciente de su propia historia es una civilización que no tiene reparos en dejar de lado problemas que surgen de su entraña y causan daño a los otros. El del proletariado y el colonial son problemas que el régimen burgués ya no puede ocultar, aunque paradójicamente intenta hacerlo acudiendo a la mentira y, en lo principal, a la analogía entre colonización y civilización, como si esta fuera la obra de la buena voluntad de aquellos que la ejercitan. El colonialismo no es, pues, la tarea filantrópica de unos cuantos que quieren el bien de los otros. Es el acto expresado en el apetito de poder y en el ejercicio de la fuerza:

esta no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de *Dios*, ni extensión del *Derecho*; admitir de una vez por todas, sin voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonización el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, del tendero a lo grande y el del armador, el del buscador de oro y del comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la maléfica sombra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada, endógenamente, a extender la competencia de sus economías antagónicas a escala mundial.¹

Colonizar es hacer uso del poder, sin importar si son aventureros o no, buscadores de oro o evangelizadores quienes realizan la acción. Este acto –según Césaire– está cubierto y encubierto, históricamente, por el manto de un orden superior: el cristianismo, posicionado como el orden jerárquicamente más elevado de la civilización occidental. A la vez, la colonización “homologa” paganismo y salvajismo,

1. Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud, por Immanuel Wallerstein, Madrid, Akal, 2006, p. 14.

para concluir que ella es inherente a las razas inferiores. Consecuentemente, colonizar es racializar, cristianizar al supuestamente pagano, romper el orden construido por sus víctimas, como sucedió con los indios, negros, amarillos, zambos, mulatos, pardos, e incluso con los mismos “mestizos” venidos a menos.

La fuerza y el poder de colonizar están legitimados por una civilización que en un momento de su historia se puso como imperativo expandir su economía al resto del mundo, como si fuera una demanda moral inherente al sistema que lo produjo. Esta supuesta demanda endógena de orden pragmático se construye como el complemento moral del orden superior.

Generalmente, se ha considerado que el contacto entre civilizaciones es un hecho positivo y real. Europa es la expresión de este tipo de contactos y, en palabras del autor, ella ha “sido el lugar geométrico de todas las ideas”, el encuentro de muchas filosofías y sentimientos, plasmados como energía positiva. Pero Césaire se pregunta: ¿qué ha sucedido con la colonización europea sobre otros pueblos? La respuesta es contundente: “la distancia de la *colonización* a la *civilización* es infinita, que de todas las expediciones coloniales acumuladas, de todos los estatutos coloniales elaborados, de todas las circulares ministeriales expedidas, no se podría rescatar un solo valor humano”.² La colonización no implica de ninguna manera civilización. Quizá haya más bien que plantear que entre estos dos fenómenos no se da una correspondencia, en el sentido de que colonizar históricamente ha sido descivilizar.

La premisa de la que parte Aimé Césaire es la siguiente:

la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* [...] para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral; y habría que mostrar después que cada vez que en Vietnam se corta una cabeza y se revienta un ojo, y en Francia se acepta, que cada vez que se viola a una niña, y en Francia se acepta, que cada vez que se tortura a un malgache, y en Francia se acepta, habría que mostrar, digo, que cuando todo eso sucede, se está verificando una experiencia de la civilización que pesa por su peso muerto, se está produciendo una *regresión universal*, se está instalando [...] el progreso lento pero seguro del *ensalvajamiento* del continente.³

Plantear la colonización como descivilización del colonizador es adoptar un punto de partida opuesto a la dialéctica de la superación progresiva hacia la trascendencia (deificada o laica), para exponer una dialéctica de la regresión, centrada en la negación de la humanidad del colonizador, cuyo momento crucial es su propia negación, entendiéndola como sinónimo de ensalvajamiento y bestialización. Se produce un proceso de negación de lo humano y de afirmación de la bestia, cuyo

2. *Ibíd.*

3. *Ibíd.*, p. 15.

resultado es una forma de regresión universal o anulación de la genericidad de la condición humana, proveniente del ejercicio del poder y de la fuerza. Negándose a sí mismo, niega al otro y destruye las condiciones históricas de su ser. Se opera un doble proceso de negación, de sí mismo y del otro.

En este proceso no hay el momento de “superación” (*Aufheben*) en el que el colonizado interioriza un momento trascendental (racional), como expresión del movimiento ascendente de la historia. No hay la sublación en aras de la “superación” sino, como ya lo anotamos, una negación de la condición humana del colonizado que contradice el movimiento cualitativamente ascendente del progreso europeo y, paradójicamente, recrea la condición de humillación del colonizado, que genera una dinámica diferente, pero relacionada con la del colonizador.

Descivilizar es situarse en una dialéctica negativa que, visibiliza el rompimiento de la “identidad” tanto del colonizado como del colonizador. Rompe con la apariencia de totalidad en tanto manifiesta la diferencia, o a su “otro” como la no adecuación a su lógica de movimiento, y como el índice de lo falso; por esta razón, en la concepción idealista de la totalidad, la diferencia queda en una posición negativa frente a la realidad.⁴ De ahí que sugiere una dialéctica de la diferencia, entendida como conciencia de esa diferencia.

Para Césaire la sublación del otro colonizado no es un momento lógicamente necesario para la superación hacia el progreso de la razón eurocéntrica. Tampoco se detiene en un retorno a un pasado “anteuropeo”, ni se identifica con una posición “antieuropea”, como muchos de sus críticos han afirmado. Lo que este autor expresa es:

La verdad es que yo he dicho algo totalmente distinto: saber que el gran drama histórico de África ha sido menos su contacto demasiado tardío con el resto del mundo que la forma en que este se ha producido; que en el momento en que Europa cayó entre las manos de los financieros y de los capitanes de la industria más desprovistos de escrúpulo, Europa se “propagó”; que nuestro infortunio ha querido que haya sido esta Europa la que hayamos encontrado en nuestro camino y que Europa es responsable frente a la comunidad humana de la más alta tasa de cadáveres de la historia.⁵

Lo que Césaire insinúa es que en el momento de superación o dialéctica de europeización de los pueblos colonizados, no necesariamente debía seguir la violencia

4. Esta idea relacionamos con Theodor Adorno, quien la desarrolla en el sentido de que la diferencia es todo aquello que no se adecua a la lógica de la totalidad conceptual, razón por la que es calificada como su contradicción: “Pero puesto que esa totalidad se construye según la lógica, cuyo núcleo es el *non datur tertium*, todo lo que no se acomode a ella, todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio”. Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 13. Por esto, Adorno dice: “lo que hay de doloroso en la dialéctica es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza de ese mundo”. *Ibid.*, p. 14.

5. A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 21.

capitalista ejercida por Europa, porque, contradictoriamente, ha sido esta misma la que ha frenado este proceso: “que este movimiento de europeización *estaba en marcha*; que este ha sido incluso frenado; que, en todo caso, ha sido falseado por el dominio de Europa”.⁶

La dialéctica propuesta por Césaire surge del proceso histórico llevado a cabo por la colonización; no hay otro referente que no sea este. Por esta razón, está lejos de ser una forma de civilización. Mientras el punto de vista europeo asimila civilización con colonización y progreso, Césaire lo hace con la barbarie: “Colonización cabeza de puente de la barbarie en una civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple negación de la civilización”.⁷

El proceso de europeización se sostiene en una cadena de negaciones de negaciones, en el sentido de que el colonizado cuando es valorado como fuerza productiva, teniendo en su ser la capacidad de producción, produce para otro; pudiendo desarrollarse no lo hace, porque lo que hace lo hace para otro. Césaire, asimila civilización, colonización y cosificación. Por esta razón, apela a un pasado o condición “anteuropea”: valora las formas de existencia social ancestrales, no para quedarse instalado en el pasado, sino para demostrar que la historia puede evidenciar un camino histórico no solo antecapitalista, sino también anticapitalista.

Es más, para el pensador martiniqués, la civilización occidental ha sido construida según los parámetros de la burguesía. De ahí la asociación que hace entre colonización y cosificación, y, fundamentalmente, la relación que establece entre proletarización y colonización como los dos problemas cruciales que la cultura europea ha logrado encarnarlas bajo la forma de un acomodo moderno: “la Europa colonizadora ha injertado el abuso moderno en la antigua injusticia: el odioso racismo en la vieja desigualdad”.⁸ Dos tiempos históricos diferentes, pero no antagonicos en el momento de la simbiosis histórica.⁹

Quizá uno de los puntos más importantes del *Discurso sobre el colonialismo* sea mostrar cómo se anudan el problema del proletariado y el problema colonial en un momento y en un espacio histórico determinado, y cómo se esfuman y se escinden en la concepción del humanismo burgués. De ahí la denuncia que hace Césaire, calificándolo como un pseudohumanismo, cuya visión sobre los derechos huma-

6. *Ibíd.*, p. 22.

7. *Ibíd.*, p. 17.

8. *Ibíd.*, p. 22.

9. Samir Amín, considera indispensable situar la propuesta de Césaire en los problemas de su tiempo, que fueron los de la lucha antimperialista y anticolonialista generada después de la Segunda Guerra Mundial, y la crítica a las fuentes del euroccidentalismo. Dos asuntos que deberían ser discutidos desde las condiciones actuales del capital. Utiliza el término euroccidentalismo porque involucra tanto a Europa como a los Estados Unidos, dos polos identificados como Occidente, Samir Amín, “De la crítica del racialismo a la crítica del euroccidentalismo culturalista”, en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud, por Immanuel Wallerstein, p. 96.

nos ha sido parcial, incompleta, sórdidamente racista. Basta mencionar –sostiene el autor– el humanismo formal, vacío y condenable expresado en las posiciones de Hitler.

A nuestro entender, Césaire establece una relación entre estos dos problemas en el sentido de que la explotación capitalista burguesa es explotación colonial, puesto que el capital es una fuerza que se expande bajo la forma de colonización. Es claro, entonces, plantear que la burguesía ha creado dos problemas: el del proletariado y el colonial. Sin embargo, en ciertos momentos de su discurso se prioriza el análisis de uno de los dos, lo que ha generado varias lecturas que se han convertido en importantes directrices en el desarrollo del pensamiento crítico en las Américas.

Lo importante y la fuerza del análisis del crítico martiniqués es la ubicación histórica de la situación social de los negros, articulada en el proceso de proletarianización y colonización, como dos momentos en donde clase y raza aúnan esfuerzos para mantener y reproducir las condiciones de explotación y segregación racial; de ahí que es difícil escindirlos como si fueran una dualidad, independientes uno del otro o una derivación de uno de ellos, aunque, en ciertos momentos históricos, Césaire prioriza a uno de los dos, pero nos los convierte en derivativos.

Nuestro interés ha sido mostrar esta unidad histórica, que se distancia de la realizada por Leopoldo Zea, para quien el colonialismo forma parte de la filosofía americana, bajo la forma de una dialéctica del colonialismo; mientras que para Bolívar Echeverría es un elemento que se deriva de la capacidad de reproducción del capital.

La interpretación realizada por el proyecto Modernidad/colonialidad prioriza el problema de la colonialidad, en tanto esta no es un elemento derivado, sino constitutivo de la modernidad. Así, por ejemplo, Walter Mignolo, reconociendo en el análisis de Césaire la primacía del proletariado, considera, sin embargo, que el problema colonial es de suma importancia porque allí está la génesis del giro epistémico decolonial, que sostiene que el colonialismo es una forma de existencia que precede al problema del proletariado y, sobre todo, lo concibe como su condición de posibilidad:

El eurocentrismo [...] es tan fuerte y perverso que Césaire “naturalmente” menciona el problema del proletariado antes que el problema del colonialismo. En cambio, si contamos otras historias en las cuales el centro no sea Europa y la Revolución industrial, una historia que no tenga por objeto sino las colonias desde el siglo XVI hasta hoy (colonias europeas, rusas, soviéticas, japonesas, estadounidenses), el problema del colonialismo no solo precede al problema del proletariado, sino que es su misma condición de posibilidad.¹⁰

10. Walter Mignolo, “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento”, en A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 103.

Para Mignolo, el hecho de mencionar primero el problema del proletariado obedece a que la propuesta está atravesada por el eurocentrismo, porque vio el colonialismo desde Europa como centro y a la Revolución industrial como su instancia estructuradora. Efectivamente, esto es así, pero la dimensión histórica de la propuesta cesariana está en el hecho de que no perdió de vista el carácter colonial-racial de los pueblos colonizados, pues su lucha anticapitalista es anticolonialista, en el sentido de que unió el pasado-presente colonial al presente capitalista imperialista.

Para Césaire, el momento dialéctico no debe seguir la línea del progreso trazado por la civilización occidental. Recogiendo los pasos de las civilizaciones “paraeuropeas”, caracterizadas por prácticas comunitarias, democráticas, esperanzadoras, no sabe con certeza a qué momento de desarrollo hubieran llegado los países “atrasados” si no hubieran sido violentados por la colonización europea. Sin embargo, lo que sí anuncia es que su teoría sobre el colonialismo no es una utopía del regreso, no es un estacionamiento en el pasado, sino un retomar del camino antecapitalista, anticapitalista, antimperialista y, por cierto, anticolonialista:

No queremos hacer revivir una sociedad muerta [...]. Tampoco queremos prolongar la sociedad colonial actual, la más malvada que jamás se haya podrido bajo el sol. Precisamos crear una sociedad nueva, con la ayuda de todos los hermanos esclavos, enriquecida por toda la potencia productiva moderna, cálida por toda la fraternidad antigua.¹¹

Para otro estudioso de la obra del pensador y político martiniqués, como Samir Amin, Césaire no es un antillano entre otros, porque el carácter de su lucha encierra aspectos muy peculiares e importantes, como la lucha contra los prejuicios eurooccidentales presentes en el Partido Comunista Francés y en la lucha por la independencia de todas las colonias. Esto quiere decir que en ningún momento descuidó la lucha contra el prejuicio racial expresado en los mismos militantes de este Partido:

Las Antillas navegaban aparte, por las razones ya expuestas –la batalla por la asimilación–, pero se beneficiaban del gran prestigio, merecido, de sus brillantes intelectuales, frecuentemente poetas. Césaire tenía aquí un lugar aparte. No se consideraba como un antillano entre otros: militaba en el Partido Comunista Francés y centraba todos sus esfuerzos en hacer que el partido progresara y se liberase de prejuicios eurooccidentales de los que nunca logró desembarazarse del todo. Césaire militaba también activamente por la independencia de todas las colonias. Es en este doble cuadro en donde siempre lo encontramos, en los debates aquí dibujados, junto a nosotros.¹²

11. Aimé Césaire, *ibíd.*, p. 25.

12. Samir Amin, “De la crítica del racialismo a la crítica del eurooccidentalismo culturalista”, en *ibíd.*, p. 104.

En el horizonte de lucha de este intelectual negro, indudablemente, estuvo la independencia de las colonias, sin descuidar el elemento racial, frecuentemente “olvidado” incluso por sujetos de posiciones de izquierda. Para él el prejuicio de raza debió combatirse tanto como la explotación; sin una lucha antirracista que reivindicase el respeto al color no habría una real y efectiva independencia de las colonias. Esta percepción, expresada en su lucha antimperialista y anticolonialista, se ha constituido en una matriz importante del pensamiento crítico en las Américas.

MODERNIDAD DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y CONSTRUCCIÓN DEL COLONIALISMO

Césaire, en el *Discurso sobre el colonialismo*, a más de reflexionar sobre qué es el colonialismo, analiza cómo las ciencias contribuyeron a la construcción y sistematización del “ideario” sobre el negro. Disciplinas como la geografía, la psicología, la antropología, las ciencias políticas o la sociología, recurriendo a un correlato “positivo” de la ciencia y del conocimiento, han organizado categorías y conceptos encaminados a una supuesta fundamentación científica de la inferioridad del negro.

Desde otro ángulo, la teología amparada en el estatus de superioridad del orden celestial frente al terrenal ha manifestado su carácter colonialista, sustentado no precisamente en parámetros de tendencia positivista, sino apelando a los fundamentos de una racionalidad deificada, pero no por ello impedida de acercarse a las “virtuosas” seducciones del poder que la ciudad terrenal le ofrece.

La modernidad de aquellas ciencias radica en que están posicionadas alrededor de los ideales de progreso, de la búsqueda de leyes generales, de la racionalización del mundo y del cambio social. Estos ideales no impidieron que las ciencias se relacionaran con realidades no paradigmáticas; al contrario, el contacto con situaciones no eurocéntricas, como la existencia de grupos pequeños que no tenían un registro o archivo escritos, ni un sistema religioso que copara grandes extensiones geográficas, ni una tecnología fuerte, y, por lo tanto, grupos militarmente débiles, evidenció la contradicción entre universalismo y particularismo, cuya resolución fue la de un marcado parroquialismo sustentado en la exclusión de culturas diferentes y en su propio reconocimiento del logocentrismo como forma de universalidad.

Esta situación nos lleva a considerar la relación entre el carácter epistemológico y político de las ciencias y, también, el nexo entre epistemología y raza. Desde una perspectiva crítica, estas relaciones no buscan las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento, sino las implicaciones de una “geopolítica del conocimiento” localizada en un tiempo y espacio determinados. Se trata, entonces, de una práctica cognoscitiva que expresa una distancia frente a los universales abstractos de la metafísica occidental porque temporaliza y territorializa el conocimiento.

Desde esta posición, el deseo de universalidad ha sido criticado porque el desarrollo histórico de las ciencias sociales no ha cumplido con sus expectativas. Muchos críticos han denunciado su fracaso: “Las críticas más extremas han insinuado que la universalidad es un objetivo inalcanzable, pero la mayoría de los científicos sociales todavía creen que es un objetivo plausible y digno de perseguir a pesar de que hasta ahora las ciencias sociales han sido parroquiales en un grado inaceptable”.¹³ Representar el universalismo es un desafío que está atravesado tanto por su carácter epistemológico como político.

Si bien es cierto que tiempo y espacio podrían ser concebidos como intuiciones “puras”, producto de la actividad cognoscitiva de la conciencia, y por tal motivo construcciones universales y necesarias; no está fuera de una geopolítica del conocimiento, que desde la perspectiva logocéntrica inferiorizó el ritmo temporal de los “diferentes” y cosificó la tierra en aras del progreso de la modernidad. Esta operación se realizó a través del instrumento de la colonización. En términos de autores como Aníbal Quijano y Walter Mignolo, entre otros, se le denomina “colonialidad del poder”, cuya operación epistemológica se da en un doble sentido:

La primera fue la colonización del tiempo y, por ende, la invención de la Edad Media y de la Antigüedad como “anteriores” del renacimiento y de una historia lineal que era, a la vez universal. Su origen estaba en el oriente del Mediterráneo. El origen religioso en Jerusalén. Y el filosófico en Atenas. La segunda fue la colonización del espacio. Y de esa colonización surgieron las tres AAAs [sic.] en referencia a la centralidad de la E. La doble colonización del tiempo y del espacio crearon las condiciones para la emergencia de Europa como punto de referencia planetario. Y esta operación fue, fundamentalmente, epistémica.¹⁴

Desde Europa, la modernidad se proyectó como el ámbito de la universalidad al que todo particular debía adscribirse; pero la visión de la colonialidad del poder nos permite acceder al análisis de lo oculto y subterráneo, a explicitar aquello que la modernidad de la razón ha ocultado. En este contexto, el horizonte crítico de la colonialidad del poder se perfila como una geopolítica del conocimiento para la resemantización de la modernidad.

Aimé Césaire, en su *Discurso sobre el colonialismo*, ya desarrolló el carácter sesgado de algunas ciencias sociales, en el sentido de que su visión y análisis de la realidad está atravesada por políticas relacionadas con el poder. Por ejemplo, en el caso de la geografía, este autor denuncia la aparente inmovilidad del espacio, atada a una concepción pasiva del mismo, para dar paso a otra que posibilitó el desarrollo

13. Inmanuel Wallerstein, coord., *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales*, México D. F., Siglo XXI, 1999, p. 55.

14. Walter Mignolo, compilación e introducción, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 25.

de cambios sociales, identificada con una ciencia moderna y secular que imagina, recrea, construye y asocia una visión del espacio geográfico con el color de sus habitantes y con el tiempo de la razón de sus nativos.

La creación de categorías, en este caso de la geografía, respondió al “espíritu” de la época, vinculado a lo que Martin Heidegger llamó la época de la imagen del mundo, en donde el sujeto moderno imagina y se “re-presenta” el mundo a su imagen. Esta “re-presentación” no es subjetivamente neutra, sino una expresión aparejada con el poder. En este contexto, cabe mencionar la expresión de Césaire al momento de su crítica a la civilización europea: “¡Civilizados hasta el tuétano! La idea del *negro* bárbaro es una invención europea”.¹⁵

Césaire critica y denuncia la inferiorización de las sociedades tropicales expuesta por De Gourou en su libro *Los países tropicales*, en donde sostiene la tesis de que jamás ha existido una gran civilización tropical, porque la civilización no es atributo de estos; el germen –si es que hubiere– de la civilización llega solo desde un lugar extratropical. Al decir del crítico martiniqués, “sobre los países tropicales pesa, a falta de la maldición biológica de los racistas, por lo menos y por las mismas consecuencias, una no menos eficaz maldición geográfica”.¹⁶ La re-representación sobre el negro se da naturalizando e inferiorizando sus condiciones históricas, sociales y culturales; el color, la “racionalidad” y la geografía son los justificativos para efectuar esta práctica.

Además, critica la falacia expuesta por De Gourou: “Los países calientes típicos se encuentran ante el siguiente dilema: estancamiento económico y salvaguardia de los nativos o desarrollo económico provisional y regresión de los nativos”.¹⁷ Se trata de un argumento que viene desde un capitalismo colonialista que busca sus propios beneficios e intereses, usando para ello las nociones de objetividad y científicidad como atributos neutros de la ciencia. En términos de Castro Gómez, se trata de la “*hybris* del punto cero” o lugar inobservado de observación: “El objeto puede cambiar según su ubicación en el tiempo y en el espacio, pero la observación, en tanto que científica, se concentra en los principios universales que explican ese cambio”.¹⁸

De hecho, la ecuación entre geografía física, clima, razón y moral ha sido una constante en la historia del pensamiento occidental. Respecto a la geografía física, ya Kant la vio como la disciplina que se encarga de clasificar y agrupar a los seres humanos de acuerdo al color de la piel. Es decir, el estatus de científicidad del análisis de los grupos sociales –en Kant grupos raciales–, según el filósofo nigeriano

15. A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 26.

16. *Ibid.*, p. 27.

17. Pierre De Gourou, citado por A. Césaire, *ibid.*, p. 29.

18. Santiago Castro Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005b, p. 39.

Emmanuel Chukwudi Eze, está dado por el aspecto externo, en este caso, el clima y el color de la piel. Kant expresa así esta ecuación:

Género original: blanco moreno.

Primera raza: muy rubio (Europa del Norte), de frío húmedo.

Segunda raza: rojo cobrizo (América), de frío seco.

Tercera raza: negra (Senegambia), de calor seco.

Cuarta raza: amarillo olivo (India), de calor seco.¹⁹

Consustancial a esta jerarquización están la filosofía y la moral, en el sentido de que el hombre de color blanco, y por lo tanto el europeo, es el portador de la razón y del *logos*, del hábito de las “buenas” costumbres y valores, fundamentados en un *a priori* de carácter trascendental. El horizonte de la razón y la moral está ubicado y responde a la naturaleza immanente de la conciencia, y el aspecto físico, al orden natural externo de los sujetos; ambos aspectos están encaminados a justificar “por naturaleza” la superioridad del color blanco de la razón, que en el caso kantiano se articula en una epistemología trascendentalista que justifica la cientificidad de su argumento.

Según Chukwudi Eze, la clasificación racial o de color en Kant se basa en la superioridad del talento y la razón. A su vez, el color de la piel codifica la capacidad humana “natural” para pensar y razonar. El pensar por naturaleza garantiza al blanco su superioridad; a su vez, el color evidencia superioridad:

El “talento” es aquel que, por “naturaleza”, garantiza para los “blancos”, de acuerdo al orden racional y moral de las razas de Kant, la posición más alta por encima de toda criatura, seguida de los “amarillos”, los “negros” y luego los “rojos”. El color de la piel para Kant es evidencia de superioridad, inferioridad, o carencia de “don”, de “talento”, o la capacidad de producir razón y perfección moral nacional por medio de la educación.²⁰

Tanto Césaire como Chukwudi Eze contestan a esta visión trascendentalista del conocimiento desde la historia de la existencia de los oprimidos por el capitalismo colonialista, y organizan una epistemología de carácter ideográfico para mostrarnos cómo las ciencias (antropología, geografía, historia, filosofía, entre otras) no son el producto de un *a priori* trascendental o intuiciones puras, sino de una práctica cognoscitiva ubicada en coordenadas espacio-temporales concretas y, como tal, atravesadas por condiciones históricas.

19. Immanuel Kant, “Acerca de las variedades de las diferentes razas del hombre”, citado por E. Chukwudi Eze, “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en Walter Mignolo, comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, p. 228.

20. *Ibíd.*, p. 231.

En este contexto, la crítica de Césaire a la formación moderna de las ciencias sociales, se constituye en el punto de partida de lo que actualmente se conoce como geopolítica del conocimiento, desarrollada por los teóricos del giro epistémico decolonial, que asocia el conocimiento con el lugar, el color y el tiempo del sujeto que lo enuncia; con lo que se muestra el carácter nada abstracto del conocimiento, sino todo lo contrario: una geopolítica, biopolítica y corpo-política del conocimiento que enfatiza la relación entre epistemología y raza.

Una epistemología ideográfica permite analizar estas relaciones; por ejemplo, en el caso de la filosofía bantú, Césaire muestra la manera violenta de incursionar en ella, destruyéndola. En este sentido, disciplinas como la ontología, la psicología y la teología elaboraron la superioridad de la racionalidad del blanco a partir de construir el alma del bantú como si fuera un aspecto puramente espiritual (supuestamente, desinteresado respecto de sus condiciones materiales de existencia), generoso (porque concibe a los blancos como seres muy elevados), psicológicamente dependiente (en tanto le es inherente un complejo de dependencia) y teológicamente adscrito a la bondad del dios bantú (porque lo mira como el garante de sus intereses).

Efectivamente, la filosofía bantú –al decir de Césaire– está fundada en jerarquías que responden a un orden de las fuerzas vitales, y el mismo orden del mundo está definido por Dios. Lo que critica es el uso político de la deidad, en el sentido de que el colonizador crea un Dios bantú que acoge todas las demandas del colonizador: “el dios bantú será garante del orden colonialista belga y será sacrílego todo bantú que ose ponerle la mano encima”.²¹ El orden ontológico del bantú ha sido doblemente suplantado: por el blanco, como ser superior a él, y por el Dios (del colonizador) como ser superior a todos.

Además, este orden ha sido destruido porque se ha quedado desconcertado respecto a su condición humana, a tal punto que para salir de esta situación de “vacío” ha tenido que reivindicar las condiciones del blanco y de Dios. No se explica cómo su Padre (Dios) se vuelve contra sus propios hijos. Paradójicamente, el bantú ha tenido que recuperar lo que siempre ha tenido.

Lo que ha provocado la destrucción del Dios bantú es la implantación de una revelación divina de carácter universal y, consecuentemente, la negación de la revelación divina en otras religiones no occidentales. Con esto, se ha clausurado la posibilidad de unidad o relación entre ontología y teología, porque lo relacionado con Dios se limitaría a una sola y única manifestación absoluta y universal; las otras, las de los pueblos no occidentalizados, las de los sectores oprimidos, quedan negadas.

Cuando Césaire analiza la concepción de alma realizada por Octave Mannoni, en su libro *Psicología de la colonización*, muestra que la psicología se funda en la colonización, en el sentido de que esta ciencia desarrolla la idea de que en el mundo existen algunos grupos humanos en los que se genera un complejo de dependencia

21. A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 30.

y de inferioridad por “naturaleza”; y, consiguientemente, advierte la relación entre psicología y política. Es decir, que estos grupos psicológicamente están hechos para vivir en la dependencia y la reclaman porque la necesitan. La mayoría de los pueblos colonizados pertenecen a este tipo de grupos humanos; el caso de los malgaches, por ejemplo, según Mannoni, nacieron para ser dependientes e inferiores: “El hecho de que un malgache *adulto* aislado en otro medio pueda volverse sensible a la inferioridad de tipo clásica prueba de manera casi irrefutable que desde su infancia, existía en él el germen de la inferioridad”.²²

El complejo de dependencia –según Mannoni– se sustenta en la asimilación de los pueblos colonizados a la psicología de un niño occidental, cuya infancia está caracterizada por el miedo *a* y por la ausencia de libertad y autonomía;²³ posteriormente, estas, en algún momento, aparecen no solo como deseo, sino como una concreción; y, cuando esto ocurre, el niño ha entrado en un proceso de occidentalización. Al respecto, Césaire retoma el texto de Mannoni para dejarlo hablar:

El destino del occidental se encuentra en la obligación de obedecer al mandamiento: *dejarás a tu padre y a tu madre*. Esta obligación es incomprensible para el malgache. Todo europeo, en un momento de su desarrollo, descubre en él el deseo [...] de romper con sus lazos de dependencia, de igualar a su padre. ¡El malgache, nunca! Él ignora la rivalidad con la autoridad paterna, la “protesta viril”, la inferioridad adleriana, pruebas por las cuales debe pasar el europeo y que son como formas civilizadas [...] de los ritos de iniciación a través de los cuales se logra la virilidad.²⁴

De acuerdo con este razonamiento, la vida del malgache es la vida prolongada de la infancia del niño occidental. Es lo que muchos críticos han calificado de infantilización (“los negros son niños grandes”) e inferiorización del negro, estado en el que no se dan los procesos señalados por Mannoni: “El malgache ni siquiera intenta imaginar semejante situación de abandono”.²⁵ En la fenomenología del negro descrita por este psicólogo se ve que hay un complejo de dependencia “connatural” a la “psique” del negro. Cuando en múltiples ocasiones el malgache se ha rebelado contra el colonizador, el psicólogo califica a este comportamiento de neurótico, frenético o locura imaginaria, negándose a entender que lo hace por una demanda de bienes reales. Estas demandas son vistas como expresiones de una “seguridad imaginaria”; de lo que se deduce que la explotación también es imaginaria.

22. O. Mannoni, *Psicología de la colonización*, citado por Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire, 1974, p. 80.

23. Aquí cabe mencionar a Foucault: “para que una conducta sea psiquiatrizable, bastará que sea portadora de una huella cualquiera de infantilismo”. Michel Foucault, *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 282.

24. O. Mannoni, citado por A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 31.

25. *Ibíd.*, p. 32.

Si estas son las condiciones del malgache, este autor concluye que el responsable de esta situación no es el blanco colonizador, sino el mismo negro, porque: “¡Qué diablos! ¡Tomaban a los blancos por dioses y esperaban de ellos todo lo que se espera de la divinidad”.²⁶ Si el malgache deifica al blanco, este se apropia de la situación para inferiorizarlo, para recrear una supuesta superioridad y justificar la colonización, aparejada de racismo.²⁷

La geografía, la psicología y la teología confluyen en la construcción de un imaginario sobre el negro a partir de la articulación entre la categoría de tropicalidad (De Gourou), el complejo de dependencia (Mannoni) y una teología “recreada” (Placide Frans Tempels, OFM). Estos tres autores son retomados por Césaire, porque desarrollan el argumento de una geografía –aparentemente– inocente, una psicología –supuestamente– desinteresada, y una teología abiertamente “misionera” y “salvadora”. Esta trilogía construyó la ideología justificadora de un orden inferior del negro.

A esa trilogía hay que añadir otra disciplina, la biología, en tanto las bases de un Estado-nación tienen filiación con elementos raciales. En este sentido, Césaire retoma el planteamiento de Yves Florenne, para quien es la sangre la que hace a Francia y las raíces biológicas son las bases de la nación. El racismo francés muestra la vaciedad del humanismo de sangre, receptáculo de una mismidad que se auto-proclama como superior y universal.

En este mismo ámbito, retoma el argumento de Roger Caillois, quien acusa a la etnografía occidental de traidora: “La gran traición de la etnografía occidental [es] que, después de algún tiempo, con un deplorable deterioro del sentido de sus responsabilidades, se las ingenia para poner en duda la superioridad omnilateral de la civilización occidental sobre las civilizaciones exóticas”.²⁸ El afán de Caillois está en demostrar que la ciencia es un descubrimiento de Occidente, que el pensar es un atributo de Occidente y que en el límite del pensamiento occidental se inicia el oscuro y prelógico pensamiento primitivo, prototipo de un pensamiento falso, razón por la que “solo hay etnografía blanca”, consecuentemente, portadora de una razón blanca generadora de una historia del mismo color.

Césaire apela al entendimiento de que la diferencia no es sinónimo de inferioridad. Sin embargo, la posición de Occidente ha reiterado todo lo contrario: ha convertido la diferencia en inferioridad, la ha catalogado como un detalle insignificante en el contexto de lo universal, arrasando, de esta manera, sus descubrimientos por considerarlos que no forman parte de un todo lógico orgánico; por ello –según esta

26. *Ibid.*

27. Tanto la situación del negro como la del indio resultan ser condenables, y, por ello, justificables de la violencia colonizadora para “salvar” la “humanidad” del negro y del indio. El mito sacrificial de la colonización analizado por Dussel coincide con el mito de infantilización e inferioridad construido sobre el negro.

28. A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 36.

visión—, no pasan de ser un detalle nada importante.²⁹ Ahora bien, cuando Occidente habla de universalidad y de ciencia universal, ¿a qué universalismo y a qué ciencia se está refiriendo, cuando hay exclusión de los otros por no ser iguales? La Comisión Gulbenkian dirá que en este universalismo hay una concepción parroquiana del quehacer científico.

La supuesta superioridad científica, moral y religiosa de Occidente no es científicamente pura; está marcada por el sesgo de clase: “Los moralistas no pueden remediarlo. Existe una ley de *deshumanización progresiva* en virtud de la cual en el orden del día de la burguesía solo hay de ahora en adelante; solo puede haber ahora, violencia, corrupción y barbarie”.³⁰ Samir Amin expresa esta ley como la causa principal para la opción a la que se halla enfrentada la humanidad: “La opción sigue allí: universalismo verdadero necesariamente socialista o barbarie capitalista eurocéntrica”.³¹ Edward Said, en *Orientalismo*, devela que el colonialismo tiene un interés cognitivo y epistemológico; de ahí la relación entre discurso colonial y ciencias humanas.

Está claro que para Césaire hay relación entre epistemología y política, pues el sujeto cognoscitivo está localizado en las estructuras de poder, y desde allí ejerce el poder conocer. No hay un sujeto escondido, borrado o neutralizado, como pretenden justificar ciertas filosofías. No hay una epistemología del “punto cero”, como califica Santiago Castro Gómez a las filosofías eurocéntricas, sino una “*hybris* del punto cero”, entendida como el “imaginario según el cual un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto”.³²

En otros términos, una perspectiva crítica de la epistemología evidencia la “relación estrecha entre el lugar de enunciación, esto es, la localización geopolítica y corpo-política del sujeto que habla en las coordenadas del poder global y su estrecha relación con la producción de conocimientos”.³³

Desde esta perspectiva, la epistemología se ubica en la diferencia colonial que apunta o tiene como objetivo la descolonización del conocimiento de las ciencias sociales y de la mirada eurocéntrica de la constitución del capitalismo: “Esta sería

29. Césaire rescata la invención de la geometría y la aritmética realizada por los egipcios, el origen de la química entre los árabes, el descubrimiento de la astronomía por los asirios, los inicios del racionalismo en el Islam, en un momento en que el pensamiento llamado occidental asomaba como prelógico, para mostrarnos la forma como estos aportes históricos han sido desdeñados por la historia de Occidente.

30. A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 36.

31. Samir Amin, *El eurocentrismo, crítica de una ideología*, México D. F., Siglo XXI, 1989, p. 142.

32. S. Castro Gómez, *Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, p. 18.

33. Ramón Grosfoguel, “Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial”, en A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 151.

una de las maneras de actualizar a Césaire, tomando el asunto de la geopolítica y la corpo-política del conocimiento como punto de partida para “corregir”, es decir, descolonizar la mirada eurocentrada del sistema-mundo capitalista. Esto implica, en primer lugar, tomar en serio el pensamiento crítico anticapitalista producido desde la periferia no europea”.³⁴

El carácter excluyente y racista de las ciencias en Europa contradice el afán universalista de las mismas, expresado en Descartes, por ejemplo. Césaire también apela a un universalismo, pero no a la manera cartesiana, sino a uno fundamentado en la descolonización y en el diálogo, más que en la función monológica y monotópica cartesiana. En este contexto, cabe considerar la importancia que tiene, para el conocimiento, el “don” o la capacidad de dar del colonizado, quien, despojado de sus atributos, aparentemente nada tiene que ofrecer al colonizador. Sin embargo, él posee un recurso para dar y es el reconocimiento de su situación; pero el colonizador se resiste a reconocer este “don” porque aceptarlo sería aceptar sus limitaciones y la humanidad del colonizado.

CLASE, COLONIALISMO Y ANTIMPERIALISMO

Según Césaire, dos son los valores inventados por la burguesía: la idea de humanismo y la de nación. La nación es el asidero moderno en donde no solo se levanta la estructura económica, social y política del mundo, sino que es el único sujeto colectivo capaz de ejercitar ciertos derechos políticos, como por ejemplo el de la autodeterminación de los pueblos. Sobre ella también se construyen los mitos colectivos, las percepciones colectivas, la identidad colectiva incluyente y excluyente. El arte y la cultura conllevan un carácter nacional; hasta se llega a hablar de que son el alma nacional... Al parecer, el sentido de pertenencia a la nación, en la modernidad, se ha convertido en una necesidad ontológica.

El humanismo, en cambio, valor inventado antaño por la burguesía, es la sentencia lanzada por Césaire, y quizá interpretada por él en el sentido de que este no tiene otro referente que el de la esencia del hombre y, por lo tanto, debe recurrir a una metafísica. Por ejemplo, al decir de Heidegger: “Todo humanismo se basa en una metafísica [...]. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica”.³⁵ Si bien el tema del humanismo para este filósofo está tratado a la luz del “olvido del ser”; sin embargo, nos interesa en tanto manifiesta que abordar la esencia del hombre es un problema de orden metafísico.

34. *Ibid.*, p. 150.

35. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 24.

De otra parte, lo asocia con la idea de libertad o como ejercicio de la libertad; por ello, es entendido como el “esfuerzo porque el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, en ese caso el humanismo variará en función del concepto que se tenga de ‘libertad’ y ‘naturaleza’ del hombre”.³⁶ Desde esta perspectiva, esencia, libertad y humanidad son absolutos necesarios a la condición del ser humano.

A partir del siglo XVIII, la razón, la nación, el progreso, se constituyen en los grandes mitos de la modernidad, articulados alrededor del humanismo y a la esencia del hombre como fundamento último de la historia y de la sociedad. Lo que hace Césaire es cuestionar a estas dos categorías, nación y humanismo, como fundamentos de la percepción de la realidad, para mostrar no solo la vaciedad respecto a sus propios contenidos, sino también evidenciar las concreciones del capitalismo colonial, opuestas a sus proclamas. “Pero precisamente si yo aparto los ojos del *hombre* para mirar las *naciones*, constato que todavía aquí el peligro es grande; que la empresa colonial es al mundo moderno lo que el imperialismo romano fue al mundo antiguo: preparador del *desastre* y precursor de la *catástrofe*”.³⁷

La burguesía, en general, y la Europa burguesa, en particular, han engendrado un humanismo contrario a sí mismo; Fanon diría un “continente narcisista”, y Sartre un “humanismo racista”, porque el europeo se ha hecho hombre esclavizando a los otros y colonizando al diferente; de ahí que el humanismo burgués sea cómplice de la explotación colonial.

Para Aimé Césaire, la situación colonial es analizada a partir del factor clase social, esto es, desde los intereses de una burguesía que imprime una política colonialista, razón por la que la explotación es también una explotación colonialista; a la vez, el análisis de la situación colonial no pierde de vista los intereses políticos y económicos del imperialismo norteamericano.

Diríamos, entonces, que la reflexión de Césaire tiene como horizonte tres elementos: el clasista, la política colonialista y el imperialismo norteamericano. Estos factores le conducen a plantear la revolución como una solución ante la crisis de la sociedad burguesa. En sus palabras: “la salvación de Europa no radica en una revolución de los métodos, sino en la *Revolución*; la cual sustituirá, mientras esperamos una sociedad sin clases, la férrea tiranía de una burguesía deshumanizada por la preponderancia de la única clase que todavía tiene una misión universal, porque sufre en su propia carne todos los males de la historia, todos los males universales: el proletariado”.³⁸

La riqueza y la actualidad del enfoque de Césaire sobre la situación colonial está en sincronizar la dialéctica del colonialismo como un momento histórico —el

36. *Ibíd.*, p. 23.

37. A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 41.

38. *Ibíd.*, p. 43.

capitalismo—, en donde clase y raza no se priorizan, no se alternan, no se sobre-determinan, sino conviven simultáneamente. Y quizá, desde la lógica del capital, sea una forma de convivencia mutuamente inherente, necesaria y recíproca. Claro está que sus formas de expresión variarán en cada momento de la historia. No de otra manera entendemos la relación de continuidad que establece entre colonialidad y nazismo, en tanto estos utilizaron en la Segunda Guerra Mundial procedimientos racistas coloniales que antes practicaron los europeos en contra de los indios, africanos y árabes.

No es sintomático el hecho de que Césaire, Fanon y otros intelectuales negros norteamericanos y caribeños, como William Edward Burghardt Du Bois y George Padmore, entre otros, hayan ubicado una relación de continuidad entre colonialismo y nazismo y entre colonialismo y fascismo, porque para estos pensadores el capitalismo fue concebido como un sistema mundial en expansión, y el racismo como un rasgo constitutivo del sistema capitalista; y porque el racismo, desde su lógica, organizó a las poblaciones del mundo según la división internacional del trabajo, y jerarquizó racialmente la acumulación del capital, en tanto la mano de obra barata fue asignada a la población no europea, haciendo uso de políticas violentas y coercitivas.

Esta manera de analizar el problema hace que la categoría clase no pueda estar fuera de la categoría raza, y la categoría raza no pueda desligarse de la de clase; y, sobre todo, ejerce influencia en ciertas posiciones de izquierda de las Américas, que tendían a reducir el análisis de los elementos sociales, al análisis de clase. Cabe mencionar este aspecto:

Senghor y yo [líderes del movimiento de la negritud en Francia] sentíamos que nuestra liberación nos localizaba políticamente en la izquierda, pero ambos nos rehusábamos a reducir la cuestión negra a un simple problema social. Hay gente, incluso hoy día, que todavía piensa que todo se reduce a simplemente una cuestión, que la izquierda tome el poder en Francia y que con un cambio en las condiciones económicas la cuestión negra desaparecerá automáticamente. Nunca estuve de acuerdo con esto. Yo pienso que la cuestión económica es importante, pero no es la única cuestión.³⁹

Césaire propone una relación no reduccionista entre capital y raza porque se trata de dos contenidos no reducibles el uno al otro; pese a ello, se han dado interpretaciones, reduciendo un término a otro, y hoy todavía existen pensadores que no la perciben. ¿Por qué Césaire y este grupo de intelectuales negros lograron articularlas? Para Grosfoguel la respuesta está en la geopolítica y corpo-política del conocimiento; esto significa que estos intelectuales negros, pensando desde su

39. René Depestre, "Interview with Aimé Césaire", citado por Ramón Grosfoguel, en A. Césaire, *ibid.*, p. 149.

cuerpo y desde su piel o desde la diferencia colonial,⁴⁰ lograron ver procesos que generalmente el hombre europeo no ha visto. Se trata de un cambio en la “geografía de la razón”,⁴¹ que produce “no un nuevo conocimiento dentro de la genealogía temporal del pensamiento occidental, sino un ‘conocimiento otro’ pensado desde un ‘espacio y un cuerpo’ en la configuración del poder mundial”.⁴²

Desde la perspectiva de este trabajo, cabe señalar que el presente histórico analizado por Césaire y Zea se remite a una Europa en crisis. Ambos autores coinciden, entre otras razones, en que la crisis es de carácter moral. Sus análisis, por diferentes vías, llegan a ubicar al proletariado como el portador de una tarea a cumplir: la revolución. En el caso de Zea, recurriendo a una filosofía de la historia, cuyo núcleo es la dialéctica del colonialismo, y, en el de Césaire, a una historia crítica del colonialismo. Sin embargo, la relación entre clase y raza es tratada de diferente modo, en el sentido de que para Césaire conviven simultáneamente o son mutuamente inherentes y necesarias; en tanto que para Zea funcionan a la manera de una adición complementaria.

CRISIS DE POSGUERRA Y PROYECTOS GEOPOLÍTICOS

Desde el punto de vista de una filosofía de la cultura, la crisis de la Europa de posguerra se dio, entre otros argumentos, por el abandono o la cercanía a la filosofía de Descartes. Esto significó o el replanteamiento de los contenidos de la razón para adquirir un nuevo compromiso o una despedida del racionalismo cartesiano. En el caso de Husserl, por ejemplo, la crisis se resolvía por una vuelta a los orígenes, esto es, un volver a pensar el racionalismo para innovar conceptos y alternativas frente a las circunstancias.

La posición crítica de Heidegger se relaciona con el “olvido del ser”. Toda la filosofía moderna se ha caracterizado por este olvido, de ahí la necesidad de regresar a los orígenes, pero distanciándose de Descartes, porque su resolución no pasa por recurrir a filósofos de habla francesa, sino por el retorno al centro: Alemania.

Para muchos pensadores, la situación crítica no era de Europa como tal, sino de su centro, en cuyo ámbito estaba el pueblo alemán; de tal manera que la crisis fue percibida como una crisis del pueblo alemán y del territorio rural en donde vivían.

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

41. Nelson Maldonado Torres, “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”, en *(Des)colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*, citado por R. Grosfoguel, “Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial”, en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 150.

42. R. Grosfoguel, *ibíd.*, p. 150.

Para salir de ella se recurre al mito ateneo de Erictonio, fundador de Atenas, que señala que la grandeza de esta ciudad depende de la relación íntima y profunda entre sus ciudadanos y su territorio. Los pensadores alemanes recurren a la idea de que la reafirmación de sus raíces, en su suelo, “podía ayudar a resistir y contrarrestar la violenta fuerza del nihilismo y del cosmopolitismo sin raíces que se propagaba por doquier tras la Revolución francesa. Tales raíces se encontraban al fin y al cabo para muchos de estos intelectuales precisamente en el mundo de los griegos”.⁴³

Esto significó interiorizar el mito griego en suelo alemán o identificar el *arché* griego como si fuera alemán, para convertirlo en el nuevo *arché*, supuestamente requerido por el momento histórico europeo y para poder articular pueblo, lengua y territorio. Es decir, se trata de una geopolítica que busca enraizar su cultura y sus valores en suelo alemán para protegerse de sus similares, los ilustrados franceses y la católica Roma, entre otros. Nelson Maldonado Torres, en el caso de Heidegger, singulariza esta situación:

La geopolítica heideggeriana es, pues, una geopolítica proteccionista y excluyente que también desempeña el rol de una política epistémica racista. El racismo epistémico no era nuevo en el mundo de Heidegger. Este ha sido un componente importante de la modernidad occidental que precede los excesos de la tecnología que Heidegger consideró tan problemática en Occidente. Al concebir la crisis de Europa en términos de nihilismo y tecnología, dejando de lado el problema de racismo epistémico, Heidegger se sintió justificado a aventurarse a hacer de Europa lo mismo que Europa había hecho con el resto del mundo: subordinación epistémica (ahora basada en la ontología, y no en la ciencia y la cultura). Esto se muestra claramente en la famosa entrevista a Heidegger en *Der Spiegel* en la que él señala que “con toda su racionalidad” los franceses se ven obligados a pensar en alemán cuando reflexionan acerca del “origen del ser del mundo”.⁴⁴

Para Heidegger pensar en el primer principio de origen del ser es rehacer el lazo imaginario que une a la filosofía alemana con la griega; aquí está la supuesta relación intrínseca con el griego y el necesario paso de un mundo reificado por la tecnología hacia la superación y trascendencia. La supuesta dependencia ontológica al alemán Heidegger la interpreta como una actual demanda griega para trascender el momento del olvido del ser hacia otro, considerado como el de la plenitud del ser.

Por otra parte, podríamos afirmar que en la primera mitad del siglo XX, desde la perspectiva de una filosofía política, se percibe el desarrollo y gestación de varios proyectos geopolíticos que pugnan en la escena histórica internacional. Según el análisis de Nelson Maldonado, estos son tres: el primero, expresado en Estados

43. Nelson Maldonado Torres, “La topología del ser y la geopolítica del saber: modernidad, imperio, colonialidad” en *(Des)colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006b, p. 65.

44. *Ibid.*, p. 67.

Unidos, que al momento ya era una fuerza expansiva probada internacionalmente y, luego de la Segunda Guerra Mundial, una fuerza hegemónica en el sistema-mundo moderno capitalista, generadora de la ideología del americanismo. El segundo, el comunismo, que para muchos fue un proyecto esperanzador y viable. Pero, a criterio de este filósofo, Europa “quedó dividida entre estas dos ideologías y proyectos geopolíticos neoimperiales”.⁴⁵ El tercero, el de la descolonización, que continuó con las demandas propuestas por Césaire y Fanon. Los teóricos del giro epistémico decolonial consideran a este como la base o fundamento para desarrollar una crítica a la epistemología sustentada en una visión eurocéntrica de las ciencias.

A CONTRALUZ DEL SUJETO COLONIAL: CERTEZAS Y EVIDENCIAS DEL SUJETO COLONIZADO

El análisis de la crisis de Europa después de la Segunda Guerra Mundial es un punto muy significativo del *Discurso sobre el colonialismo*, porque puede ser leído desde varios ángulos, y sobre todo porque explica la relación entre capital, colonización y democracia. De otra parte, porque sugiere pautas para un replanteamiento de carácter epistemológico en las ciencias sociales, y porque establece los vínculos entre cultura y colonización, entre otros aspectos.

Césaire nos manifiesta una contundente imagen de la crisis europea: “Europa es indefendible, moral y espiritualmente”. Se trata de una re-presentación de una Europa disminuida, que lleva en su discurrir histórico el peso de todos los excluidos y dominados. Para muchos críticos, *El discurso sobre el colonialismo* y *Los condenados de la tierra* son dos textos que revelan con mucha claridad la situación de posguerra desde la perspectiva de los condenados a la exclusión. Sobre estos fundamentos, a criterio de Nelson Maldonado, se sustenta la tercera vía: la descolonización.

Los dos textos registran elementos para una política de la descolonización que apuntan a organizar propuestas analíticas y críticas a la cultura eurocéntrica. Una de ellas es la desarrollada por los teóricos del giro epistémico decolonial, expresada en las posiciones de Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado, Catherine Walsh y Santiago Castro, entre otros.

El interés o núcleo central de esta posición está en develar la relación entre epistemología y raza, la misma que se ha mostrado distante en la historia del pensamiento occidental, y también mostrar que el lugar de enunciación del sujeto que toma la palabra, o su ubicación geopolítica, y la corpo-política del sujeto hablante, inciden en la producción del conocimiento. Esto quiere decir, acceder a la conexión

45. Nelson Maldonado Torres, “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”, en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, pp. 177-178.

geográfica-corporal existente en el sujeto que construye las relaciones de producción del conocimiento y del poder.

Este sentido expresado en la tercera vía de la descolonización, al decir de estos teóricos, rompe con las propuestas del americanismo y el comunismo, por tratarse de dos proyectos circunscritos a los límites de la modernidad. “La descolonización no es solamente un proyecto histórico distinto al de la modernidad europea, sino que se confronta a ella con un número de exigencias e imperativos éticos, políticos e intelectuales. Esta tiene el carácter de denuncia y demanda, a la vez que no descansa en el reconocimiento de las mismas para forjar su propio camino y articular su proyecto”.⁴⁶

El alcance del proyecto de descolonización, según sus intelectuales, va más allá del proyecto americanista y comunista porque plantea una ruptura con la modernidad, y encuentra en *El discurso sobre el colonialismo* la matriz de la respuesta del mundo colonizado al proyecto moderno que se fundamenta en la filosofía de Descartes:

Mi tesis principal en este trabajo es que el *Discurso sobre el colonialismo* debe leerse como una respuesta desde el mundo colonizado, y particularmente de la diáspora africana al proyecto civilizatorio moderno europeo que encuentra una de sus raíces más importantes en la perspectiva filosófica de René Descartes. El *Discurso* de Césaire adopta una variedad de posturas que van desde la crítica interna y la complicidad subversiva hasta la introducción de perspectivas que están completamente fuera del marco interpretativo y epistemológico europeo.⁴⁷

Intelectuales como Césaire y Fanon vieron que la razón europea ha caído en un atolladero de contradicciones, y que el “espíritu” europeo iba hacia un abismo insalvable, sin importarles las condiciones de esclavitud y colonización a las que ha sometido a pueblos enteros. Estas circunstancias hicieron que estos intelectuales negros busquen otra salida, proponiendo una política de la diferencia, que significó, fundamentalmente, viabilizar un proceso de descolonización que llevó a la creación de nuevos conceptos e instrumentos de análisis para recuperar la diferencia. En este contexto, podríamos decir que si Heidegger, para salir de la crisis, propuso un reforzamiento de la identidad del sí mismo o de los idénticos, cegándose a mirar lo otro, el proyecto de descolonización centró su reivindicación en la diferencia o diferencia colonial.

Césaire también irrumpe en la búsqueda de raíces, quizá apelando al encuentro con una subjetividad negra localizada en las profundidades del inconsciente. He aquí sus palabras:

46. *Ibid.*, p. 178.

47. *Ibid.*

Bien [...] si aplico el acercamiento surrealista a mi situación particular, puedo llamar a estas fuerzas inconscientes. Esto para mí, era una llamada a África. Me dije a mí mismo: es cierto que superficialmente somos franceses, llevamos la marca de las costumbres francesas, hemos sido etiquetados con la filosofía cartesiana y por la retórica francesa, pero si rompemos con todo eso, si descendemos hasta las profundidades, entonces lo que encontraremos será fundamentalmente negro.⁴⁸

África es el lugar en donde se anudan las raíces de la negritud, mientras que Grecia y Alemania son los sitios recurrentes de afirmación y reafirmación de la identidad europea. Para Césaire y los intelectuales negros la ubicación no es unilateral, ni unidimensional, porque si bien es cierto que culturalmente se interiorizan en África, es también cierto que Europa los “saca”. De otro lado, políticamente, para Nelson Maldonado, Césaire se ubica en el marxismo y más allá de él, porque la respuesta a las circunstancias fue íntegra, en el sentido de que miró la crisis desde el problema del proletariado, de la colonización y desde la racialización de las condiciones de existencia.

Estando de acuerdo con Nelson Maldonado, añadiríamos que Césaire en el *Discurso* supera el reduccionismo clasista al tratar el problema del proletariado y el colonialismo como dos momentos inseparables, históricamente simultáneos, cuya resolución está en la Revolución, porque en el proletariado se concentran todos los sufrimientos y las humillaciones y todos los males producidos en la historia. Su lucha fue anticapitalista, antimperialista, anticolonialista y antirracista.

De otra parte, el *Discurso* recorre la crítica a la filosofía cartesiana, en tanto la propuesta de Césaire se centra en la elaboración de una nueva razón crítica, en donde es el sujeto colonizado el portador de la claridad y la evidencia. Descartes y Husserl, cada uno a su tiempo, sustentan el proyecto de la modernidad europea a partir de la centralidad del sujeto europeo que lleva en sí la claridad y la distinción (Descartes) y la intuición fenomenológica (Husserl). El fundamento de la crítica de Césaire está en la claridad y evidencia que el sujeto colonizado tiene de la dominación efectuada por la “espiritualidad ilustrada” del sujeto europeo.

Muchos intelectuales tuvieron fe en la autocrítica eurocéntrica como posible salida a la crisis. Para Césaire esta vía no la resuelve, porque el sujeto eurocéntrico se ha mostrado a sí mismo mentiroso, al ocultar la colonización, la dominación, la humillación, la explotación, el racismo... tras las luces de una dialéctica de la razón ilustrada. Desde la perspectiva del giro epistémico decolonial, es el sujeto colonizado el portador de la claridad y la distinción, porque es quien habla sobre lo ocultado y negado, y porque desmitifica la naturalización de esa mentira. Desde esta perspectiva, es el mismo europeo el que no ha sido consecuente con el principio

48. Entrevista de René Depestre a Aimé Césaire, en *Discourse on Colonialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1972, p. 68, citado por Nelson Maldonado T., “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”, en A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 184.

cartesiano de la claridad y la distinción, al mentirse y negarse a mirar otras formas de existencia.

El sujeto europeo no ha visto, o no ha querido ver, la situación del colonizado. Solo en el momento en que las formas de colonización y dominación se practicaron al interior de Europa, se vio obligado a reflexionar sobre las consecuencias de aquello que él mismo construyó; en este momento pone en duda los constitutivos de su civilización, ocasión que le permitió ver su entorno y divisar que en el esclavo y en el colonizado podría existir una fuente de conocimiento. En términos de Césaire, el don colonizado es una circunstancia no para negar su capacidad cognoscitiva, sino para reafirmarla como portadora de claridad y distinción, porque allí están registradas las demandas de un humanismo no racista, y de una autocrítica tendiente a la superación del eurocentrismo.

Desde la mirada del giro epistémico decolonial, el *Discurso* sugiere el fracaso del compromiso de la racionalidad europea con el cartesianismo, porque al llevar “en sí” la tarea de fundamentar y organizar el mundo como expresión de “la verdad”, no cumplió con este cometido. De otro lado, “la razón”, en esta búsqueda, aplicó la duda metódica y combatió los engaños provenientes de los sentidos, de los prejuicios y hasta de los sistemas deductivistas; pero, de lo que no dudó fue de los métodos para colonizar. La claridad y la distinción de la razón hizo lo contrario: engañó y ocultó las estrategias de la razón dominante y sobre todo colonizadora. El método de la duda, dudó de todo, menos de la relación amo-esclavo, colonizador-colonizado.

El sujeto de la duda metódica no estableció un diálogo para puntualizar la claridad y la distinción, sino que a partir de un reconocimiento de sí mismo llegó a construir “la verdad”; de esta manera, consolidó un carácter monológico de la razón y anuló la posibilidad de un diálogo intersubjetivo. La razón, antes que provocar una claridad y distinción en el conocimiento, produjo un ocultamiento de las condiciones del colonialismo. Podemos decir que “Descartes contribuyó no tanto al ocultamiento del ser (Heidegger), sino, por el contrario, al ocultamiento de la colonialidad y del poder descolonizador del don decolonial (*decolonial gift*)”.⁴⁹

El punto de partida de Descartes, como ya se anotó, es el sujeto pensante que a partir de esta sustancia se puede desligar de toda materialidad y de esta manera existir; es el sujeto que antepone la razón a cualquier forma de existencia. Para Césaire y Fanon el inicio está en la existencia del sujeto colonizado, concebido como un condenado, cuya situación es la de quien ha sido despojado de sus “dones” o de sus atributos y recursos que posee para dar a otros. Esto es lo que hizo la colonización: despojar los dones que los pueblos tenían para ofrecer a otros, y, paradójicamente, su resultado fue que el colonizador exigió un agradecimiento por arrebatarle lo que no le pertenecía. Esto explica por qué, en la lógica de la coloni-

49. *Ibid.*, p. 187.

zación, el hecho de “dar” se transforma en el hecho de poseer. La posesión le quita al colonizado la posibilidad de “dar”, razón por la que hay una anulación del “dar”.

EL INEVITABLE *A POSTERIORI* EN LA PRODUCCIÓN DE LAS CULTURAS NEGRAS

Cuando Césaire trata el tema de la cultura está lejos de ubicarla como una manifestación de los seres humanos encaminada a dotarles de un mayor grado de humanización y de concreción de su “esencia”. Contrariamente a este planteamiento, evidencia las condiciones de producción de las culturas negras y su carácter de construcción histórica y social. De tal manera que la cultura no es el producto del idilio entre el hombre y la naturaleza, ni es la expresión del “espíritu” de la naturaleza en el “espíritu” del hombre. Se trata de un fenómeno social y de un producto intervenido; por lo tanto, mediado por la participación de fuerzas sociales y políticas.

Desde esta perspectiva, y de forma explícita, analiza las condiciones históricas de su producción, que no son otras que las del colonialismo: “un régimen político y social que suprime la autodeterminación de un pueblo, mata al mismo tiempo su potencia creadora. O lo que es igual: en cualquier lugar donde haya existido colonización, se ha vaciado de su cultura, de toda cultura, a pueblos enteros”.⁵⁰ Es clara la definición de la colonización como un instrumento político para la muerte de la cultura de los pueblos colonizados. Esta imbricación rompe con la visión romántica que la proyecta a un horizonte ideal en donde reina la armonía, y la ubica en un orden crítico revelador de las condiciones que la producen, que en este caso son las del colonialismo o política hegemónica de extorsión de la cultura.

La relación que establece Césaire entre cultura y política es un eje que ha influido en el pensamiento crítico y en el pensamiento decolonial en las Américas. Desde el ámbito decolonial, estos intelectuales elaboran una visión de la cultura “como *campo de lucha por el acceso a la hegemonía*. Lo cual significa que la teoría crítica no aísla la cultura del proceso de su producción social y de su función estructural dentro del sistema-mundo y de los subsistemas que lo componen, sino que avanza hacia la pregunta por la *economía política de la cultura*”,⁵¹ en cuya relación sujeto y estructura se condicionan mutuamente.

La pregunta avanza hacia una complejización del proceso, porque genera otro interrogante, el de la “lógica” cultural del capitalismo, analizado por Jameson y Žižek, entre otros, y, desde Latinoamérica, por los teóricos decoloniales, que pro-

50. A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 49.

51. Santiago Castro Gómez, “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura”, en Santiago Castro Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Sociales y Culturales –Pensar–, 2000, p. 101.

blematizan aún más el análisis al colocar el problema del colonialismo como un elemento fundamental en el desarrollo del capitalismo de los pueblos de la periferia.

Desde una perspectiva crítica, la cultura es el espacio en el que se anudan los intereses económicos, políticos y sociales de grupos que pugnan por su hegemonía. En términos de Immanuel Wallerstein, “la construcción misma del concepto se convierte en un campo de batalla, el principal campo de batalla ideológico de los intereses opuestos al interior del sistema-mundo”.⁵² La cultura “re-presenta” y se expresa como la autoimagen ideal de la economía capitalista, capaz de manejar y manipular las paradojas y ambigüedades que se dan al interior del sistema-mundo moderno. En este sentido, “juega” a la atemporalización de las esencias en un mundo de cambios irreversibles, y justifica las desigualdades del sistema. Pero puede también desmitificar los hitos anclados en la historia y que se han cristalizado como verdaderos; por esta razón, la cultura es uno de los campos de debate y de batalla ideológico.

La versatilidad de la cultura para jugar sus apuestas en la construcción de la nación, la ejemplificamos en el discurso que el intelectual jamaicano Rex Nettleford pronunció en 1983, y que Immanuel Wallerstein retoma para mostrar cómo se puede agrandar o achicar la cultura de un pueblo en relación al poder hegemónico; cómo lo particular se puede volver universal; cómo el *ethos* de un pueblo puede, aparentemente, adquirir el color blanco de la razón dominante. He aquí las palabras de Nettleford:

Nuestra gente, que ha pasado por siglos de lucha, sabe que “lo pertinente no es solo la libertad de la opresión extranjera (con la que podemos convivir a nuestro modo primitivo) sino la creación en este país de marcos de referencia socioeconómicos y políticos que estén de acuerdo con los valores sublimes de la personalidad humana”. Nos preocupamos mucho por nuestra imagen, por el reconocimiento personal y el *status*, y sospechamos de cualquier grupo de gente, dentro o fuera de nuestro país, que esté de acuerdo con cierto sector privado que alguna vez fue líder, tuvo influencia y que, para criticar las políticas de cierto régimen no muy lejano, dijo que durante los años setenta “nuestra rica cultura nacional se había reducido, se había encogido para encajar en el estrecho concepto de una vigorosa cultura negra”. Decían eso en un país en el que la gran mayoría pertenece sin remedio a esa “cultura”. ¡Cualquier cosa que exprese la imagen de la mayoría es una “reducción” y un “encogimiento”! No creo que podamos formar una sociedad o construir una nación sobre esas creencias, especialmente si

52. Immanuel Wallerstein, “La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno”, en Santiago Castro Gómez, Óscar Guardiola Rivera, Carmen Millán de Benavides, edit., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Sociales –Pensar–, 1999, p. 171.

quienes las tienen son los que están en las estructuras del poder; por eso le imploro a esta concurrencia que piense seriamente en estas cosas.⁵³

Se puede advertir la operación intelectual que la cultura dominante realiza para construir la nación, que consiste en subvertir una mayoría por una minoría, bajo el argumento de que la mayoría es la expresión de un límite cualitativo y reduccionista, y la minoría es la re-presentación de una amplitud cualitativa que supuestamente alberga a la totalidad. Este es un momento de quiebre para que la minoría asuma la re-presentación del todo o de la nación. La subversión es ideada por la cultura, en tanto es quien proporciona la justificación y los elementos necesarios para su racionalización y legitimación; ella prefigura el “orden” y la “armonía” racional de la nación, ateniéndose y calculando sus repercusiones en condiciones históricas concretas.

¿Cómo construir una nación cuando, contradictoriamente, a la mayoría se le reduce cualitativamente, o a la cultura de un pueblo se la disminuye, se la deja a un lado y se la inferioriza? He ahí el uso de la cultura y los varios sentidos de la nación.

Desde las circunstancias de una Jamaica manipulada por el orden de la dominación, Rex Nettleford reclama el derecho a vivir en condiciones socioeconómicas y políticas acordes con valores dignos para la humanidad. El reclamo lo hace desde las necesidades de todo ser humano y no solo desde un grupo determinado, en este caso, la negritud jamaicana. En este punto coincide con Frantz Fanon, cuando señala que el sublevado negro se revela, no porque haya descubierto una cultura propia, sino “porque ‘simplemente’ cada vez se hacía menos fácil respirar”.⁵⁴ Y, con Aimé Césaire, el momento en que señala que la incorporación de elementos modernos a la cultura negra no es asunto solo de negros, sino de otros pueblos que aspiran a vivir con dignidad.

Césaire, en el discurso titulado “Cultura y colonización” que pronunció en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, efectuado en París, en la Universidad de la Sorbona, en septiembre de 1956, señala con toda claridad que, en las condiciones actuales, el desarrollo de las culturas negras está determinado por la situación colonial: “quíerose o no, no puede plantearse actualmente el problema de la cultura negra sin abordar al mismo tiempo el problema del colonialismo, ya que todas las culturas negras se desarrollan hoy dentro de este particular condicionamiento que es la situación colonial o semicolonial o paracolonial”.⁵⁵ El colonialismo como instrumento político se convierte en una condición de imposibilidad de desarrollo de la cultura y del marco de organización de su sociedad, tal como lo proyectan los pueblos dominados.

53. Rex Nettleford, “Building a Nation, Shaping a Society”, en *A Caribbean Reader on Development*, citado por I. Wallerstein, *ibíd.*, p. 172.

54. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 200.

55. A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 46.

COLONIZACIÓN Y DESTRUCCIÓN DE LA CULTURA

Lo que evidencia el análisis realizado por Césaire es que todo acto político no es puramente político, sino que encierra una política cultural; de ahí que la lucha de los pueblos colonizados no es solo por su independencia y justicia social, sino también por el rescate de su cultura, puesto que el régimen colonial apunta a su defunción. Y, como toda cultura tiene una estructura de carácter político que permite su desarrollo, la colonización tiene como meta, en primer lugar, desestructurar este marco.

En palabras de este autor, diríamos que “los elementos que estructuran la vida cultural de un pueblo colonizado desaparecen o se envilecen [...]. Se trata, en primer término, por supuesto, de la organización política. Porque no debe perderse de vista que la organización política de la que libremente se dota un pueblo forma parte, y en sumo grado, de la cultura de este pueblo, y que, por otra parte, esta cultura se halla condicionada por esta organización”.⁵⁶ Estructura política y estructura cultural no son campos autónomos, sino interdependientes, razón por la que la lucha política es una forma de lucha cultural, y las reivindicaciones de orden cultural están atravesadas por una política cultural.

En segundo lugar, la colonización arremete con la estructuración de la lengua nativa del pueblo colonizado, para dejarla en estado de “psicología petrificada”. Al no ser la lengua del amo y carecer de oficialidad, y al no ser portadora de ideas ni administradora de las mismas, se la desvaloriza y descalifica, imponiéndose el monolingüismo. Históricamente, la colonización, en todas sus versiones, ya sea española, francesa, inglesa, alemana o norteamericana, entre otras, ha realizado esta imposición. En este contexto, cabe mencionar a Jacques Derrida, quien ha desarrollado la relación entre cultura y colonización:

Toda cultura es originariamente colonial. No consideremos únicamente la etimología para recordarlo. Toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna “política” de la lengua. La dominación, es sabido, comienza por el poder de nombrar, de imponer y de legitimar los apelativos. Se sabe qué ocurrió con los franceses en la misma Francia, en la Francia revolucionaria tanto o más que en la Francia monárquica. Esta intimación soberana puede ser abierta, legal, armada o bien solapada, disimulada tras las coartadas del humanismo “universal”, y a veces de la hospitalidad más generosa. Siempre sigue o precede a la cultura, como su sombra.⁵⁷

56. *Ibíd.*, p. 49.

57. Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 57.

El monolingüismo del otro opera como un mecanismo de colonización, porque su expresión bajo la forma de ley se impone y se vuelve hegemónica. Es decir, se da lo que Derrida llama homo-hegemonía o unidad de los semejantes; operación que ha implicado la reducción de todas las lenguas a un sistema único, cuya representación filosófica está en el uno, y a la desaparición de los pliegues para lograr una sola dimensión. La lengua homologada como ley adquiere el estatus de soberanía:

El monolingüismo del otro sería *en primer lugar* esa soberanía, esa ley llegada de otra parte, sin duda, pero también y en principio la lengua misma de la ley. Y la ley como lengua. Su experiencia sería aparentemente autónoma, porque debo hablar esta ley y adueñarme de ella para entenderla *como si* me la diera a mí mismo; pero sigue siendo necesariamente –así lo quiere, en el fondo, la esencia de toda ley– *heterónoma*. La locura de la ley alberga su posibilidad permanentemente en el hogar de esta auto-heteronomía.⁵⁸

La colonización obstruye el acceso a la lengua y a la escritura del otro, en este caso del colonizado; a la vez, la lengua del amo, por su misma naturaleza colonial es ajena al sujeto de la colonización. Este proceso ha provocado en el colonizado un doble extrañamiento: frente a su “propia” lengua, porque se la destruye, se la vacía de sus contenidos para imponer otra, y frente a la lengua colonial, porque no es la suya. Los análisis de Césaire ponen énfasis en este hecho y señalan que, cuando los franceses niegan el carácter de oficial a la lengua árabe en Argelia y a la malgache en Madagascar, se está golpeando a la cultura árabe y malgache.

En tercer lugar, la colonización ataca al don de renovación que toda cultura viva posee. Generalmente, en Europa es común identificar a los pueblos no europeos con el oscurantismo y el antiprogreso; esta posición olvida que toda cultura tiene la capacidad de generar, crear, construir, decidir sobre su modernidad, cuando es libre para hacer uso de sus derechos. Pero, al decir de Césaire, una sociedad colonizada, desde el primer día de su colonización, entra en el crepúsculo precursor del final. De ahí que la acusación de los pueblos colonizados a Europa es haber producido la muerte prematura de las culturas y el no haberles dejado desarrollar sus esperanzas: “El gran reproche que estamos autorizados para hacerle a Europa es haber quebrantado en su impulso a civilizaciones que no habían cumplido todas sus promesas, es no haberles permitido desarrollar y hacer realidad toda la riqueza de las formas contenidas en su mente”.⁵⁹

La implementación de la colonización y su forma de expansión económica, así sea en comunidades pequeñas, ha ocasionado la destrucción de los vínculos familiares, las formas de vida tradicionales, su religión y cosmovisión, la organización social, política y económica. Los intelectuales identificados con la vía del progreso

58. *Ibíd.*, p. 58.

59. A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 50.

de Occidente, sobredimensionan, magnifican y deifican la modernidad europea; por esta razón, ven en la colonización una exigencia histórica que los pueblos colonizados deben reivindicar y agradecer a los portadores de este “destino histórico”; cegándose a plantear la posibilidad de otra forma de concreción histórica.

Desde algún tiempo atrás, algunas instituciones y personalidades, conscientes del daño ocasionado, han querido saldar, en parte, la deuda con estas sociedades, y han planteado la necesidad del progreso y el desarrollo, tratando de evitar, en lo posible, destruir las culturas y el medioambiente. Al respecto, Césaire es enfático en decir que esto no deja de ser solo buenas intenciones, porque la colonización es un asunto de ejercicio del poder económico y social para consolidar un proyecto de dominación.

RAZÓN COLONIAL E IMAGINARIO DE LA RAZÓN ILUSTRADA

No es una novedad el hecho de que muchos intelectuales hayan pretendido suavizar los efectos de la colonización, al decir que hay que distinguir entre una colonización ilustrada o buena y otra bárbara o mala. Se trata de un maniqueísmo criticado por Césaire:

no existe una mala colonización que destruya las civilizaciones indígenas y atente contra “la salud moral de los colonizados”, y otra colonización ilustrada, una colonización que apoyada en la etnografía integre armónicamente, y sin riesgo para la “salud moral de los colonizados”, elementos culturales del colonizador en el cuerpo de las civilizaciones nativas. Es preciso tomar partido: los tiempos de la colonización nunca se conjugan con los verbos del idilio.⁶⁰

Realmente, la colonización no depende de la buena o mala voluntad de sus agentes. Uno de sus efectos, a mediano o largo plazo, está en la muerte de la cultura nativa, supuestamente reemplazada por otra, la del colonizador, autodefinida como superior. Este cambio imaginado es conceptualizado como la ilusión de Deschamps (nombre de un gobernador francés), que, según Césaire, consiste en creer que la cultura nativa desaparece para ser sustituida por la del colonizador. Por lo tanto, y siguiendo este razonamiento, habrá reproducciones o copias de la cultura española, francesa o de cualquier otra. Además, el colonizador se apropia de una misión salvífica, a la que el oprimido tiene que adscribirse y agradecerle por este don.

La ilusión de crear culturas uniformes y de dejar intocada la vía del progreso occidental, se produce por motivos de carácter político, y porque “es preciso con-

60. *Ibíd.*, p. 52.

vencerse de lo contrario: ningún país colonizador puede *prodigar* su civilización a ningún país colonizado. No hay, no ha habido y no habrá jamás, dispersas en el mundo y como se deseaba en los primeros tiempos de la colonización, una ‘Nueva Francia’, una ‘Nueva Inglaterra’, una ‘Nueva España’”.⁶¹ En términos de su concreción histórico-política, y siendo consecuentes, el colonizador debería garantizar el desarrollo de un capitalismo nativo o sociedad capitalista nativa, a imagen y semejanza del capitalismo de la metrópoli.

Pero, en la práctica, en un país colonizado sucede todo lo contrario; se le niega el acceso al desarrollo tecnológico, se descalifica la mano de obra, se olvida el analfabetismo existente y los niveles de enseñanza proporcionados son mínimos; el poder político no está en la población nativa. Estos son algunos índices que manifiestan la imposibilidad de edificación de un capitalismo “nativo”. Pues, si consideramos que la misma lógica del capitalismo colonizador y la política selectiva o don selectivo (como lo llama Bronislaw Malinowski), son factores que inviabilizan otra forma de desarrollo, concluiremos que no es la pereza o abulia de los colonizados la causa de su estado de postración, y que la ilusión de una colonización ilustrada se revierte en una práctica colonizadora, que destruye y niega el acceso a las “luces” de la “razón”.

Cabe recordar que la Ilustración en las colonias americanas se implementó desde el color blanco de la razón europea, a costa de la destrucción de otras formas de racionalidad, como la de los indios y negros. Para descifrar este hecho es necesario remitirse a la historia de las “luces” en estos países, por ejemplo, al período de las Reformas Borbónicas, cuya ejecución práctica fue, precisamente, la ejecución de una política de la “razón” no identificada con la civilización y el progreso; paradójicamente, se instaló como sede de la barbarie y de la destrucción. Recorro al análisis histórico que Juan Marchena hace de los episodios sobre las sublevaciones indígenas ocurridas alrededor de 1780 en Perú y Bolivia para mostrar la sin razón de la razón:

En la plaza de armas del Cuzco, el 18 de mayo de 1781, como anotara el escribano del Cabildo Juan Bautista Gamarra, se había dispuesto para los reos de la sublevación un mecanismo de ajusticiamiento por garrote, “con un torno de fierro que jamás habíamos visto por acá”; se trataba de la racionalidad aplicada a la muerte, como luego se aplicaría la guillotina en la Francia revolucionaria. Pero el aparato no funcionó, y Micaela Bastidas, esposa de Túpac Amaru, “padeció infinito, porque teniendo el pescuezo muy delgado, no podía el torno ahogarla, y fue menester que los verdugos, echándole lazos al pescuezo, tirando de una y otra parte y dándole patadas en el estómago y pechos, la acabaron de matar”. Para ajusticiar a su esposo, José Gabriel Condorcanqui, se ordenó, al otro extremo de la razón aplicada al “necesario” escarmiento público, es decir, situados en el extremo de la barbarie, ser deshecho por cuatro caballos, lo que llevó a

61. *Ibid.*, p. 53.

comentar al mismo escribano que fue un “espectáculo” que jamás se había visto en esta ciudad. Es decir, racionalismo y barbarie se aplicaron “novedosamente” y por igual en aquella triste y lluviosa mañana cuzqueña.⁶²

Las paradojas de la razón ilustrada en los Andes no discurren en los intentos desesperados por aprehender una temporalidad –que sucesivamente se desvanece y se evapora– para volverla eterna y universal. Tampoco se desplazan en los intentos infructuosos por construir una empiria que sustente la idea de alma, mundo y Dios. En los Andes, la aplicación de las luces de la razón, contradictoriamente, se vuelve oscuridad, motivada por el ansia desenfadada de conquistar “el Dorado”; hecho que devino en caos y destrucción. Por eso, la población indígena la percibió como la llegada del aniquilamiento; de ahí que todos los caminos recorridos en su aplicación, están marcados por sus paradojas y contradicciones.

Los hechos ocurridos en Perú y Bolivia alrededor de 1780, muestran la política de la razón aplicada por la generación ilustrada y dirigida por el comandante D. Josef Reseguín, quien no dudó en ejecutar las demandas de la racionalidad y con esta misma eficiencia y eficacia, realizó la matanza de indios; este fue el momento en donde compaginaron razón y barbarie. “El más mortífero y racional arte militar fue aplicado en matar indios”.⁶³

En la esfera de la administración pública, los oficiales ilustrados aplicaron las reformas buscando la felicidad y el progreso de los súbditos del Rey. En unos casos, se les impusieron tributos, trabajos forzados, repartos fraudulentos, y, en otros, la aplicación de reglamentos y normas fue igualmente dolosa. Es decir, la racionalidad ilustrada no dejó la posibilidad de que se manifestara la otra racionalidad, la del colonizado; y, si es que esta, en algún momento lo hizo, fue a costa de la sangre de los indios.

De otra parte, el nombramiento de los reformadores, si bien recayó en personas de formación ética y de “apertura racional”, el momento de ejecutar las reformas estos hicieron todo lo contrario: se nuclearon entre sí para garantizar sus privilegios, expulsando a todo criollo dudoso, y eliminando, al paso, a cualquier indio que se interpusiera a sus intereses. Todos los pasos recorridos por la Ilustración en América, llegaron al mismo lugar: a la razón como sede de la sinrazón. La felicidad anunciada para los súbditos contrastó con la práctica de su aniquilamiento. El alegato que pronunció el cacique Tomás Catari ante Carlos III en 1780, es una evidencia indudable de la práctica “civilizatoria” de los reformadores:

62. Juan Marchena F., “Al otro lado del mundo. Josef Reseguín y su “generación ilustrada” en la tempestad de los Andes, 1781-1788”, en *Tiempos de América, Revista de Historia, Cultura y Territorio*, Universitat Jaume I, Edit. Centro de Investigaciones de América Latina / Luis Rodríguez Yunta, No. 12, 2005, p. 108.

63. *Ibid.*

son muchos los “perjuicios de los gobernadores españoles y mestizos que nos destinan, para que nos beban la sangre, aniquilan a nuestras mujeres e hijos... pues los corregidores, además de que son coligados con dichos mestizos o españoles caciques, usurpan a Su Majestad ingente caudal de sus reales y nos aniquilan también nuestras vidas”. “Señala que Alós mató en Pocoata, porque no quisieron aceptarle más repartos, a más de 300 indios tributarios e hijos de Su Majestad”.⁶⁴

Esta fenomenología de la razón ilustrada nos sirve para mostrar el poder de la razón colonial, y relacionarla con la visión de la colonización como un instrumento político de destrucción de las culturas nativas, propuesto por Aimé Césaire; estos hechos –como afirma el pensador martiniqués– confirman y ratifican, una vez más, que no hay una colonización benevolente y otra mala. Esta mirada, junto con la de otros intelectuales, rompe con esta veleidat, para explicitar los significados históricos de la razón ilustrada en las Américas, que no son otros que los de sus propias contradicciones, diferentes a las ocurridas en Europa.

Después de la destrucción, ¿cómo restablecer los restos de la cultura?, o ¿es posible construir una civilización y cultura nuevas sobre los fragmentos del caos? En otros términos, Césaire se está preguntando sobre la posibilidad de elaborar una civilización, que no se reduzca a uno u otro de sus componentes, sino que incluya a los dos, y de ello resulte una civilización angloafricana, francoafricana, angloasiática o francoasiática.

A criterio de este pensador, esto no es posible porque no hay una cultura mestiza. Quienes creen que sí la hay es porque están convencidos de que una civilización vive de préstamos, y de que la colonización es una alianza o contacto entre dos civilizaciones distintas, en la que la civilización nativa incorpora elementos culturales de la civilización del colonizador y de cuya relación surge una cultura mestiza transculturada.

El error de esta posición está en imaginar que la colonización es una unión entre dos civilizaciones, como cualquier otra, y que todo intercambio y préstamo entre elementos son equivalentes. Indudablemente, pueden existir préstamos con una relativa simetría; cuando este es el caso, ocurre una incorporación y asimilación del elemento prestado, o una interiorización de lo externo que lo vuelve suyo, o una subjetivación del objeto. Pero esto no sucede en el proceso colonial, en donde se da una imposición de la cultura del colonizador, cuyo resultado es la destrucción y el caos de la cultura nativa.

Contrariamente a los rasgos de la cultura, identificados con la armonía y la integridad de sus elementos en una idea de totalidad, en los países coloniales, la cultura es un mosaico de elementos yuxtapuestos y caóticos, razón por la que no hay una cultura mestiza. En palabras de Césaire: “No quiero decir que las personas mestizas biológicamente no puedan fundar una civilización. Quiero decir que la

64. *Ibid.*, p. 109.

civilización que van a fundar será civilización porque no será mestiza. Y por esta razón también una de las características de la cultura es el estilo, es decir, ese sello particular de un pueblo y de una época”.⁶⁵

Este es un punto conflictivo en la percepción que Césaire tiene de la cultura, porque parte de la idea de que debería ser un todo armonioso y homogéneo. Desde esta lógica, concluye en la negación de la cultura mestiza, y afirma que en los países colonizados hay una fragmentación de los elementos culturales, una anarquía cultural, un envejecimiento y, en definitiva, una esterilidad en la producción de la cultura.

Quizá, en este momento, cabe retomar la hipótesis de trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui, referida al mestizaje colonial andino, como una categoría que desmitifica y explica la constitución del mestizo. Generalmente, se ha mirado como el resultado de un armonioso *melting pot*, en donde se han frugado todos los elementos de las dos culturas, produciéndose, de esta manera, un tipo social de características homogéneas que ha dado lugar a que desaparezcan las jerarquizaciones por castas.

Desde la perspectiva del mestizaje colonial, hay una interacción colonial, que es el factor constituyente y constitutivo de las identidades culturales, que ha determinado el pasado y determina el presente. De ahí que el mestizaje no es el producto de una unidad de carácter ideal, sino un proceso de interacción colonial que estimula y profundiza las castas, mediante mecanismos de segregación y exclusión.

Lo que nos interesa resaltar del planteamiento de Silvia Rivera, y que nos sirve para el análisis de la identidad negra, es que la construcción de las identidades (india, mestiza, q'ara) se la realizó en el hecho colonial. Esto quiere decir “que los elementos raciales que estas identidades pueden exhibir, son secundarios frente al hecho de que son identidades definidas a través de su mutua oposición, *en el plano cultural-civilizatorio*, en torno a la polaridad básica entre culturas nativas y cultura occidental”.⁶⁶ Se trata de identidades cuyas “re-presentaciones” son forjadas en esta confrontación y que han ido moldeando y estructurando la vida de los sujetos. El racismo se constituye en el interior de este enfrentamiento, cuyo centro de anclaje es el hecho colonial.

Para Césaire, el mestizaje se da cuando los elementos extraños de una cultura son asumidos como propios, cuando ha desaparecido la sensación de extrañamiento, o cuando “ha habido un proceso de naturalización, que revela la dialéctica del *tener*”.⁶⁷ Esto es, cuando uno puede disponer de esos elementos y organizarlos de acuerdo a nuestras propias necesidades, porque están a nuestra disposición y no a la del colonizador. Pero, lo que hace la colonización es precisamente negar el uso de esta dialéctica, razón por la que los elementos de afuera, por más que estén

65. A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 56.

66. Silvia Rivera Cusicanqui y Raúl Barrios Morón, “Pachakuti: Los horizontes históricos del colonialismo interno”, Xavier Albó y Barrios Raúl, coord., *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA-Aruwiyiri, 1993, p. 57.

67. A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, p. 58.

colocados y dispuestos en la tierra del colonizado, siguen siendo extraños porque no los puede poseer. Es decir, la dialéctica del tener que surge de la dialéctica de la necesidad, se vuelve prohibitiva.

En la situación de colonización no es posible restablecer la unidad porque se necesitan condiciones que posibiliten construirla, como la libertad o, al decir de Césaire, “iniciativa histórica”. Además, es fundamental y necesario que se respete la estabilidad psicológica de los colonizados y los conceptos sobre los que el pueblo va a reconstruir su mundo. Sin estas condiciones, difícilmente los colonizados van a poder recomponer su universo; de ahí que su situación sea trágica; por ello, este escritor afirma que,

en medio de las ruinas no nace una cultura, sino una especie de subcultura, una subcultura que, al ser condenada a permanecer marginal respecto a la cultura europea y a convertirse en patrimonio de un pequeño grupo de personas, la “élite”, colocada en condiciones artificiales y privada del contacto estimulante de las masas y la cultura popular, no tiene ninguna posibilidad de desarrollarse como una cultura verdadera.

El resultado es la creación en extensos territorios de zonas de vacío cultural o, lo que es lo mismo, de perversión cultural o de subproductos culturales.⁶⁸

¿Qué hacer en estas circunstancias: rechazar la cultura del colonizador y ampararse en la cultura nativa, o adscribirse a la cultura colonizadora y rechazar la nativa? “Nuestra respuesta –dice Césaire– es que las cosas no son tan simples y que no existe alternativa. Que la vida (digo la vida y no el pensamiento abstracto) no conoce, no acepta esta alternativa. O mejor aún, que esta alternativa, si acaso se plantea, la vida es la que se encarga de trascenderla”.⁶⁹ De otra parte, esta disyuntiva no es exclusiva del pueblo negro, muchos otros están atravesados por este problema.

En el fondo de la respuesta, Césaire convoca a la acción para rescatar la cultura negra, negándose a su aniquilamiento, porque, por más precaria que esta sea, tiene derecho a su supervivencia, merece respeto y sus características deben ser consideradas como un aporte a la cultura:

Creo que la civilización que dio al mundo del arte la cultura negra; que la civilización que dio al mundo político y social instituciones comunitarias originales, como la democracia aldeana o la hermandad generacional o la propiedad familiar, esta negación del capitalismo, y tantas otras instituciones marcadas de alguna forma por la solidaridad; que esta civilización, la misma que en otro plano ha dado al mundo moral una filosofía original fundada en el respeto de la vida y en la integración en el cosmos, me rehúso a creer que esta civilización, por insuficiente que sea, requiera su aniquilamiento y su negación como condición del renacimiento de los pueblos negros.⁷⁰

68. *Ibíd.*, p. 59.

69. *Ibíd.*

70. *Ibíd.*, p. 60.

Además, toda cultura viva se dota de la suficiente potencia y fuerza para su regeneración y, sobre todo, para responder a las demandas de la modernización. El cómo permanezcan los elementos tradicionales y se adecuen a lo novedoso de la situación, y el cómo los elementos nuevos vayan a incidir, no se sabe; porque los individuos como tales, no pueden responder desde el “deber ser” de los pueblos negros, o definir de manera *a priori* la cultura negra. Será la acción social de las comunidades la que definirá la “superación” de lo viejo y de lo nuevo. Intelectuales como Aimé Césaire reclaman libertad para los pueblos colonizados, y apertura para que las comunidades negras tomen la palabra y entren al escenario de la historia, desde sus peculiaridades.

Como se puede advertir, para Césaire el tema del mestizaje en una situación de colonización se presenta compleja, abierta y no resuelta; su resolución requiere de reales condiciones históricas que le permitan acceder a “re-componer” el universo cultural destruido, y a construir una “iniciativa histórica”; de ahí la necesidad de plantear un diálogo intercultural desde otras premisas, que superen las del humanismo abstracto.

Leopoldo Zea, en “Negritud e indigenismo”, artículo escrito en 1974, considera que el mestizaje cultural forma parte del humanismo que lo sostiene, en el sentido de ampliar su contenido: “no se trata de un angostamiento sino de la ampliación del ser hombre. Una ampliación que puede ser infinita, tan infinita como pueden serlo las posibilidades y expresiones del hombre en su totalidad”.⁷¹ Se trata de un humanismo que no restringe, sino que abarca a todas las expresiones culturales que tienen un denominador común: la dependencia, y de un humanismo que lucha por una solidaridad consciente de la necesidad de superar la dependencia.

Para Bolívar Echeverría, el mestizaje surge en el siglo XVII, momento en que los indios sobrevivientes, conscientes de su condición de vencidos y de que debían aceptar los restos de su cultura destruida, se vieron obligados a construir una identidad mestiza no transculturada, sino barroca, que significó un inventarse la vida dentro de la muerte para su sobrevivencia; la alternativa fue someterse al mestizaje o condenarse al *apartheid*. Esta determinante histórica se expresa en la manera barroca de vivir la modernidad capitalista. La situación del negro –aunque este filósofo no analiza este contexto histórico– no está fuera de esta alternativa; al contrario, el racismo, en muchos casos, es más fuerte, y le ha condenado a la exclusión.

71. L. Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México D. F., Editorial Joaquín Mortiz, 1974, p. 73.

4. Frantz Fanon y la ontología del “no ser”

*La explosión no tendrá lugar hoy.
Es demasiado temprano ...o demasiado tarde.
No vengo armado de verdades decisivas.
Mi conciencia no está cruzada por fulgores esenciales.
Sin embargo, con total serenidad, pienso que sería bueno
que ciertas cosas sean dichas.*

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 1974.

Nace el 20 de julio de 1925 en Fort-de-France (Martinica), y muere (de leucemia) en Bethesda, Maryland (Estados Unidos), el 6 de diciembre de 1961. Su vida y su producción intelectual se desarrollan en la lucha contra el racismo colonial francés. Desde muy joven, cuando las tropas navales francesas se instalaron en Martinica (después de que Francia se rindiera ante los nazis en 1940), percibió las conductas abiertamente racistas de los soldados, hecho que influyó en el análisis de la situación colonial de los negros.

A los dieciocho años abandona la isla para colaborar en la lucha contra los nazis. Luego, en 1945, regresa a Martinica por un corto período, en donde colaboró en la campaña electoral de su amigo Aimé Césaire, pese a que no se declaró comunista. En 1951 se graduó en psiquiatría, momento en que articuló la filosofía y el psicoanálisis a partir de los estudios que hizo de Hegel, Merleau-Ponty, Nietzsche, Kierkegaard, Freud, Lacan. En 1952 escribe su primer libro, *Piel negra, máscaras blancas*, en el que muestra la importancia de la cultura tanto en la psicología como en la patología.

En 1953 viajó a la colonia francesa de Argelia para dirigir el hospital psiquiátrico de Blida-Joinville. Fanon no tardó en luchar contra el colonialismo francés y formar parte de la lucha del Frente Nacional de Liberación Argelino. En 1956 escribió su famosa carta de renuncia al Ministro Residente, y, consecuentemente, fue expulsado de Argelia en 1957. En el contexto de estrategia del Frente Nacional escri-

bió *Los condenados de la tierra*, uno de los libros más conocidos e influyentes en la política anticolonialista y de liberación política y mental de los pueblos oprimidos.

De hecho, *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra* se han constituido en una de las fuentes para el desarrollo de la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, la pedagogía del oprimido, la teología de la liberación y las actuales teorías poscoloniales y decoloniales.

Nuestro interés es, precisamente, mostrar que la ontología del “no ser” del negro se ha transformado en una cultura construida en medio de relaciones de poder; consiguientemente, su significado, simbología, gnoseología y sociología, no pueden ser entendidos sino en relación con el poder de dominio o —como Fanon llama— “sociogénesis”. Por esta razón, su propuesta es levantar otro humanismo, condición indispensable para posibilitar un diálogo intercultural.

PERSPECTIVAS EN EL ANÁLISIS DE LA INFERIORIDAD DEL NEGRO

En este capítulo reconstruiremos el pensamiento de Frantz Fanon, tomando como punto de referencia tres objetivos que plasma en su producción intelectual: el primero, superar la visión esencialista que el blanco ha proyectado sobre sus condiciones; el segundo, criticar la posición que cree en una redención intrínseca a la condición humana del negro. A estas dos posiciones encerradas y ensimismadas, mirándose a sí mismas, las denomina doble narcisismo: “El *Blanco* está encerrado en su blancura. El *Negro* en su negritud”.¹ Este doble esencialismo le lleva a plantearse el tercer objetivo: indagar sobre las motivaciones que generaron estas formas de narcisismo.

La búsqueda de las explicaciones está en aquel lugar “del no ser”, en donde el negro ha construido su morada. El negro habita en “su no ser”. En palabras de Fanon: “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”.² Esta situación nos lleva a definir el ser del negro por su “no ser”; esto es, por su no ser blanco.

El horizonte de ser del negro no es otro que el horizonte del blanco; por ello se define como su negación. El ámbito de su vida se articula alrededor de dos campos: el blanco y el negro; de ahí que no haya otro ámbito que no sea el de la blancura:

1. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire, 1974, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 14.

“para el *Negro*, no hay más que un destino: y es blanco”.³ Circunstancia nada fácil por el dolor ontológico que provoca el “no ser”.⁴

Para Fanon, el horizonte del blanco se afirma en la constatación de dos hechos: en la supuesta superioridad de los blancos sobre los negros, y en la necesidad que ciertos negros tienen de mostrar la riqueza y potencialidad de su pensamiento y cultura (esto demuestra y legitima la aceptación de su inferioridad); lo que —creemos— le lleva a plantearse un cuarto objetivo: la desalienación del negro.

El proceso de develamiento de las circunstancias del negro pasa por tener conciencia de que su complejo de inferioridad obedece a condiciones económicas y sociales. Su situación psicológica de inferioridad no se explica recurriendo a la inmanencia de la conciencia, que se expresaría como una estructura preexistente a la colonización, según la *Psicología de la colonización* del psicólogo Octave Manoni, sino a factores externos. En términos de Fanon, obedece a un doble proceso:

“Económico, en primer lugar.

Por interiorización o, mejor, epidermización de su inferioridad, luego”.⁵

Este planteamiento articula dos perspectivas, la social y la individual. Efectivamente, hay una epidermización de la inferioridad del negro, pero no solo es individual; es también social, en el sentido de que obedece a una construcción o a una responsabilidad que no escapa a la condición humana. Por esta razón, es coherente la lucha del negro por su liberación y por su desalienación.

La propuesta metodológica de Fanon se inscribe en el ámbito de un “materialismo”, que no hipoteca lo económico en aras de una esencia o fe en ella, sino que le vuelve un momento histórico superable y, como tal, vital: “Solo habrá auténtica desalienación, cuando las cosas, en el sentido más materialista, retomen su lugar”.⁶ El análisis es espacial y temporalmente ubicado, porque trata el estudio del negro “actual” y de su actividad en el mundo blanco, y geográficamente situado en las Antillas. Pero, además, es relacional porque mira las diferentes posiciones que recrea el negro, frente a la cultura del blanco. Sin embargo, esta perspectiva metodológica puede ser válida en otras circunstancias.

Lo interesante del análisis de Fanon es que ubica su planteamiento como un estudio clínico no desvinculado del entorno social e histórico, sino articulado a él. El complejo psico-existencial presente en las dos culturas: blanca y negra, no puede ser definido sino como una construcción social. De ahí que su propuesta es analizarlo para destruirlo, ubicarlo en el tiempo para resolverlo en función de un

3. *Ibíd.*, p. 16.

4. Para Nelson Maldonado Torres, el “no-ser” del negro se fundamenta en la ausencia del “peso ontológico” frente al blanco. En este sentido, el negro “raramente” se presenta como “esencia” humana. “Frantz Fanon: filosofía poscontinental y cosmopolitismo descolonial”, en Oliver Kozlarek, coord., *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, 2007a, pp. 158-168.

5. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 16.

6. *Ibíd.*, p. 17.

presente que, a su vez, sirviera para el porvenir, entendiéndolo no como una esencia o abstracción: “Y ese porvenir no es aquel del cosmos, sino más bien el de mi siglo, de mi país, de mi existencia. De ningún modo debo proponerme preparar el mundo que me seguirá. Pertenzco irreductiblemente a mi época”.⁷ Desde el horizonte “materialista”, trata la situación de un presente en pos de su resolución.

Fanon habla, indudablemente, desde la necesidad de transformación total del hombre y de la sociedad, pero también, según Homi Bhabha, “desde los intersticios inciertos del cambio histórico: desde el área de ambivalencia entre raza y sexualidad; fuera de la irresuelta contradicción entre cultura y clase; desde la profundidad de la lucha de la representación psíquica y la realidad social”.⁸

CRÍTICA AL COMPLEJO DE INFERIORIDAD Y DEPENDENCIA COMO ABSOLUTOS PRE-EXISTENTES

Frantz Fanon realiza un estudio crítico sobre el complejo de inferioridad y dependencia, atribuido a la personalidad del sujeto negro, tomando como punto de referencia los criterios expuestos en la *Psicología de la colonización* de Mannoni. El libro contiene un análisis exhaustivo de los fenómenos psicológicos expresados en la relación indígena-colonizador. Pese a la “pesquisa psicológica” realizada por este psicólogo, a criterio de Fanon, no logra una verdadera explicación y comprensión de estos dos aspectos en relación a la situación colonial.

De la *Psicología de la colonización* rescata dos planteamientos: primero, que la situación del hombre puede ser explicada a partir de su subjetividad, concibiéndola en su contexto, lo que quiere decir que el problema del sujeto colonizado conlleva el análisis de las condiciones objetivas e históricas que la producen. En segundo lugar, se adhiere al trabajo de Mannoni en la parte “que tiende a patologizar el conflicto, esto es, a demostrar que el *Blanco* colonizador no es movido sino por su deseo de finalizar con una insatisfacción sobre el plano de la sobrecompensación adleriana”.⁹ En otros términos, se refiere a la compensación y sobrecompensación del individuo para integrarse a la sociedad.

En lo que no está de acuerdo es en la caracterización que Mannoni hace del complejo de inferioridad: “El hecho de que un malgache *adulto* aislado en otro medio pueda volverse sensible a la inferioridad de tipo clásica prueba de manera casi irrefutable que desde su infancia existía en él el germen de inferioridad”.¹⁰ Esta posición, sugiere a Fanon preguntarse: ¿por qué hacer del complejo de inferioridad

7. *Ibid.*, p. 18.

8. H. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 61.

9. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 80.

10. O. Mannoni, *Psicología de la colonización*, citado por F. Fanon, *ibid.*, p. 80.

algo pre-existente a la colonización, si el conflicto social generado por esta es evidente?

El punto de partida y el ámbito de su análisis es el racismo de la sociedad. Antes de estudiar las conclusiones a las que llega Mannoni, establece el siguiente principio: “De una vez por todas, establecemos este principio: una sociedad es racista o no lo es. Mientras no entendamos esta evidencia pasaremos por alto una cantidad de problemas”.¹¹ Decir que una sociedad o parte de ella es menos o más racista, buscar diferencias entre un comportamiento inhumano y otro, o decir que el racismo es simplemente una idea de los subalternos, es soslayar el hecho de concebirlo como un conflicto social en el que intervienen múltiples factores, entre ellos, el económico, el político, el cultural y el subjetivo. De tal manera que el problema del negro no se encierra en sí, a la manera de una mónada, sino que se relaciona con otros, razón por la que puede ser comprendido desde la subjetividad de los otros.

Mannoni argumenta que el racismo nada tiene que ver con la situación económica, y para probar esta tesis sostiene que: “en África del Sur los obreros blancos se muestran igual o más racistas que los dirigentes y los patrones”.¹² Si esto es así, efectivamente, en el racismo no interviene el factor económico porque tanto el obrero blanco como el patrón expresan racismo. El obrero blanco debería ser solidario con el obrero negro, lo cual no ocurre. Pero este psicólogo dice también: “Podríamos argumentar que ese desplazamiento de la agresividad del proletariado blanco hacia el proletariado negro es fundamentalmente una consecuencia de la estructura económica del África del Sur”.¹³ Consecuentemente, nos preguntamos: ¿la agresividad pertenece solo a las condiciones económicas del África del Sur?

En el planteamiento de Mannoni hay una contradicción respecto a la relación entre el factor económico y la raza. Sin embargo, la resuelve en el momento en que argumenta que el racismo obedece a que existe un complejo de inferioridad relacionado al color de la piel, solamente en individuos que viven en minoría y en medio de sujetos de otro color; situación que no tiene relación con la estructura económica de una sociedad, peor con la explotación colonial.

Este psicólogo olvida que un blanco, en las colonias, jamás sintió complejo de inferioridad, pese a ser minoría. Todo lo contrario, ha manifestado y ha hecho uso del poder y de la fuerza amparándose en su “superioridad”. Por esta razón, Fanon afirma que la “inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea. Tengamos el coraje de decirlo: *es el racista quien crea el inferiorizado*”,¹⁴ y quien construye la existencia de una estructura inferior y anterior a la colonización.

11. *Ibíd.*, p. 81.

12. O. Mannoni, *Psicología de la colonización*, citado por F. Fanon, *ibíd.*, p. 81.

13. O. Manoni, *ibíd.*, p. 82.

14. *Ibíd.*, p. 87.

En esto hay coincidencia con Sartre, cuando este dice en *Reflexiones sobre la cuestión judía*, que “si el judío no existiera, el antisemita lo inventaría”.¹⁵

El complejo de inferioridad es un mecanismo utilizado para la ocasión. Cuando el colonizado se niega a la occidentalización, se acude a su inferioridad o falta de entendimiento y conocimiento; de igual manera, cuando el colonizado entra en el proceso de civilización y se libera del complejo de dependencia, se apela al complejo de inferioridad para justificar la violencia sobre los pueblos que han accedido al progreso. Entonces, estos dos argumentos se transforman en categorías operativas, como si fueran dos piezas de un juego, usadas a conveniencia dependiendo del jugador y de la ocasión.

Se trata, a criterio de Mannoni, de dejarle al malgache que elija entre la inferioridad y la dependencia: “Cuando el malgache acierta a establecer tales relaciones (de dependencia) en la vida con sus superiores, su inferioridad no le molesta más, todo va bien. Cuando no lo logra, cuando su posición de inseguridad no se resuelve de esta manera, experimenta un fracaso”;¹⁶ por lo tanto, el complejo de inferioridad vuelve a generar inseguridad. Cuando la dependencia está asegurada, la inferioridad se tranquiliza. Al contrario, cuando esta situación no se da (porque el malgache accede al progreso y desarrollo), el malgache ha fracasado, porque no entiende que en la dependencia está la resolución del complejo de inferioridad.

Fanon continúa preguntando a Mannoni por la situación colonial. Al parecer, el psicólogo ha “olvidado” que con la llegada de los europeos a Madagascar, el malgache existe en el ideario del europeo, pero el malgache real “ya no existe más”. Y lo curioso es que Mannoni no olvida (parodiando a Hegel) el principio sobre la dinámica de la personalidad, que sostiene que el momento presente de esta es el resultado de todos los que le anteceden y, por lo tanto, contiene todo lo que le precede.

Aplicar este principio al malgache es no entender que la llegada de los civilizadores a Madagascar provocó una “desestructuración” de la psicología del malgache, a tal punto que la alteridad para el negro no es el negro, sino el blanco. Es no entender que el presente (el hoy) contiene destrucción, y la inferioridad, como existente adquirido, se ha encarnado en la forma de *habitus* blanco.

Al decir de Fanon, la llegada del blanco a Madagascar provocó una herida total, cuyas consecuencias se expresaron en la psicología del malgache, pero también en su condición social y económica. El malgache, abstractamente, puede asimilar y tener una idea de lo que es un hombre blanco; pero, “lo que es cruel es haber descubierto primero que es hombre (por identificación) y luego que esta unidad se divide en negros y blancos”.¹⁷ La identificación impuesta a través del otro se transforma, lamentablemente, en una reivindicación que demanda igualdades, y su condición

15. Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, p. 12.

16. O. Mannoni, *Psicología de la colonización*, citado por Frantz Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas*, p. 88.

17. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 91.

humana primigenia se ha convertido en exigencia de igualdad. Es una ironía el hecho de que su humanidad esté en el estatus de demanda y, más aún, ante la sospecha de ser concretada. Esta dinámica hace que el malgache pase de la dependencia a la inferioridad psicológica.

El humanismo burgués hizo una abstracción de los principios de igualdad, fraternidad y solidaridad, transformándose en lo que Jean-Paul Sartre consideró un “humanismo racista”, porque la burguesía europea afirmó su humanidad construyendo esclavos y subhombres, sobre los cuales se creó la ficción de la universalidad y genericidad de lo humano. Se confundía –dice Sartre– el género con la élite. “Lo que es peor: puesto que los otros se hacen hombres en contra nuestra, se demuestra que somos los enemigos del género humano; la élite descubre su verdadera naturaleza: la de una pandilla”.¹⁸

Las consecuencias de la colonización son la dependencia, inferiorización psicológica, discriminación, humillación, incapacidad para dar, expresadas en la “vaciedad” de su ser y en el convencimiento de que el colonizado es un “parásito” sometido al blanco; de ahí que Fanon lo haya caracterizado como un condenado a no tener ni poseer. De otro lado, este proceso también genera en el colonizador una deshumanización profunda; es decir, el colonialismo afecta a las dos partes. En otros términos, “el colonialismo altera las coordenadas que permiten a sujetos afirmarse como humanos. El colonialismo tiene implicaciones metafísicas, si se quiere, que solo se entienden a partir de la filosofía antropológica. Lleva, por ejemplo, a sujetos con piel negra, tal como Fanon señaló con lucidez, a afirmar su humanidad adoptando máscaras blancas”.¹⁹

Pero la colonización, según Mannoni, no es susceptible de ser aplicada a todos los pueblos. Es posible solo en aquellos en donde el complejo de dependencia es una necesidad: “Todos los pueblos no son aptos para ser colonizados, solo lo son los que poseen esta necesidad [...]. En casi todos lados donde los europeos han fundado colonias como la aquí mencionada, se puede decir que eran esperados y hasta deseados en el inconsciente de los súbditos”.²⁰ ¿Se puede fundamentar el inconsciente como estructura *a priori* o deseo *a priori*? Posiblemente, la pregunta tendría sentido en otro contexto. En este no porque la respuesta de Mannoni es clara al afirmar que ya en el inconsciente del colonizado hay el deseo y la esperanza de que el europeo sea el destinado a traer los beneficios de la civilización.

¿Por qué cuando los europeos llegaron a la isla fueron acogidos con los brazos abiertos y fueron llamados *vazaha* u honorable extranjero? Porque nunca los vie-

18. Jean-Paul Sartre, Prólogo a *Los condenados de la tierra*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 24.

19. N. Maldonado T., “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”, en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006a, p. 189.

20. O. Mannoni, *Psicología de la colonización*, citado por F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 92.

ron como enemigos. Sin embargo, la explicación de Mannoni fue: porque “estaba escrito en los ‘jeroglíficos fatídicos’ –el inconsciente en particular– algo que hacía del *blanco* el amo esperado”.²¹ Al parecer, la recurrencia al inconsciente lo explica todo, como si este fuera una estructura desugetada o ajena a las situaciones y a los conflictos sociales generados por la explotación colonial.

Fanon, consciente de esta situación, apunta a desestructurar esta naturalización del inconsciente buscando lugares ocultos en la *psique* del colonizado, encontrándose ante la ambigüedad de una otredad, poseída por el deseo de conquistar el Yo (blanco). Es que el deseo instaura una relación colonial en donde el problema no es asumir el papel del Yo colonizador o de la Otredad colonizada, sino que el deseo –colonial– es el espacio intermedio entre los dos: “El deseo colonial siempre se articula en relación con el del Otro: el espacio fantasmático de la posesión que ningún sujeto puede ocupar singularmente o con firmeza, y en consecuencia permite el sueño de la inversión de papeles”;²² es este deseo el que “perturba” y delira.

Así también, el crítico martiniqués apunta al inconsciente para volverle consciente, en el sentido de posibilitar al sujeto incidir en el cambio de las estructuras sociales, elegir la transformación social, y para no limitarse al dilema: blanquearse o desaparecer, ni incentivar una “lactificación alucinatoria”, que reproduciría el complejo de dependencia.

LA CULTURA DEL COLOR EN LA ONTOLOGÍA DEL “NO SER”

Fanon se remite al hecho de que en una sociedad capitalista y “civilizada” al estilo colonial, cualquier ontología es irrealizable. Al parecer, en los pueblos colonizados hay una tara impresa por la cultura que impide ver la realidad, que la pone entre paréntesis y, por lo tanto, la deja de lado; esta situación imposibilita realizar una explicación de carácter ontológico. Solo el momento en que la ontología se inserte e interiorice, la existencia humana podrá comprender el “ser del negro”; fuera de ella imaginará y esencializará su situación o la congelará en un ideario válido para todo tiempo y lugar.

La inferiorización atribuida al negro no es solo a nivel intelectual –incapacidad de asimilarse al “progreso”–, también lo es a nivel corporal –subestimación de la epidermis o racialización de la epidermis e incertidumbre sobre el conocimiento de su cuerpo–. No hay un esquema corporal único que responda a una estructuración del yo y del mundo y que pueda aplicarse a cualquier situación, como sostienen ciertas filosofías de Occidente. Lo que existe es un esquema histórico racial,

21. *Ibid.*

22. H. Bhabha, *El lugar de la cultura*, p. 65.

porque la inferioridad del negro proviene del “otro” y de su “re-presentación” sobre el “negro”.

En el mundo blanco, el hombre negro se encuentra con problemas para elaborar un conocimiento y una concepción sobre su cuerpo, por la mediación de los patrones culturales, que al decir de Fanon, estructuran un esquema epidérmico racial. Así, “los elementos que había utilizado no habían sido suministrados por “restos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, sinestésica y visual”,²³ sino por el otro, el *blanco*, quien había entretejido mil detalles, anécdotas, relatos”.²⁴ Es cierto que el conocimiento del negro se genera desde sus propias percepciones; sin embargo, este es negado, para ser sustituido por la representación que el blanco construye bajo la forma de conocimiento.

El hombre de color negro vive esclavizado por la idea que se tiene de él y, fundamentalmente, por su color. El prejuicio se constituye como “un odio irracional, de una raza sobre otra, el desprecio de los pueblos fuertes y ricos por los que consideran inferiores a ellos, luego el amargo resentimiento de los sometidos y tantas veces injuriados”.²⁵ El color se ha legitimado como una señal evidente de la raza, y como el criterio a partir del cual se juzga y se descalifica a los seres humanos.

Las reflexiones de Fanon sobre la situación del negro manifiestan con toda claridad cómo el color forma parte del tejido cultural que el blanco ha construido sobre las condiciones del hombre de color negro. Desde esta perspectiva, el color no es solo un matiz del tejido, sino el fondo en donde se plasman articuladamente los signos de clase y raza. Se trata de un fondo que choca con el color blanco, desencadenando en este una forma de expresión irracional, de unos seres humanos contra otros.

Según los psicoanalistas, para los niños de corta edad no hay experiencia más traumática que el choque con lo racional. Desde la experiencia del negro, para el blanco no hay choque más irracional que el contacto con el negro. Al respecto, los científicos, después de un largo batallar, concluyeron en la igualdad entre el hombre blanco y negro; también señalaron que dicho acontecimiento significó un triunfo de la “razón”. Sin embargo, este fue solo en el plano de las ideas, porque en el mundo de la vida cotidiana sigue manteniéndose el principio de que la mezcla entre razas diferentes baja el nivel de rendimiento físico y mental del blanco. Entonces, su triunfo no significó otra cosa que una apuesta de la “razón” a sus propios intereses (para ratificar su dominio).

Apelando a lo que Hegel llamó la “astucia de la razón”, diríamos que esta logró su triunfo sacrificando lo particular, lo singular y las pasiones. A través de los

23. Jean Lhermitte, *La imagen de nuestro cuerpo*, Edic. Nueva Revista Crítica, p. 17, citado por F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 103.

24. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 103.

25. Sir Alan Burns, *El prejuicio de raza y de color*, citado por F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 108.

malabarismos de su “astucia”, se deshizo del mundo real para quedarse como forma pura; de ahí la separación entre esencia y existencia, entre alma y cuerpo. Disposición irracional desde la perspectiva del hombre negro porque ¿cómo entender la escisión entre el ser humano y la tierra? ¿Cómo explicar la fractura entre el cuerpo y el alma, si para el negro, cuerpo y alma se acompasan en un mismo ritmo, y la sensibilidad de su ser es también la de su tierra? Dejemos que hable Senghor:

Es la cosa más sensible y menos material. Es el elemento vital por excelencia. Es la condición primera y el signo del arte, como la respiración de la vida; la respiración que se agita o se calma, se vuelve regular o espasmódica según la tensión del ser, el grado y la calidad de la emoción. Tal es el ritmo primitivamente, en su pureza, tal como en las obras maestras del arte negro, particularmente en la escritura. No es la simetría la que engendra la monotopía: el ritmo es viviente y libre. Es así como el ritmo actúa sobre lo menos intelectual de nosotros, despóticamente, para hacernos penetrar en la espiritualidad del objeto; esta actitud de abandono que es nuestra, por sí misma es rítmica.²⁶

El ritmo ha generado un desencadenante, supuestamente irracional, como si este fuera carente de sentidos o como si fuera opuesto a las culturas. Esta manifestación del ritmo como expresión de la sensibilidad y sensualidad, que permea en la espiritualidad de los objetos —y no es una novedad—, ha sido censurada por la filosofía occidental, calificándola de primitivismo o irracionalidad, obedeciendo a una tradición que desde Platón ha inaugurado la primacía de lo espiritual-racional sobre lo sensual-corporal y, por lo tanto, la subordinación de este a aquel.

En términos de Foucault, uno de los principios fundamentales de los griegos fue el de “ocuparse de sí mismo” o “cuidarse de sí mismo”; pero, a lo largo de la historia del pensamiento, este fue subordinándose al principio delfico “Conócete a ti mismo”, que posteriormente Descartes lo identificó con el sujeto pensante: “ha habido una inversión entre la jerarquía de los dos principios de la Antigüedad, ‘Preocúpate de ti mismo’ y ‘Conócete a ti mismo’. En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental”.²⁷

Senghor, Césaire y Fanon, entre otros, recuperan la sensibilidad como productora de sentidos y, desde esta posición, la conciben como no opuesta ni carente de racionalidad, sino como otra manera u otra práctica de relación consigo mismo y con su entorno. Cuando Césaire canta a la naturaleza, emite un sentido cósmico, descifrable no solo por quienes lo sienten y lo viven, sino también accesible a otros:

26. Léopold Sédar Senghor, *Lo que el hombre negro aporta. El hombre de color*, citado por F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 112.

27. Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 55.

*Pero aquellos sin los cuales la tierra no sería tierra
gibosidad tanto más bienhechora
que la tierra desierta
cada vez más la tierra
silo en donde se preserva y en donde madura, lo que la
tierra tiene de más tierra.
Mi negritud no es una piedra, su sordera arrojada contra el
clamor del día
mi negritud no es un charco de agua muerta
en el ojo muerto de la tierra
Mi negritud no es ni torre ni catedral
penetra en la carne roja del sol
penetra en la carne ardiente del cielo
perfora la postración opaca en su recta paciencia.²⁸*

La relación entre cuerpo y espíritu, hombre y tierra, desde la perspectiva del hombre blanco, históricamente ha seguido el camino de una relación “apropiativa”, en el sentido de sometimiento. Para el hombre negro, el contacto con la naturaleza se produce a partir de un lenguaje mágico social, y esta misma predisposición se traduce a la relación con los demás: “Camino entre cardos blancos, napas de agua amenazan mi alma de fuego. Frente a ritos, duplico mi atención. ¡Magia negra! Orgías, sabat, ceremonias paganas, gris-gris. El coito es la ocasión de invocar los dioses de la hermandad. Es un acto sagrado puro, absoluto, favoreciendo la intervención de fuerzas invisibles”.²⁹ Esta actitud ha sido mirada –desde la lógica cartesiana– como erotismo animal, primitivismo, mentalidad primitiva, magia negra y más calificativos denigratorios.

Se podría afirmar que en esta interpretación está la herencia tanto del cristianismo como del platonismo, en el sentido de que el “yo”, mientras más sometido esté a sus tecnologías, como la obediencia, sumisión, renunciaciones, sacrificios y mortificaciones, más cercano estará a “la verdad” sobre sí mismo y sobre el mundo. Generalmente, estas tecnologías no son del “alma” sino aplicadas al cuerpo, a su aspecto sexual. Así, “la conducta sexual, más que cualquier otra, estaba sometida a reglas muy estrictas de secreto, decencia y modestia, de tal modo que la sexualidad se relaciona de una forma extraña y compleja, a la vez con la prohibición verbal y con la obligación de decir la verdad, así como con el hecho de esconder lo que se hace y con el descifrar lo que uno es”.³⁰ Renunciar a la carne y confesar verbalmente la renuncia, fue la ecuación perfecta para ser “poseedor” de “la verdad”.

28. Aimé Césaire, *Cuaderno de un retorno al país natal*, citado por F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 113.

29. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 115.

30. M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 46.

La inversión jerárquica entre el “cuidarse de sí mismo” (“preocuparse” u “ocuparse” de sí mismo) y el “conócete a ti mismo”, que se ve con claridad en los inicios de la modernidad, se constituyó en el paradigma teórico y filosófico que justificó la “superioridad” del sujeto colonizador sobre el colonizado. Aún más, en las colonias, el “cuidarse de sí mismo” fue deformado y reducido al estatus de animal, a través de técnicas no simbólicas, sino violentas, y de un “lenguaje zoológico” a partir del cual se hizo que el colonizado se identifique como tal: “Se alude a los movimientos de reptil amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa se refiere constantemente al bestiaro. El europeo raramente utiliza ‘imágenes’ ”.³¹

El colonizado se “descubre” animal a través del lenguaje del “otro” y, simultáneamente, sabe que no es tal, por ello afirma su sentido de humanidad en la lucha por la descolonización. En este momento, nuevamente se apela a la fortaleza de los valores de la cultura occidental y a la idea de que la descolonización no es sinónimo de regresión, sino de afianzamiento de los valores de Occidente. Pero la lucha del colonizado no se detiene, sigue hasta descubrirse igual al colonizador o –como dice Fanon– hasta descubrir que una piel de colono no vale más que una piel de indígena. Es el momento o inicio para caminar en la misma historia, pero en otras condiciones.

Este proceso de sustantivación y congelamiento que realiza el blanco de ciertas prácticas del hombre negro obedecen a la incompreensión de la “relación de coexistencia”, en donde la esencia del mundo es conseguir el bien “para sí”. Un bien que se agota en la gratificación del “en sí”. Un bien que no guarda secretos, porque no esconde demandas, más allá de lo que su naturaleza y la naturaleza le pueden proporcionar. Por más que el blanco revise el interior del negro –dice el pensador martiniqués– no va a encontrar nada más que lo conocido; esto es lo “primordial”: “El blanco tuvo la impresión de que yo me escapaba y que me llevaba algo. Me revisó los bolsillos. Pasó una sonda por la más desdibujada de mis circunvoluciones. Todo era conocido. Era evidente que poseía un secreto”,³² y el secreto era la apropiación de lo primordial.

Es cierto que se trata de una relación de coexistencia entre el negro y su entorno, mediada por sus propias vicisitudes y por su propio “ritmo” social, a tal punto que ha sido calificada como humanidad baja o, como Fanon lo singulariza irónicamente, diciendo que “la emoción es negra como la razón es helena”. Cierto es también que, cuando el blanco se siente mecanizado, acude al hombre de color negro para pedirle el “secreto”... Sin embargo, hay el peligro de que la relación de coexistencia sea idealizada o sea vista solo como un idilio, sin percatarse de sus

31. Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 37.

32. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 117.

conflictos internos y con los del mundo de la cultura blanca, pues, hay que tener presente que el mundo de la negritud es un mundo que se construye en una determinada situación geográfica e histórica y, a nivel de la subjetividad, no encuentra otro asidero que el conflicto social.

Fanon, cuando describe ciertos estados de su subjetividad, muestra la conflictividad del sujeto negro y la suya, y nos dice: quisiera ser típicamente negro y esto ya no es posible; quisiera ser blanco y esto es peor; quisiera ser poseedor de mi “irracionalidad” y la oponen a lo racional. Cuando creo poseer mi racionalidad hay un “verdaderamente racional” que se me enfrenta y, cuando mi negritud es “elevada” al ámbito intelectual, me la arrancan y me la reducen a una premisa o término de la dialéctica.

En esta descripción expresa un cierto estado de “desubicación” de su ser que obedece a la desconstitución colonial ejercida en su cosmovisión. De otro lado, manifiesta una reducción de la re-creación de su subjetividad a un elemento formal o término de la dialéctica, así como también reclama la “naturalización” de un supuesto irracionalismo del negro.

Esta situación de tensión entre “ser” y “no ser”, de “no ser” y “ser”, le lleva a explorar la dialéctica hegeliana y las zonas ocultas del inconsciente freudiano, a indagar la propuesta sartreana de anteponer la existencia a la esencia, a recorrer los caminos de la explotación desde la teoría marxista, y a criticar la re-presentación occidental de la otredad colonial. Bajo estas consideraciones, proclama que el deseo del negro no es dominar el mundo, sino luchar por la abolición de los privilegios étnicos y por la solidaridad con todos los oprimidos de cualquier color. Desde el punto de vista filosófico, Fanon ha definido esta actitud como noción “subjetiva existencial étnica” de la negritud.

Según este autor, el momento subjetivo existencial étnico deja de ser tal, para pasar a otro, de carácter objetivo, cuya transformación se expresa en el proletariado. Fanon coincide y retoma la posición de Senghor y Césaire: “Para Césaire, dice Senghor, el *Blanco* simboliza el capital como el *Negro* el trabajo. A través de los hombres de piel negra, de su raza, canta la lucha del proletariado mundial”.³³ Color, raza y clase conviven en una simbiosis existencial que se produce y se construye en condiciones de “inexistencia”,³⁴ históricamente determinadas.

La condición de inexistencia, por su misma naturaleza, es conflictiva y paradójica porque, simultáneamente, expresa y siente su sí mismo, pretendiendo encerrarse en su en sí; pero, también hay que considerar que la situación del negro no se configura como una mónada, sino siempre en relación “con”. Este es un momento contradictorio en el pensamiento de Fanon:

33. *Ibid.*, p. 121.

34. Porque para Fanon las condiciones en que vive el negro no son las de un sentimiento de inferioridad sino de “inexistencia”.

La dialéctica que introduce la necesidad de punto de apoyo de mi libertad, me saca de mí mismo. Rompe mi posición no pensada. Siempre en términos de conciencia, la conciencia negra es immanente a sí misma. No soy potencialidad de algo. Soy plenamente lo que soy. No tengo por qué buscar lo universal. En mí, ninguna probabilidad tiene cabida. Mi conciencia negra no se manifiesta como carencia. Es. Es adherente a sí misma.³⁵

Se trata de una ontología del “no ser” que, contradictoriamente, se configura y se expresa en un “ser”, que es lo que es en relación a sus propias circunstancias; por ello, no soslaya y no esconde el hecho de que ese “no ser” se hace en el conflicto raza, clase, color de piel y color de la razón que, históricamente, se ha desarrollado en los pueblos colonizados y dependientes.

EL COLOR EN EL IMAGINARIO DEL “SER” Y DEL “NO SER”

Analizar la situación del hombre negro es adentrarse no en una metafísica de la existencia, sino en el mundo de las vivencias de los hombres, que diariamente tienen que asumir el reto no solamente de una sociedad de la explotación, sino también de la discriminación por razones de carácter político, religioso, cultural, étnico-racial, preferencia sexual y género, entre otras. En este contexto, Fanon, al referirse al color de la piel, sostiene que los conflictos del negro no deben ser tratados, analizados y sometidos a los parámetros de normalidad y anormalidad que la psicología establece para el hombre blanco.

En los países llamados “civilizados”, la relación simétrica entre familia, Estado-nación y normativas sociales conforman la base en donde se estructura el concepto de “normalidad”. La familia reproduce los valores del Estado-nación y es concebida como un “pedazo” de nación. La estructura familiar y la estructura nacional se constituyen como un *continuum valorativo*, creadores y reproductores de “normalidad”. De esta manera, la autoridad paterna y la del Estado se complementan y se necesitan. “La militarización y la centralización de la autoridad en un país, traen consigo automáticamente una afirmación de la autoridad paterna”.³⁶

No hay desacuerdo entre la vida familiar y la vida nacional; de ahí que la normalidad está dada por el ajuste entre estas dos instancias, a través de la educación. Por un lado, la práctica del respeto a la autoridad del Estado (continuidad de la paterna), a la Patria y a sus símbolos, a las hazañas heroicas de sus héroes y, por otro, la de las “buenas” costumbres y modales, la discreción, el respeto al cuerpo bajo la forma de silenciamiento del deseo y la represión se van formando indistin-

35. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 123.

36. *Ibid.*, p. 129.

tamente tanto en el ámbito familiar como en el de la educación. Se va entretejiendo una doble complicidad entre la formación impartida por la educación y la familia.

Según el análisis de Michel Foucault, va surgiendo a fines del siglo XVIII una “doble demanda” social que articula dos exigencias, la del “ocúpense de sus hijos”, a cargo de la familia y, luego, “despréndanse de los mismos hijos” que el Estado se hará cargo de formarles en la práctica de la “normalidad”. La “doble demanda” funciona como un intercambio: “El cuerpo sexual del niño pertenece y siempre pertenecerá al espacio familiar y nadie más tendrá efectivamente poder sobre él ni relación con él. Pero, en cambio, en el momento mismo en que constituimos para ustedes ese campo de poder tan total, tan completo, les pedimos que nos cedan el cuerpo, por decirlo así, de aptitud de los niños. Les pedimos que nos den a esos niños para que hagamos de ellos lo que efectivamente necesitamos”.³⁷

Complicidad, demandas e intercambio van estructurando el campo de la “anormalidad”, en cuyo radio de acción se entrecruzan la educación familiar y la estatal, el ámbito de la medicina y el legal, el biológico y sexual, entre otros; lo que hace de la “anormalidad” una estructura, eminentemente de carácter cultural. En el caso de los comportamientos de los sujetos de color blanco y los de color negro, tanto el “estado de superioridad” como el de “inferioridad”, respectivamente, se han convertido no en un “estado” sino en lo “normal”; a tal punto y, siguiendo este razonamiento, que la igualdad entre un color de piel y otro sería lo “anormal”.

Desde otro ángulo, la conducta “anormal” de una persona blanca puede ser explicada a partir del psicoanálisis propuesto por Freud. Fanon, en diálogo con este científico, se pregunta: ¿Qué diría respecto del comportamiento de una persona negra? si Freud ve deseos reprimidos que se instalan y se refugian en el inconsciente bajo formas irreconocibles, “esperando” el momento de salir a la luz, y mira deseos y pensamientos reprimidos que pueden ser reemplazados en la conciencia por otros, que funcionan como sustitutos, a los que se relacionan sensaciones e impresiones de malestar, que se pensaba que nada tienen que ver con el sustituto. Entonces, ¿qué vemos en una persona negra? ¿Cómo se explica que un negro, al llegar a la Sorbona para estudiar filosofía y sacar su licenciatura, antes de que se presente una situación conflictiva, ya está con miedo y en guardia?

Desde el punto de vista hegeliano, esta reacción se explica porque en la conciencia del negro se halla instalado el orden representativo del “amo”. En lugar del “alma” o “espíritu” africano está una “instancia instituida en lo más profundo de la colectividad y que debe vigilarla como una guarnición a una ciudad conquistada”.³⁸ La conciencia del esclavo está invadida, vigilada y colonizada por la representación del “amo”.

37. Michel Foucault, *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 243.

38. Michel Leris, “Martinica, Guadalupe, Haití”, en *Tiempos Modernos*, febrero, 1950, citado por F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 132.

En el caso de la situación del negro de las Antillas que analiza Fanon, la visión del mundo del joven negro se va formando a partir de la enseñanza de ciertas, frases, íconos, símbolos. Por ejemplo, aquella que dice: “nuestros padres los galos”, que se les enseña desde muy tiernos, a fuerza de repetirla se vuelve una verdad; esta se interioriza en la conciencia del negro, produciéndose una identidad entre civilizador y verdad. Así, se trata de una verdad, asociada al color blanco, que permea y se encarna en la subjetividad del negro, estructurándose un *habitus* en el que se asume la cosmovisión del hombre de color blanco.

Como consecuencia de este proceso, ocurre una identificación entre el niño negro y el niño blanco; esto quiere decir que el niño negro subjetivamente adopta una actitud de blanco, en la que poco a poco se va formando la idea de que es un blanco, y construyendo un hábito de pensar como el del blanco. Pero, ¿qué sucede cuando ve asociada su identidad con el mal y con los instintos, o cuando él mismo es visto y marcado como sinónimo del mal, de salvajismo o primitivismo? En el antillano –dice Fanon– hay una inconciencia paradójica porque, subjetivamente, se piensa como blanco, y objetivamente, es un negro. Se trata de una escisión de su conciencia que se manifiesta en actos de la vida diaria; cuando viaja a París, por ejemplo, y ve que tanto el antillano como el senegalés están en la misma condición de inferioridad porque se los ha inferiorizado.

Generalmente, se ha manifestado que la familia es la institución que prefigura a una más amplia como la sociedad, la nación y el Estado. Pero, el caso de la familia antillana es una y se estructura de una manera, y no tiene relación con la francesa y europea; razón por la que se encuentra en el dilema de elegir, adscribirse a la sociedad blanca y civilizada, o a la negra y primitiva. Cuando elige la primera, tiende a colocar a la segunda en el plano de lo imaginario o como residuos inconscientes. Pero no escapa a su conciencia la irrealidad de muchas de las actitudes y proposiciones que, tomadas de los hombres blancos, las hizo suyas porque la melanina es tan evidente que impide su paso a soslayo.

Si bien es cierto que la existencia del negro se desarrolla entre los suyos, no es menos cierta su relación con los otros, razón por la que a la primera mirada del blanco tiene que enfrentar una realidad, que es el mito construido sobre el negro. El conflicto racial que va asociado al color de la piel, indudablemente que se desarrolla en el plano de la conciencia; por ello, dice Fanon, el negro no tiene tiempo de “inconscientizarlo”; por lo tanto, la constitución de su psicología es diferente. No se puede aplicar la misma lógica de constitución del inconsciente del blanco, al hombre negro. Hay un cambio y este significa un cambio de mundo.

En este sentido, el negro vive su drama de manera consciente, a consecuencia de la construcción del mito sobre el negro; por ello –según el criterio del pensador martiniqués–, no se aplica el análisis psicoanalítico al negro, sino que transfiere su aplicación a quien es constructor y poseedor del mito, esto es, al blanco. Desde esta perspectiva, el negro es construido como un objeto fobógeno y ansiógeno. En

los casos analizados –dice– hay una variedad de matices que ocasionan la llamada negro-fobogénesis.

Regresando a la pregunta planteada a Freud, e intentando responder –con las debidas distancias–, diríamos que los conflictos del negro no se resuelven trasladándolos a otro lugar, como al inconsciente, para solucionarlos desde allí; porque el mundo subjetivo del negro es otro y porque el problema del racismo y su clasificación son construcciones históricamente estructuradas por el blanco. La fobia al negro es una reacción del *habitus* de color blanco y, como tal, una forma cultural de reacción del hombre blanco y de los mestizos, y quizá de los mismos hombres de color negro habituados a la primacía del color blanco.

El origen de la fobia al negro está ubicada en el plano biológico. La fobia es un tipo de neurosis caracterizada por el temor y ansiedad a un objeto y a sus posibles asociaciones, porque este genera miedo y asco. En el caso de la fobia a los hombres de color negro, esta se origina en su cuerpo. Su irrupción en el mundo del blanco causa malestar y, en ciertos casos, desestructura el yo (blanco).

Recurriendo a la propuesta de Lacan sobre la noción de “relación de espejo”, Fanon dice: “Cuando este proceso descrito por Lacan ha sido comprendido, ya no cabe duda que el verdadero *Otro* del *Blanco* es, y sigue siendo el *Negro* y viceversa. Solamente para el *Blanco* el *Otro* es percibido sobre la base de la imagen corporal absolutamente como la negación del yo, es decir lo no identificable, lo no asimilable. Para el *Negro*, hemos mostrado que las realidades históricas y económicas entran en el juego”.³⁹ Un cuerpo influye en otro, en el sentido de desear el objeto fantaseado. En el caso del negro, paradójicamente, su cuerpo es el origen del rechazo y del deseo.

Sartre, en *Reflexiones sobre la cuestión judía*, nos dice que algunos hombres se quedan momentáneamente impotentes, si saben que la mujer con quien se acuestan es judía, porque hay un rechazo y repugnancia al judío; pero también al chino, al negro, al indio. Para Sartre la repulsión “no nace del cuerpo, ya que puede uno amar muy bien a una judía si ignora su raza; se comunica al cuerpo por el espíritu. Es un compromiso del alma, pero tan profundo y total que se extiende a lo fisiológico, como en el caso de la histeria”.⁴⁰ Para Fanon, en cambio, el cuerpo y su color es el punto de partida de la comunicación y como tal el origen de la repulsión.⁴¹

39. *Ibíd.*, p. 145.

40. J. P. Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, p. 10.

41. Según Emmanuel Lévinas, para Hegel el antisemitismo tiene su origen en el Sistema o en el Absoluto: “no se refería al judaísmo sino en la medida en que él representa, en la vida del espíritu, el estadio en el cual “la universalidad” (espiritual) y la particularidad (natural) son separadas (cita de Hegel, p. 54). Pero allí surge, en primer lugar, que “el espíritu judaico es la negación del espíritu” (*ibíd.*). “De este planteo se desprenden fórmulas virulentas respecto de las cuales los enemigos de los judíos no buscarán comprender ni hacer comprender la ambigüedad de los términos. Antisemitismo fundado en el sistema –lo que equivale a decir, en lo Absoluto–”. Emmanuel Lévinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Buenos Aires, Lilmod, 2005, p. 231.

En el plano de la re-presentación, el blanco “re-presenta” a otro –al negro– por oposición y negación a ese otro y, de manera inconsciente, lo transforma en su deseo. En el negro, la re-presentación del otro se convierte en deseo de ser ese otro deseado. Cabe mencionar que la colonización no solo opera en las formas culturales explícitas, sino también a nivel de lo simbólico, en la medida en que incursiona en el inconsciente, es decir, a nivel de ese deseo fantaseado de ser otro. El blanco ha fantaseado con el aspecto sexual del negro, al sexualizarlo y al verlo solo como potencia sexual. El negro, por su parte, al idealizar la blancura, le identifica como potencia intelectual subordinadora de la sexualidad del otro.

El blanco proyecta en el negro sus deseos reprimidos, fantasías, licencias sexuales, deseos irracionales, incestos no reprimidos, como si estos fueran existentes reales y connaturales al negro; es decir, al negro se lo ata y se lo limita a lo genetal. Fanon, cuando compara la situación del negro con la del judío, afirma que hay dos campos: el intelectual y el sexual. El negro representa el peligro biológico –sexual– y el judío el intelectual.

El fantasma que rodea al negro está construido alrededor de su potencia biológica, en el sentido de asociarlo a: sexo, fortaleza, genitales, caderas, deportista, salvaje, primitivo, natural, y, consecuentemente, se lo reduce a un objeto peneano. Indudablemente que se le ha atacado y penalizado en su corporalidad, porque el blanco ve allí peligro y amenaza, pero la fantasía sobre el cuerpo, indirectamente, ataca al intelecto, al minimizarle e incapacitar la racionalidad del negro. En oposición a este, está el otro, el blanco civilizado, siempre en actitud de pensar, como si fuera solo una *res cogitans*. Frente a esta dicotomía, sugiere Fanon que es “indecen-te” imaginar “El pensador de Rodin en erección”.

Se ha explicado el “primado” de la sexualidad del negro recurriendo a una analogía entre lo sexual y natural, o no educado. De esta manera, el acto sexual y su objetivo, la fecundación, es lo más natural; en este sentido, se afirma que el africano considera su sexualidad como el acto de comer, de beber, desnudos de cualquier justificación o razonamiento. Esta visión no da cuenta del hecho de que se trata de la constitución de una forma cultural o, como dice el pensador martiniqués, “todo eretismo afectivo en el antillano, es resultante de la situación cultural”.⁴²

Pero, en este escenario, las formas culturales históricamente construidas desaparecen para dar paso a la configuración de una “universalidad de la desviación sexual. Es ella la que, a fines del siglo XIX, habrá englobado las otras formas y, finalmente, la que poseerá lo esencial de los problemas que giran en torno de la anomalía”.⁴³

A la re-presentación del negro como ente sexualizado y sin control acompaña la vinculación con el mal: en la fantasía y en el imaginario del blanco está presente

42. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 138.

43. M. Foucault, *Los anormales*, p. 67.

la analogía con el mal, punto común con el judío. Pero en el negro hay algo más: su color, por la sencilla razón de ser poseedor de un color diferente. El momento en que simbólicamente se alude a la blanca justicia, al alma negra, a la blanca verdad, el color se ha transformado en un sistema de valor y, en este caso color y valor están asociados al mal y, sobre todo, a la idea de pecado.

El análisis que Fanon realiza apunta a demostrar el carácter cultural del mito sobre el negro. En el diálogo mantenido con Jung, considera que el inconsciente colectivo no es ni una estructura cerebral heredada, ni innata, sino una construcción cultural.⁴⁴ Por lo tanto, el inconsciente colectivo o arquetipo presente en la civilización europea, no es otra cosa que una asociación tejida con el color negro y con los bajos instintos, con lo oscuro que hay en ese “yo”. Es decir, en el arquetipo está la re-presentación del color negro como sinónimo del mal y del pecado; por ello, se alude al hecho de que en todo blanco está latente un lado negro. Al respecto, Fanon dice:

En lo más profundo del inconsciente europeo, se ha elaborado un creciente excesivamente negro, donde dormitan los impulsos más inmorales y los deseos más inconfesables. Y como todo hombre asciende hacia la blancura y la luz, el europeo ha rechazado a ese no civilizado que intentaba defenderse. Cuando la civilización europea tomó contacto con el mundo negro, con sus pueblos salvajes, todo el mundo estuvo de acuerdo: esos negros eran el principio del mal.⁴⁵

Consecuentemente, en Europa, el negro como persona cumple una función: representar el lado oscuro del alma y los sentimientos inferiores del ser humano; y su color negro, el mal, el pecado, la desgracia. Para Fanon esto quiere decir que el inconsciente colectivo no depende de la herencia cultural, sino de la imposición cultural irracional. Desde esta posición se explica el hecho de que un antillano tenga y reviva, en su personalidad, los mismos fantasmas que el europeo produce, y por qué se da en él una ambigüedad de carácter neurótico. De un lado, el antillano es consciente de su negritud, y, de otro, desde el inconsciente colectivo se ha percibido que es negro en la medida en que es salvaje, flojo, feo, malo, instintivo y pecaminoso; por ello, si el negro se comportara como hombre moral dejaría de ser negro.

Del análisis que realiza, se deduce la situación conflictiva del negro, provocada por su situación real, que no es otra que la imagen impuesta por la cultura. En este sentido, es esclavo de su imagen y se autoesclaviza, en la medida en que admite la imposición del blanco. Su conflicto está en percibirse como símbolo de pecado, y comprobar que el color negro es el origen de la fobia. ¿Cómo solucionar

44. Para Jung, el origen del arquetipo es a la vez heredada e innata: innata en el individuo y heredada en tanto responde a la experiencia colectiva.

45. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 169.

este conflicto?, o ¿cómo sacarse la imagen del negro biológico y sexual impuesta por la cultura?

Fanon cree que la mirada cultural puede enmendar sus propios errores. El ojo de la cultura no es solo un espejo para mirarse, sino un ojo rectificador. Pero, el problema del negro no es solo un problema que hay que mirar con otros ojos; ni es de unos pocos negros que viven entre blancos, sino de los negros explotados: “El problema *Negro* no se resuelve o no se reduce al de los *Negros* que viven entre *Blancos*, sino a los *Negros* explotados, esclavizados, despreciados por una sociedad capitalista, colonialista, accidentalmente *Blanca*”.⁴⁶

Lo que Fanon sugiere es que el color negro no es solo un símbolo, sino también un existenciario que atraviesa de forma negativa todos los órdenes de la vida, en el sentido de que hay una analogía entre el color negro y el orden biológico, entre el negro y la moral, en tanto el pecado es de color negro, entre el hábito de la pereza y la supuesta improductividad económica del negro. A nivel de la conciencia, el momento en que esta se aleja de “la verdad”, deja de ser blanca para tornarse en conciencia negra o alma negra. Las formas estéticas o la belleza son asimiladas al color blanco, y lo antiestético o lo feo, al color negro. La sombra, la oscuridad, la noche, las tinieblas, como momentos de la naturaleza, no tienen otro color que el negro.

Se trata de un existenciario impuesto por una determinada cultura y, como tal, su constitución y concreción histórica no están exentas de ciertas políticas de ejecución, que a fuerza de interiorizarlas, tanto en los dominados como en los dominadores, se han convertido en una construcción mítica sobre el negro. En esta elaboración, se unen tanto el color de la piel como la clase social, atravesadas visiblemente en unos casos y, en otros, solapadas por formas de imposición colonial. Para emprender la tarea planteada por Fanon, la de destruir el mito sobre el negro, es fundamental entenderlo como una creación de los hombres de color blanco, encarnada tanto en estos como en los de color negro.

DIALÉCTICA “INSUPERABLE” DE HEGEL Y DIALÉCTICA SITUACIONAL DE FANON

La búsqueda de identidad, indudablemente, ha sido uno de los problemas recurrentes en la cultura y en el ámbito intelectual de los pueblos colonizados. Pero el problema no está en tratarla, sino en la forma en que se lo ha realizado. El quehacer intelectual de Fanon no escapa a esta temática, y lo ha hecho criticando las visiones teleológicas, que ven en el “otro” el fin último a alcanzar o la meta a la cual llegar y, por lo tanto, la orientación a seguir, bajo el argumento de que este “otro” encarna

46. *Ibid.*, p. 179.

un “más”. En el caso de este autor, es la necesidad de autoafirmación y autovaloración la que lo ha llevado a posicionarse en la reivindicación de una forma concreta de identidad.

Su punto de vista está en la crítica al argumento de fondo de esta posición, que es la comparación entre. Es casi generalizado el hecho de que al negro antillano —y no solo a este— no se le ha asignado un valor propio; al contrario, siempre es más o menos que otro: “más o menos negro que yo”, “menos inteligente que yo”, “más grande que yo”. Para el negro la posición “de sí” o anclaje “de sí”, solo existe en relación de dependencia, o se constituye sobre los residuos y ruinas más o menos susceptibles de restitución del “otro”.

La comparación se fundamenta en términos cuantitativos, y para su demostración recurre a Alfred Adler: “Yo más grande que el Otro”. Este polariza la comparación entre dos términos, el Yo y el Otro. En cambio Fanon, la realiza de la siguiente manera:

La comparación antillana, en contra, se presenta así:

Blanco

Yo diferente que el Otro.⁴⁷

Esta propuesta nos remite a una comparación cualitativa entre semejantes, en donde hay un diferente respecto al blanco. Esto quiere decir que la diferencia no se da por la ficción teleológica construida por el blanco de creerse más; contrariamente, a ella se incluye un tercer elemento, el social. Es decir, la diferencia no es teleológica, sino de carácter social (de clase y raza) o diferencia colonial. Homi Bhabha sostiene que el problema está en la distancia ente el uno y el otro porque en este intermedio se crea la otredad colonial.

La solución propuesta por Adler está en el deseo de blanqueamiento o en la ficción del querer ser como en los sueños. La de Mannoni, desde un ángulo pragmático, propone que el negro se quede en donde está. En cambio, para Fanon es la sociedad y sus estructuras de dominación las que originan el problema, y su resolución está en la superación de la dominación colonial y la explotación a los hombres negros.

Otro de los elementos que inciden en la constitución de la identidad del hombre de color negro es la necesidad de ser reconocido por otro, en el sentido de que la conciencia “de sí” es tal, cuando se remite al “para sí”; esto es, cuando significa un reconocimiento recíproco, no unilateral. Fanon ubica el movimiento de las conciencias en la dialéctica hegeliana: “En la base de la dialéctica hegeliana hay una reciprocidad absoluta digna de poner en evidencia”.⁴⁸

47. *Ibíd.*, p. 189.

48. *Ibíd.*, p. 191.

La estructura del movimiento de la conciencia “de sí” y “para sí”, tiene relación con el movimiento que Hegel establece entre concepto y objeto:

llamamos *concepto* a lo que el objeto es *en sí* y objeto a lo que es como objeto o para otro, vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues el *en sí* es la conciencia; pero es también aquello para lo *que* es otro (el en sí); y es para ella para lo que el en sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo; el yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también solo el mismo.⁴⁹

En este desplazamiento hay una simultaneidad de movimientos, en el sentido de que el “en sí” es necesariamente “para otro”. Diríamos que no hay un “en sí” en estado puro, sino un “en sí” que se constituye en el reconocimiento del otro. El “en sí” es, al mismo tiempo, él y otro diferente; es la inmediatez que “es” y “no es” a la vez. La conciencia del blanco es y a la vez difiere de la del negro. La conciencia del hombre negro es pero no es la del blanco y, sin embargo, son conciencias que se construyen recíprocamente.

De igual manera, a nivel de la autoconciencia, esta es “en” y “para sí”, porque “es en sí y *para sí* para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce”.⁵⁰ El movimiento de la autoconciencia se desplaza en momentos de unidad y, a la vez, de separación, razón por la que el enlace puede tener un carácter múltiple. En palabras de Hegel:

El concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación, de la infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una trabazón multilateral y multívoca, de tal modo que, de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen o tomados en esta diferencia, y reconocidos siempre en su significación contrapuesta. El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta. El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del *reconocimiento*.⁵¹

Lo que Fanon rescata del movimiento de la conciencia desarrollada por Hegel es el reconocimiento del otro, en tanto todo “en sí” se constituye en el reconocimiento del otro, y en tanto rompe con el yo como estructura cerrada. “El único medio de quebrar ese círculo infernal que me remite a mí mismo, es restituir al otro,

49. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 107.

50. *Ibid.*, p. 113.

51. *Ibid.*

por mediación y reconocimiento de su realidad humana, diferente de la realidad natural. Pues bien, el otro debe efectuar una operación semejante”.⁵²

La intención del escritor martiniqués es “restituir” al otro desde el “reconocimiento” de su humanidad; se reconoce como tal cuando se impone a otro hombre para hacerse reconocer por él. Mientras no es reconocido por él, este otro sigue permaneciendo como “objeto” de su deseo, y aquel sigue siendo el sujeto generador de acciones del otro. En definitiva, es en el reconocimiento recíproco en donde se condensa el sentido de la vida humana.

Para este crítico, el reconocimiento del otro también implica superar la “naturalidad” del sí mismo; esto quiere decir que es necesario trascender el estado “natural” del hombre al “estado” de naturaleza humana. Solo cuando se ha dado este paso hay la posibilidad de reconocer en el otro su humanidad, o mejor, el estado de realidad humana en el que se sitúa el ser humano. Restituir al otro requiere también restituir la humanidad del sí mismo, porque en este proceso no cabe una operación unilateral: reconociéndose, se reconocen los dos.⁵³

Para Hegel, la conciencia de sí en su lucha por el reconocimiento recíproco se enfrenta al “deseo” de, y todo “deseo” conlleva una dosis de riesgo que pone en juego la libertad; por ello, la esencia de la conciencia “de sí” no es el ser abstracto ni la inmediatez del modo cotidiano de vida, sino trascender a la verdad objetiva, universalmente válida. Esto es, la certeza subjetiva se valida el momento en que accede a la verdad objetiva. En términos hegelianos, será el Espíritu Absoluto el que a partir de su propio movimiento teleológico legitimará la conversión objetiva y cristalizará sus afanes de universalidad.

¿Qué pretendió Hegel con legitimar lo subjetivo a partir de la objetividad del Espíritu Absoluto? Es una interrogación provocativa si consideramos la hipótesis de que *La Fenomenología del Espíritu* fue escrita y pensada a la luz de la relación colonial entre amos y esclavos en Haití. Susan Buck-Morss, basándose en la conexión que Pierre-Franklin Tavar hace entre Hegel y Haití, sostiene que estamos ante dos alternativas:

Either Hegel was the blindest of all the blind philosophers of freedom in Enlightenment Europe, surpassing Locke and Rousseau by far in his ability to block out reality

52. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 191.

53. Fanon conocía la dialéctica entre amo y esclavo desarrollada por Hegel, en donde hay una inter-subjetividad recíproca. En el encuentro entre el negro y el blanco no hay este tipo de dialéctica; al contrario –para Nelson Maldonado– genera dinámicas desde el poder, que transforman al uno en amo y al otro en esclavo. Esta situación le lleva a Fanon a aplicar el método llamado “sociogénesis”, que consiste en no limitarse a analizar las circunstancias existenciales y psíquicas de los negros (una fenomenología de las circunstanancias), sino ampliar el contexto al ámbito económico, social, simbólico, porque construyen subjetividades o conciencias específicas, razón por la que se mantienen fuera del orden ontológico-existencial. Nelson Maldonado Torres, “Frantz Fanon: filosofía poscontinental y cosmopolitismo descolonial”, pp. 158-168.

right in front of his nose (the print right in front of his nose at the breakfast table); or Hegel Knew-Knew about real slaves revolting successfully against real masters, and he elaborated his dialectic of lordship and bondage deliberately within this contemporary context.⁵⁴

La hipótesis de que la dialéctica amo-esclavo tiene relación con el mundo colonial haitiano se basa en el hecho de que Hegel conoció estos acontecimientos por la vía de la lectura de periódicos, según referencias del mismo Hegel: “Reading the newspaper in early morning is a kind of realistic morning prayer. One orients one’s attitude against the world and toward God [in one case], or toward that which the world is [in the other]. The former gives the same security as the latter, in that one knows where one stands”.⁵⁵

Retomando el planteamiento de Fanon, la realidad humana “en sí-para sí” llega a ser tal, en la lucha por la vida, en el riesgo por conquistar un bien supremo, que es el reconocimiento de su propio valor (el del hombre negro), y en el deseo de trascender la inmediatez de la vida cotidiana hacia el nacimiento de un nuevo mundo de reconocimientos recíprocos: “Pido que se me considere a partir de mi *Deseo*. No soy solamente aquí-ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otra parte y para otra cosa. Reclamo que se me tenga en cuenta mi actividad negadora en tanto persigo otra cosa que la vida; en tanto lucho por el nacimiento de un mundo humano, es decir, un mundo de recíprocos reconocimientos”.⁵⁶ La situación humana como conciencia de sí no se desplaza en la búsqueda de su propia *aufheben*, ni se encierra en su propia “coseidad” (esencia o conciencia de sí); se niega no para trascender hacia “sí mismo”, sino para crear otro mundo u otra situación, en la que se instituyan otras posibilidades para el ejercicio de la condición humana.

En este contexto, el análisis realizado por el crítico martiniqués no puede ser otro que el de las condiciones de vida de los negros que viven en Francia y en América. Estas circunstancias le remiten a creer que la esencia de la conciencia está en la lucha por construir una vida otra y en el riesgo que ello implica. Pues, debe superar la “inesencialidad” de la servidumbre que, históricamente, le ha sometido;

54. Susan Buck-Morss: Nosotros nos quedamos ante solo dos alternativas. O Hegel fue el más ciego de todos los filósofos de la libertad en la Ilustración europea, sobrepasando a Locke y a Rousseau por lejos en su habilidad de bloquear la realidad directa delante de su nariz (el periódico directo delante de su nariz en la mesa de desayuno); o Hegel conocía sobre los sucesos reales de la revolución entre esclavos y amos, y él elaboró su dialéctica entre señorazgo y esclavitud deliberadamente dentro de este contexto contemporáneo. En Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití*, Summer 2000, volumen 26, Number 4, [<http://criticalinquiry.uchicago.edu/issues/v26/v26n4.buck-morss.html>], 04/04/2008, p. 1. Traducción de la autora del libro.

55. La lectura temprana del periódico en la mañana es una clase de rezo realista en la mañana. Uno orienta su actitud frente al mundo y hacia Dios (en un caso), o hacia lo que el mundo es (en el otro caso). La precedente da la misma seguridad que la última, en que uno conoce donde está parado, *ibid.*, p. 1. Traducción de la autora del libro.

56. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 191.

y, al mismo tiempo no debe resignarse a la libertad que la racionalidad ilustrada le ha concedido, ni atarse al agradecimiento por tal concesión. Esta apelación está dirigida sobre todo al negro nacido en Francia, en donde la libertad otorgada creó la ficción de la libertad en el sentido –dice Fanon– de que “pasó de un modo de vida a otro, pero no de una vida a otra”.⁵⁷

El sentido crítico de este autor le lleva a mostrarnos, en la conciencia del negro, las repercusiones que ha tenido la relación amo-esclavo en la Francia del siglo XX. Para ello considera el análisis que Hegel realizó sobre este tema, el mismo que difiere de la versión francesa, en el sentido de que en la visión de este filósofo hay una relación de reciprocidad entre amo y esclavo: se reconocen recíprocamente. En cambio, en la francesa, hay una burla de la conciencia del esclavo y este está condenado solo a reclamar por su trabajo, lo cual anula la posibilidad de su reconocimiento humano. De ahí que Fanon considera que la lucha y el riesgo son cruciales para el negro de las colonias francesas.

Para Hegel, el esclavo (no se refiere al esclavo negro) encuentra en el trabajo la fuente o posibilidad de su liberación. A través de sucesivos momentos de dependencia al “señor” logra su independencia en la “coseidad”; es decir, en la relación negativa que establece con la cosa, en el sentido de que no la destruye, sino la transforma. Solo la transformación a través del trabajo posibilita su independencia respecto al “señor”; “en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma”,⁵⁸ por ello es la oportunidad para liberarse. El señor es dependiente del siervo a través de su trabajo porque sin este el señor no podría disfrutar de la cosa.

A criterio de Fanon, desde el punto de vista francés, el esclavo (negro) es más dependiente del amo que del objeto:

el esclavo aquí no es asimilable al que, perdiéndose en el objeto, encuentra en el trabajo la fuente de su liberación.

El negro quiere ser como el amo.

Así es como es menos independiente que el esclavo hegeliano. En Hegel, el esclavo se aleja del amo y se vuelve hacia el objeto.

Aquí, el esclavo va hacia el amo y abandona el objeto.⁵⁹

La dependencia del negro francés respecto al señor hace que el negro no esté seguro de que el blanco le considere como una conciencia “en sí” y “por sí”; esta inseguridad va a permitir que el negro busque su alteridad en la lucha y en la oposición o, como dice Fanon, alteridad de ruptura y de combate en nombre de un sí

57. *Ibíd.*, p. 193.

58. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 1966, p. 118.

59. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 194.

para la vida y un no a la explotación y a la pérdida de la libertad. La situación de dependencia del negro francés al amo, se la entiende porque está considerando las condiciones modernas de la explotación y la posibilidad de que la “igualdad” llegue a las colonias. Esto nos conduce a sugerir que en el análisis fanoniano hay conciencia de una forma moderna de racialización.

En su libro *Los condenados de la tierra*, señala con total claridad que la colonización es una condena que sufre el colonizado, porque ha sido despojado de sus dones, de sus atributos y recursos que tenía para sí y para ofrecer a los otros; al arrebatárles la capacidad de dar se les está arrancando su humanidad, y lo que hace precisamente la colonización es incapacitarles para dar y ofrecer. De otro lado, en cambio, el colonizador, supuestamente, afirma su humanidad en el acto de dar u otorgar, por eso se reviste de un don colonial; pero lo que realmente ofrece es el “don selectivo” o inesencial que imprime una lógica de la posesión:

El europeo le quita al colonizado las posibilidades de “dar”, pero él busca ser agradecido por ello. La lógica del don o de la donación se transforma en una lógica perversa de la posesión. La misma es una posesión que le quita al colonizado las posibilidades mismas de “dar” de lo suyo. El colonizado queda en una situación donde no puede “dar” lo que tiene porque lo que tiene le ha sido tomado. Esto precisamente es la *condena*. El colonizado está condenado a no poder afirmar su humanidad a través de la donación. El colonizador, por otro lado, se engaña a sí mismo pensando que este “da” cuando más bien posee.⁶⁰

Efectivamente, se trata de una lógica de anulación de la humanidad del “otro” y, por la misma razón, Fanon se aleja de la dialéctica de la dominación amo-esclavo, pero vuelve a la relación amo-objeto como forma de lucha y combate para reafirmar la condición de humanidad del negro y, sobre todo, porque responde a la forma moderna de dominación.

Quizá este sea el punto culminante de la propuesta de Fanon y Césaire, y el aspecto que coincide con la dialéctica del colonialismo y la dependencia propuesta por Leopoldo Zea. Pues, la filosofía de la historia desarrollada por Zea y la filosofía de la razón con sentido práctico de Césaire y Fanon, desde horizontes cercanos y lejanos, no pueden no desear el fin de la explotación colonial y el ejercicio de la libertad, históricamente determinada, como garantía para construir otras condiciones de vida para la humanidad.

60. N. Maldonado T., “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”, p. 189.

FANON, CONCIENCIA CRÍTICA DE SU “LIBERTAD”

No se puede ignorar la relación entre Frantz Fanon y Jean-Paul Sartre, quien, al ser el filósofo de la existencia, y consecuente con esta posición, no ignoró la violencia colonial como expresión de un humanismo antihumanista. En el prefacio al libro *Los condenados de la tierra* no escribió para los colonizados, sino para los mismos europeos, porque quiso llevar la dialéctica hasta sus últimas consecuencias; es decir, se vio obligado a evidenciar una dialéctica invertida, en la que el europeo fue la expresión de la barbarie; por ello, se plantea la necesidad de invertir el proceso, en el sentido de que a cada europeo se le debería extirpar el colono que lleva dentro de sí.

Sartre, en el prefacio, manifiesta su comprensión y explicación sobre el análisis que realiza de la situación anímica de los colonizados, generada por la violencia colonial: “Lean a Fanon: comprenderán que, en el momento de impotencia, la locura homicida es el inconsciente colectivo de los colonizados”.⁶¹ Para el filósofo del existencialismo este no es el momento de “psiquiatrizar” o controlar socialmente una conducta supuestamente anormal del colonizado; al contrario, se trata de un “estado” impuesto por la política colonial, que no es otra cosa que un “humanismo racista” que ha destruido el “orden” social y anímico de los explotados.

El estudio de Sartre, a pesar de tener sus aciertos, no está exento de la crítica que Fanon hace a su visión sobre la dialéctica histórica, que atrapa el “destino” histórico de los negros para enmarcarlo en los designios de la razón moderna; y, sobre todo, su tendencia a esencializar la diversidad sociocultural, como lo veremos más adelante.

Para Sartre, desde el punto de vista gnoseológico, hay un momento de relación entre raza y clase, cuando se considera a la raza como una categoría concreta y particular, y a la clase, abstracta y universal; consecuentemente, la primera estaría en el ámbito de la comprensión (subjética) y la segunda en el de la explicación (científica) o del intelecto. La raza sería el producto de una síntesis o resultado de carácter psicobiológico, y la clase una construcción inductivo-deductiva a partir de la experiencia histórica.

Desde el punto de vista sartreano, comprensión y explicación no se manifiestan como expresiones antagónicas de las circunstancias –como “tradicionalmente” se las ha considerado–, sino como estructuras de carácter relacional. “Pero esto no impide que la noción de raza no se acuñe con la de la clase: esa es concreta y particular, esta universal y abstracta; una toma lo que Jaspers llama comprensión y la otra va al intelecto; la primera es producto de un sincretismo psicobiológico y la otra es una construcción metódica a partir de la experiencia”.⁶²

61. J. P. Sartre, prefacio a *Los condenados de la tierra*, p. 17.

62. Jean-Paul Sartre, “Orfeo Negro”, prólogo a *Antología de la poesía negra y malgache*, p. XL, citado por F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 121.

La relación raza y clase también es abordada desde la perspectiva gnoseológica de la dialéctica. En este sentido, Sartre posiciona al negro como un momento débil o negativo de una progresión ascendente, en cuyo movimiento la tesis expresa la supremacía teórica y práctica del blanco, y la antítesis o momento negativo, la negritud. De este desplazamiento de contrarios surgirá la síntesis o realización de lo humano, que consistirá en la constitución de una sociedad sin razas ni clases. Esta forma de concebir la dialéctica de la historia será criticada por Fanon, porque la negritud es concebida solo como el momento de pasaje y un instrumento de la razón moderna para llegar al fin último del devenir histórico.

A criterio del escritor martiniqués, la aplicación de la dialéctica al estilo hegeliano y marxista olvidó “que la conciencia necesita perderse en la noche de lo absoluto, sola condición para llegar a la conciencia de sí mismo”.⁶³ De igual manera, la crítica a Sartre es sintomática porque lo acusa de poner el acento en las esencias y en sus determinaciones. Es necesario –dice este escritor– olvidarse de las esencias, quizá perderse en la noche de lo absoluto y dejar abiertas las posibilidades de la fuente, en este caso de la negritud.

Esta situación es paradójica porque el existencialismo sartreano apela, precisamente, al primado de la existencia y no al de las esencias. Pero, de otro lado, la síntesis histórica a la que debería llegar la existencia, una sociedad sin razas y clases, es el punto de quiebre entre estos dos críticos; porque, de alguna manera, este cierre de la historia estaría hipostasiando la existencia a un esquema y finalidad última de la razón moderna. En vez de cerrar el devenir histórico, dice Fanon, habría que oponer lo imprevisible y quizá lo insospechado.

Lo que Sartre ignora es la diversidad y dispersión existente entre los negros (Maure, Hova, Targui Peulh, Bantú de Costa de Marfil, del Congo y los antillanos, entre otros). No se puede apelar a unas generalidades en nombre de una supuesta esencia negra; por ello Fanon se pregunta, ¿cómo captar una esencia cuando los hechos evidencian existencias múltiples, diversas y dispersas? Al respecto, no cabe duda de que la posición de Sartre se manifiesta problemática.

Pero la mirada de Fanon no es menos conflictiva, porque sostiene que, pese a la diversidad de situaciones existentes entre los negros, estos son ante todo negros: “Al comienzo queríamos acantonarnos en las Antillas, pero la dialéctica, cueste lo que cueste, retoma su lugar y nos hemos visto obligados a ver que el antillano es ante todo un *Negro*. De todos modos, no podemos olvidar que hay negros de nacionalidad belga, francesa, inglesa; existen repúblicas negras”.⁶⁴ A la vez, muestra la actitud de solidaridad de los negros frente a la invasión a Etiopía por las fuerzas del Duce, y dice: “El negro posee una patria, se sitúa en una Unión o en un Commonwealth. Toda descripción debe situarse en el plano del fenómeno, pero aquí nos

63. *Ibid.*, p. 122.

64. *Ibid.*, p. 154.

hemos remitido a perspectivas infinitas”.⁶⁵ Simultáneamente, los negros se mueven entre una dispersión y un lugar común.

El problema de “lo universal” para la filosofía de Occidente ha sido y sigue siendo, en ciertos ámbitos de ella, un eje muy importante de su quehacer. Para Fanon el asunto es que no se trata de “un universal” o de “un absoluto”, válido para todo tiempo y espacio, sino de la “situación” universal del negro. El problema es complejo y no menos ambiguo, y su resolución –a criterio de este autor– no está en otro lugar que no fuera la existencia. Basta atenernos a la siguiente evidencia descrita por él mismo: “*donde vaya un negro sigue siendo un negro*”.⁶⁶ Aquí está el entramado de la situación, porque el negro es un “es” enfrentando las demandas de la existencia.

Ha sido un mecanismo recurrente mirar al negro como un instrumento para orfeizarlo o helenizarlo en pos de conquistar “lo universal”. Pero ¿cómo hacerlo, si en los elementales actos de la vida cotidiana se les discrimina, por ejemplo, cuando se les expulsa de los liceos de París por ser negros y por leer a Engels, o impidiendo su hospedaje en hoteles parisinos? La existencia niega la universalidad, pero se ubica en el deseo de ser ella misma; esto quiere decir que la existencia deviene en un “humanismo radical”.⁶⁷

Frente al o los universales “históricos”, Fanon aclara que la conciencia negra es una particularidad con densidad histórica “propia” o densidad “absoluta” abierta al devenir de los pueblos; pero es también un ser no en búsqueda de lo “universal” ni una potencia en disposición de ser actualizada, sino una conciencia inmanente a sí misma. La conciencia negra es un “es” que lucha por el respeto a su condición humana. Si no existe esta premisa básica, no es posible pensar en los universales: “¿Cómo? ¿Apenas acabo de abrir los ojos que me habían cerrado y ya me quieren ahogar en lo universal? ¿Y los otros? Los que no tienen ‘ni siquiera boca’, los que no tienen ‘ni siquiera voz’. Necesito perderme en mi negritud, ver los despojos, las segregaciones, las represiones, las violaciones, los boicots”.⁶⁸ Quizá, la búsqueda de universalidad del negro, esté en el hallazgo de la universalidad del género humano...

EL PRESENTE COMO MOMENTO DE DESANCLAJE DEL PASADO

Las condiciones de vida del negro hacen del llamado de la “razón universal” un pronunciamiento vacío, porque su voz no cambia la realidad; pues para el negro de las plantaciones y las fábricas, para los desempleados y los migrantes es la lucha contra el hambre, la miseria y la explotación lo que trasciende y está más allá de

65. *Ibíd.*, p. 155.

66. *Ibíd.*

67. N. Maldonado, “Frantz Fanon: filosofía poscontinental y cosmopolitismo descolonial”, p. 157.

68. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 166.

cualquier credo de carácter ideológico o forma cultural que la razón moderna quiera imponer. De ahí que el análisis y la propuesta de Fanon apelen a una sensibilidad por el presente que, sin desconocer el pasado, “oriente” las exigencias de la conciencia de los pueblos negros.

Sin embargo, para nuestro crítico, reconstruir una conciencia del pasado es correr el riesgo de quedarse aprisionado en él, hipotecando el presente y el futuro, razón por la que el pasado no puede ser la orientación de la actualidad. Tampoco se puede encerrar en el “hoy”, legitimando un presente no deseado: “Serán desalienados *Negros y Blancos* que habrán rechazado dejarse encerrar en la Torre sustancializada del pasado. Para muchos otros negros la desalienación nacerá del rechazo de tener como definitivo el momento actual”.⁶⁹ El pasado no es el fundamento de la determinación de originalidad y peculiaridad del hombre negro, porque si esto fuera así, el pasado habría esencializado los “atributos” que el colonialismo les asignó, o habría ontologizado a un “ser” creado por la razón dominante. El pasado es solo una referencia, pero no la prisión del presente.

La ubicación del pasado es fundamental en el tejido de la temporalidad porque quizá se trate de un momento de desanclaje para recuperar, en el presente y a futuro, las condiciones de humanidad que el colonialismo y la explotación les expropió. En este aspecto, creemos que este crítico es heredero de la tradición de la filosofía política de Occidente, en la medida en que la temporalidad está impregnada de una tendencia hacia la utopía; esto quiere decir que la realidad, por más perversa y caótica que fuere, lleva en sí su posibilidad de “perfectibilidad”.

De otro lado, esta percepción de la temporalidad nos enlaza a Walter Benjamin, para quien cualquier universalismo ético tiene que tomar en cuenta la injusticia cometida en el pasado, porque todavía no está saldada, razón por la que la memoria y el recuerdo perviven en el presente y en el futuro como un revivir mesiánico:

Es seguro que los adivinos que inquirían al tiempo por los secretos que él guarda dentro de sí no lo experimentan como homogéneo ni como vacío. Quien tiene esto a la vista puede llegar tal vez a hacerse una idea de la forma en que el pasado era aprehendido en la rememoración, es decir, precisamente como tal. Se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. La Thorá y la plegaria los instruyen, en cambio, en la rememoración. Esto los liberaba del encantamiento del futuro, al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías.⁷⁰

69. *Ibíd.*, p. 199.

70. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México D. F., Contrahistorias, 2005, p. 31.

Desde el utopismo y el mesianismo, el futuro está lleno de expectativas; por ello, no es una espera en el vacío, aunque la experiencia del tiempo de la modernidad diga lo contrario, y el hoy posmoderno haya clausurado la posibilidad de todo tipo de metarrelato. Sin embargo, y pese a esta aparente inactualidad de la filosofía política del presente, la lucha continúa en pos de conquistar otro presente y otro futuro.

Regresando a la concepción de Fanon sobre el pasado, diríamos que él no se siente obligado ni a recuperarlo ni a dejarse “dirigir” por él; esta visión nos sugiere o nos lleva a interpretarla como una posición “irreverente” y, por lo tanto, libre para pensar y actuar sobre las demandas, no solo del hombre negro, sino de la condición humana:

De ninguna manera debo aferrarme por revivir una civilización negra, injustamente desconocida. No me erijo como hombre con pasado. No quiero cantar el pasado a expensas de mi presente y de mi porvenir.

De ningún modo debo sacar del pasado de los pueblos de color mi vocación original.

No es porque el Indochino ha descubierto una cultura propia, que se ha sublevado. Es porque “simplemente” cada vez se le hacía menos fácil respirar.⁷¹

Con este planteamiento, Fanon deja entrever la crítica a la asimilación que el etnocentrismo ha realizado entre color de piel y valores culturales; estos no son de origen pigmentocrático, sino vienen de los hombres en situaciones concretas: “No es el mundo negro quien me dicta la conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos. Desde hace tiempo, el cielo estrellado, que dejaba jadeante a Kant, nos ha confiado sus secretos. Y la ley moral duda de ella misma”.⁷² Fanon desmonta el esencialismo porque considera que hay una determinada correspondencia entre el color de la piel y los valores de color blanco de la razón occidental. Pues el “cielo”, con sus significados y secretos, atraviesa el color y se encarna en cualquier color de piel.

Considera que el hombre de color negro tiene el derecho de exigir al otro un comportamiento humano, así como también debe ejercitar su libertad para decidir no quedarse anclado en el pasado y no inmovilizar al hombre, porque su destino es el movimiento. En este sentido, dice: “No soy esclavo de la Esclavitud que deshumanizó a mis padres”; por ello, considera a la libertad como fundamento de la existencia y de la acción. Apela no a un ideal de libertad, sino a aquella que habita en los cuerpos y en las mentes de los sujetos en situaciones tensionales.

Si bien para Fanon la libertad es un horizonte que deviene en la posibilidad de rescatar la humanidad de los hombres y la liberación de los hombres negros. Sin embargo, no hay que olvidar que en nombre de la libertad de los modernos se “mató”, en algún momento de la historia, a los hombres. La modernidad devino,

71. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 200.

72. *Ibíd.*, p. 201.

según muchos críticos, en patología de la libertad. Pero, no opaquemos ni enturbie-mos el cielo de la libertad de Fanon, y dejemos abierta la posibilidad para que ella se ejercite en la práctica de la comunicación entre seres humanos, en el intento de desalienación y en crear las condiciones de existencia de un mundo humano.

La urgencia del crítico martiniqués fue liberar a los hombres negros de la opresión racial y de la explotación; en este intento casi desesperado acude a algunas fuentes de análisis que recorren la obra de este escritor. Al respecto, Bhabha afirma que: “El cuerpo de su obra se divide entre una dialéctica hegeliano-marxista, una afirmación fenomenológica del Yo [*Self*] y el Otro, y la ambivalencia psicoanalítica de lo inconsciente”.⁷³ A nuestro criterio, estas influencias se re-semantizan desde el hecho de la diferencia colonial, por eso su pensamiento sobrepasa los límites de estas influencias.

Las reflexiones de Frantz Fanon abren otras perspectivas de análisis, otras miradas sobre la cultura y, sobre todo, enfatizan en la situación del negro como el producto de la dominación colonial y de la explotación. Sus reflexiones están abiertas porque su perspectiva es la libertad del hombre en situación y, en este sentido, su filosofía ha desarrollado no las dimensiones de un hombre abstracto y universal, sino las de una totalidad compleja que demanda necesidades materiales y espirituales: un cuerpo que se evidencia como totalidad incierta: “Oh mi cuerpo, haz de mí un hombre que interrogue siempre!”.⁷⁴ Cuerpo, fuente de interrogación y asombro, “ser” de exigencias reales que se consumen en la existencia.

NATURALIZACIONES DEL ILUMINISMO Y DESNATURALIZACIÓN DE ESENCIAS

Otro momento histórico de construcción filosófica y legitimación social de la concepción universalista del mundo es la Ilustración. Si en otrora el *homo sapiens* fue la característica que diferenció cualitativamente al hombre del animal, en la Ilustración la diferencia toma la forma de atributos como el progreso, el bien, lo mejor, convirtiéndose en elementos esenciales de la naturaleza humana; y, por lo mismo, en impostergables históricos a los que las naciones tienen que llegar: “Una época no puede obligarse ni juramentarse para colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los más urgentes), depurarlos de errores y, en general, avanzar en la Ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste, justamente, en ese progresar”.⁷⁵

73. Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, p. 62.

74. F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 204.

75. Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 22.

El bien es visto y concebido como un valor que concierne a la naturaleza humana. En este sentido, Kant manifiesta que “se ha descubierto en la naturaleza humana una disposición y capacidad para el bien que ningún político hubiera podido deducir, a fuerza de sutileza, de la marcha y la libertad unidas en la especie humana”,⁷⁶ razón por la que esta disposición natural al hombre debe ser empleada a favor del progreso.

Estas consideraciones están sustentadas en un *a priori* identificado con la libertad como garantía del derecho a la ilustración de la razón; estar en contra de ellas es atentar la esencia de la naturaleza humana. De esto podemos deducir que la Ilustración es un proceso que atañe a la humanidad de todos los hombres; su extensión cualitativa no es solo un síntoma de universalización; de hecho, es “la universalización”, producto de la actividad omnicomprendiva de “la razón”. Según Tsenay Serequeberhan, se trata de la “‘trascendentalización’ del hecho histórico del *Aufklärung* [...]”. La máscara de universalidad es requerida y esencial precisamente porque Kant está interesado en ‘la totalidad de los hombres sobre la tierra unidos esencialmente en pueblos’”⁷⁷

El problema está en la concepción de humanidad. Remitámonos, por ejemplo, a la siguiente definición:

La humanidad es el *carácter de nuestro género*, que, aunque es en nosotros innato, solo está como proyecto y, en realidad, tiene que ser formado. No la traemos al mundo realizada, pero en el mundo tiene que ser el fin de nuestros esfuerzos, la suma de nuestros ejercicios, tiene que ser nuestro *valor*: pues un carácter angélico en los hombres no lo conocemos y sí el demonio que nos rige; no es ningún demonio humano; nos convertimos en una plaga para los hombres. Lo *divino* en nuestro género es, pues, la *educación para la humanidad* [...]. La humanidad es el fruto de todo esfuerzo humano y, al mismo tiempo, el *arte de nuestro género*.⁷⁸

La humanidad es una potencia innata o una forma pura; “pero”, cuyo contenido debe ser proporcionado por la educación, hasta transformarle en un “valor”. En el “pero” está el problema, porque es una construcción circular, cuyo principio y fin están determinados por los intereses de los hombres. Se trata de un sesgo, históricamente condicionado, que niega cualquier innatismo bondadoso atribuido a la condición humana, y afirma el carácter intencionado e interesado de la humanidad de lo humano, cuyo instrumento es la educación. Sin embargo, y a pesar de esta

76. I. Kant, “Acerca de la Ilustración y de la revolución”, en *¿Qué es la Ilustración?*, *ibíd.*, p. 29.

77. Tsenay Serequeberhan, “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 265.

78. Johann Gottfried Herder, “La idea de humanidad”, en I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, p. 62.

evidencia histórica, ciertas culturas se atribuyeron el derecho a universalizarla, en el sentido de convertirla en una esencia inmanente al género humano.

La paradoja entre esencia y existencia humana está abierta, pese a los intentos de los filósofos por resolverla, ya sea recurriendo a la universalización o esencialización de los procesos históricos. En este contexto, podríamos decir que Kant quiso resolverla apelando a la Ilustración como momento de autoconciencia de su culpable minoría de edad: “La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!”⁷⁹ Este es el símbolo de las Luces; y, sobre todo, la premisa universal y necesaria a la que todo particular debe llegar.

La autoculpabilidad tampoco resuelve la paradoja en términos de su universalidad. Aparentemente, se soluciona en unos casos, en aquellos que han conquistado la “mayoría de edad”. Sin embargo, el momento en que la esencia quiere concretarse, la razón ilustrada se encuentra con los límites impuestos por la libertad, ya que esta se halla supeditada a los intereses de individuos y grupos sociales, restringiéndose a un “uso privado”, en el que el sacerdote, por ejemplo, induce al creyente a no razonar pero a tener fe. Al hacendado poco le importa que el campesino razone, pero sí que pague. De igual manera, al militar no le interesa que el súbdito razone, pero sí que obedezca. Esta situación impide el “uso público” y el progreso de la razón, que consiste en ejercitar la libertad de opinión de la razón ante el mundo y ante cualquier circunstancia.

Sin embargo, y desde el punto de vista de su “uso público”, no hay ataduras ni límites para el progreso. No hay ningún compromiso, ni tratado alguno que comprometa la posibilidad y el desarrollo de la razón ilustrada, peor una ley que regule el progreso; solo hay un orden a su servicio, por eso su desarrollo está abierto al “infinito”.

La filosofía de las luces se articula en la analogía entre razón, libertad y progreso, en la que hay un resguardo de la una y de las otras, en tanto el impedimento al desarrollo de la razón significa interrumpir el de la libertad y el progreso; a su vez, el ejercicio del desarrollo de la libertad es el de la razón y el progreso; y el avance del progreso no es otra cosa que el desenvolvimiento cualitativamente ascendente de la libertad para alcanzar la “mayoría de edad” de la razón o conquista de las Luces.

Para Aimé Césaire y Frantz Fanon, la libertad, la razón y el progreso de los modernos contrastan con la condición de opresión, racialización y escasez de la que son víctimas los pueblos sometidos al colonialismo; de ahí la necesidad de otro humanismo, portador de una racionalidad no desprendida de las necesidades históricas de los pueblos colonizados.

79. Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *Qué es la Ilustración?*, p. 17.

La universalización del progreso, la esencialización de la libertad, la trascendentalización de la razón y la anulación de sus contradicciones, la naturalización de la esencia humana, la ubicación del bien en el estatus de condición innata al hombre, es lo que Tsenay Serequeberhan, al referirse a la Antropología Filosófica de Kant, ha caracterizado como “la singular creencia con bases metafísicas de que la humanidad europea es propiamente hablando isomórfica con la humanidad del humano como tal”.⁸⁰ Diríamos que el concepto de esencia humana elaborado por la cultura europea se remite desde, hacia y para sí mismo, razón por la que se condensa en su propia mismidad, excluyendo y racializando al otro no europeo.

Para muchos críticos, la elaboración teórica del concepto raza está preferentemente en la Antropología Filosófica kantiana. Sin embargo, no es menos cierto que también es el producto de la modernidad, pues “la raza es una de las invenciones conceptuales centrales de la modernidad, y entrelazada con ideas básicas sobre la moralidad”.⁸¹ Según otro criterio, es una construcción que comienza con la formación del capitalismo y con el “descubrimiento” de América: “Producida en el mero comienzo de América y el capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa”.⁸²

No cabe duda de la relación entre raza y colonialismo, de ahí que el racismo es una expresión del dominio colonial. En este sentido, es un concepto construido históricamente y visto desde diferentes ópticas: “han sido percibidas y entendidas históricamente de diferentes formas, a través de ciertos lentes, especialmente aquellos construidos durante los encuentros coloniales que han favorecido a las diferencias fenotípicas”.⁸³ La imposición colonial legitima las diferencias fenotípicas el momento en que las jerarquiza socialmente.

Frantz Fanon analiza las condiciones de inferioridad de los hombres negros o la ontología de su “no ser”, en diálogo con la filosofía de la conciencia, cuyo centro es el sujeto que re-presenta la realidad como expresión de la “verdad”; de ahí su crítica para desenmascarar las contradicciones e inconsecuencias del humanismo que le sustenta, y plantear otro, sobre las bases de un sujeto que se mira como corporalidad y racionalidad sociales, situadas espacial e históricamente.

80. Tsenay Serequeberhan, *African Philosophy: The Essential Reading*, Cambridge, Paragon, New Press, 1976, p. 7, citado por Emmanuel Chukwudi Eze, en “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 251.

81. Golberg D., citado por Peter Wade, en *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Abya-Yala, 2000, p. 16.

82. Aníbal Quijano, *¡Qué tal raza!* [<http://alainet.org/active/929>].

83. Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia*, Medellín, Universidad de Antioquia, 1997, p. 34.

En este contexto, cabe señalar que este planteamiento se relaciona y se diferencia con la propuesta de Leopoldo Zea. Efectivamente, el filósofo mexicano asume el proyecto de descolonización de Fanon; pero, según la interpretación de Nelson Maldonado, el problema no está aquí, sino en por qué Zea lo ubica como “filósofo africano” y no como filósofo americano o latinoamericano. Hay dos razones: la primera tiene que ver con “cierta dificultad en reconocer lo ‘negro’ como parte de lo latinoamericano”,⁸⁴ pues no se trata de agregar o sumar lo negro a lo latinoamericano, sino de determinar el hecho de que un proyecto latinoamericano está atravesado por las diferencias y por aquello que se oculta.

La segunda razón tiene relación con el problema del humanismo. Efectivamente, Zea se halla inscrito en un humanismo continental que le llevó a justificar una mismidad latinoamericana; Fanon, en cambio, por su misma situación de existir en las “fronteras” de explotación económica y racial, va más allá de una identificación continental e incluso étnica; por ello, su concepción sobre la universalidad de lo humano se centra en un “humanismo radical”, el mismo 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”.⁸⁵

El hecho de que Fanon no se “limite” a una filosofía de la negritud, no quiere decir que ignore esta situación, sino que la explica como una construcción histórica del eurocentrismo, a la que hay que combatirla y denunciarla. Se trata de un humanismo que “es a la vez un nacionalismo con conciencia social y un *cosmopolitanismo descolonial*”.⁸⁶

No cabe duda que la relación que el filósofo martiniqués establece entre razón y humanismo no sigue la lógica *apriorística* del sujeto cartesiano; tampoco los argumentos de una razón mitificadora del color; al contrario, su punto de partida es el sujeto corporal que desde las necesidades de superar la discriminación racial y la exclusión cultural, social y económica, apela a una racionalidad que desmitifique el color de la razón, y a un humanismo no racista, condiciones sobre las que se posibilitará un diálogo filosófico intercultural.

El énfasis que pone Fanon en el aspecto racial del negro y, consecuentemente, en su situación de condenado al desalojo, es porque considera que son expresiones de la crisis del humanismo de Occidente, y su posición filosófico-política no se enmarca en la polémica sobre el sujeto europeo ni en la discusión entre “estructura” e “historia”, llevada a cabo entre Lévi-Strauss y Jean-Paul Sartre, sino a indagar el mundo de la vida de los marginados desde una temporalidad y espacialidad concretas, que pone en tensión al tiempo y espacio absoluto de la razón europea.

84. N. Maldonado, “Frantz Fanon: filosofía poscontinental y cosmopolitismo descolonial”, p. 156.

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*, p. 157.

TERCERA PARTE

5. Los constitutivos del pensamiento “crítico” latinoamericano

En este capítulo analizaremos la modernidad latinoamericana desde sus constitutivos críticos, para establecer otra mirada de la modernidad. Si bien la posición de Leopoldo Zea, por ejemplo, se inscribe en la respuesta al eurocentrismo desde la historia de América Latina, atravesada por la dialéctica del colonialismo y su necesidad de superación y liberación, señalaremos otros ejes críticos, provenientes de la matriz colonial como horizonte epistemológico de deconstrucción de la modernidad eurolatinoamericana. Se reflexionará básicamente sobre las propuestas de Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Silvia Rivera Cusicanqui y Nelson Maldonado, entre otros.

SENTIDO CRÍTICO DEL MITO DE LA MODERNIDAD

Para Dussel, el paso del concepto al mito de la modernidad se da en el momento en que esta se articula a la idea de razón y progreso como formas y prácticas emancipatorias, y oculta el ejercicio de dominación y violencia sobre el “otro”, conceptualizado como un ser inferior por naturaleza. Diríamos, entonces, que la modernidad se constituye en el momento en que justifica y legitima la conquista a los indígenas por considerarlos naturalmente “bárbaros”, “inhumanos”, “incultos”... Este es el punto de partida o fundamento del “mito de la modernidad”, que Dussel construye y al mismo tiempo reconstruye tomando como referencia la discusión entre Ginés de Sepúlveda, Gerónimo de Mendieta y Bartolomé de las Casas.

El mito se sustenta en lo que este autor llama el “paradigma sacrificial” o necesidad de ofrecer sacrificios y víctimas en aras del progreso de la humanidad: se trata de “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”.¹ En términos kantianos, se trataría de la autoculpabilidad de la minoría de edad o incapacidad del europeo tradicional para gobernarse por sí mismo sin ser gobernado por otro. En el caso de América, los indios son autoculpables de su condición de escasez y, por ello, “necesitados” de que alguien les guíe en el tránsito a la mayoría de edad de la razón. Este es el momento del sesgo histórico de la dominación y el poder sobre los otros.

Se declaró al inocente culpable de su propia condición de atraso e inferioridad, por ello, la visión europea de la conquista aparece como un acto de salvación de la barbarie, y la modernidad como un acto de “constitución” (implantación) de la razón. Con esto se ha pretendido “salvar” a muchos inocentes de la situación de precariedad. El acto “fundacional” de la razón lleva consigo el acto de dominación, situación que hace que su contenido se desarraigue de sus intenciones primigenias, pierda la dimensión de su significado y, consecuentemente, se vea obligada a apelar a la “astucia” de la razón.

Este aspecto posiblemente coincida con el planteamiento de la *Dialéctica de la Ilustración*, desarrollado por Horkheimer y Adorno, en el sentido de que la caída de la razón en la barbarie y la construcción de una falsa totalidad se explican por el apego de la razón al dominio. La razón ilustrada se autodestruye porque en su mismo origen está presente la idea de dominio del hombre sobre la naturaleza, bajo la justificación de la necesidad de autoconservación. El dominio sobre la naturaleza se vuelve contra el sujeto dominante en la medida en que termina reduciendo al Yo a un mero fundamento de dominio. Si el sujeto demostró la necesidad de emanciparse de las ataduras de la naturaleza, la fuerza del dominio culminó en el sometimiento de este a ella. Horkheimer dirá: el sometimiento de la naturaleza al poder del hombre lleva consigo el sometimiento del hombre a la naturaleza.

La unión entre razón y dominación fue anulando aquello que no se podía someter a su dominio. Estos autores manifiestan que “cualesquiera que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el solo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de la racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria”² porque reduce al ser y al acontecer a sistema, a unidad y, como tales —el ser y el acontecer— se vuelven susceptibles de ser deducidos y sometidos a repeticiones, cuantificaciones o equivalencias. Todo lo existente está dominado por la soberbia y prepotencia de la razón. Desde esta mirada, la suerte del mito no podía ser otra que su disolución en Ilustración:

-
1. Enrique Dussel, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Colección Academia, La Paz, Plural Editores / Centro de Información para el Desarrollo / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, 1994, p. 70.
 2. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998, p. 62.

El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Este los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las mismas se convierte en *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como material o substrato de dominio.³

Los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* denuncian el dominio del hombre sobre la naturaleza como momento inicial de su constitución; luego muestran el poder de unos hombres sobre otros; pero, sobre todo, resaltan el proceso de su perversión, al convertirse en razón instrumental que cosifica y descalifica aquello que no es igual al “sí mismo”. Planteamiento que los conduce a ubicar la perversión en el origen mismo del proceso de la Ilustración.

Para algunos críticos lo novedoso y riesgoso del planteamiento de Horkheimer y Adorno se remite al origen de la perversión, porque no está en el modo de producción capitalista, “y la hacen arrancar de un *olvido originario* en los albores de la razón occidental. Porque esta *olvidó* su originaria unidad con la naturaleza –y el mito–, se configuró desde entonces según el principio del dominio y con ello puso en el proceso el germen de su propia perversión”.⁴ Lo riesgoso no está en que se pueda caer en un nihilismo o en un irracionalismo, porque su crítica estaría enfocada hacia la búsqueda de una ilustración de la Ilustración que saque a la razón del ámbito de la dominación y la violencia. El riesgo estaría en una posible ontologización del origen de la perversión; de ahí la necesidad de precisar las formas históricas de dominación de la razón.

Según algunas posiciones del pensamiento occidental, el paso del mito al *logos* estuvo determinado por la búsqueda del primer principio o principio último de las cosas, que no fue otro que un *eidos* llamado razón, encaminado a explicar el “orden” del mundo. El paso del *logos* al mito, o del concepto al mito de la modernidad, desde la perspectiva de un mundo periférico, es visto como la arrogancia de la razón, cuya autodeterminación teleológica en la práctica significó, por un lado, desorganizar, violentar el entorno natural y vital, y, por otro, colonizar el mundo del “otro”, bajo el argumento y la confianza en la razón como la salvadora de la escasez. Si la perversidad de la razón está en los albores de su propia constitución, lo que se hizo en 1492 en América es una consecuencia de la práctica de dominación, es una concreción histórica de su poder, es recaer en la mitología de la razón omnipotente, que ubicó a los primitivos como si fueran una prolongación de la naturaleza, susceptibles de ser manipulados de acuerdo con los parámetros de la razón civilizadora.

3. *Ibíd.*, p. 64.

4. Juan José Sánchez, “Introducción”, en Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, *ibíd.*, p. 31.

La tesis de Horkheimer y Adorno es que el mito ya es una forma de Ilustración, porque en él la víctima sacrificial es un síntoma de arbitrariedad y de escisión con la realidad; y la Ilustración deviene en mito el momento en que la abstracción es el símbolo de la identidad entre concepto y realidad. Para el pensamiento crítico latinoamericano, la tesis del mito de la modernidad se articula alrededor de la dialéctica de la inversión del sacrificio y la renuncia, en donde “la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario culpable es considerado inocente”.⁵ Habría un autosacrificio que se expresaría en la renuncia de la razón a su racionalidad “en sí”, para que el “otro” se transforme en racionalidad, porque supuestamente es irracional. La “razón” del conquistador es una expresión irracional de su propia racionalidad.

Horkheimer y Adorno denunciaron el dominio de la razón sobre la naturaleza porque se la redujo a un elemento de la producción, perdiéndola en una energía proveedora de riqueza para la modernización y modernidad. Con esto, la instrumentalización de la razón en todos los ámbitos de la vida fue un hecho indudable. Habermas, siguiendo la idea de sus predecesores de superar los límites de la razón, propone el paradigma de la razón comunicativa como posible salida a sus contradicciones. Sin embargo, creemos que es difícil el diálogo mientras ella siga alimentándose del dolor del marginado y del no igual. En términos de Dussel, deberá existir un diálogo intercultural de carácter transversal que no debe presuponer la ilusión de una simetría entre culturas.

Para el filósofo argentino, Bartolomé de las Casas “descubre la irracionalidad encubierta en el ‘mito’ de la culpabilidad del Otro”;⁶ razón por la que está en contra de cualquier justificación de la violencia. Considera la modernización del indio, pero no a costa de anular su “alteridad”, ya que para él es importante el cómo entra –el indio– en este proceso. Modernizar no es legitimar el mito de la modernidad.

Su obra está encaminada a construir y fundamentar las condiciones de posibilidad racionales para incluir al “otro” en una posible comunicación. Esto es, establece un *a priori* absoluto, un universal que concede a los indios el atributo de la racionalidad. A partir de esta premisa, se puede iniciar el proceso de educación de los subordinados:

La criatura racional tiene una aptitud natural para que se lleve [...], para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste su adhesión [...]. De manera que de su propio motivo, con voluntad de su propio albedrío y con disposición y facultad naturales, escuche todo lo que se le proponga.⁷

5. E. Dussel, 1492 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, p. 74.

6. *Ibid.*, p. 77.

7. Bartolomé de las Casas, citado por E. Dussel, en 1492 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, p. 79.

Para Bartolomé de las Casas, el método de enseñanza de la religión y de las costumbres modernas será la persuasión o la argumentación racional, aplicable a todos los hombres; por esto no se justifica la violencia civilizadora, pues la supuesta inmadurez del indio no es motivo de guerra, razón por la que considera a los “héroes civilizados” culpables de la tragedia histórica de los indígenas. Esta posición expresa una conciencia histórica, portadora de una razón crítica del mito de la modernidad: “La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II y de toda la modernidad posterior, que llegó al sentido crítico ‘ilustrado’ (Aufgeklart) intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta”.⁸

Desde la perspectiva eurocéntrica, la modernidad se articula a partir de sí misma, o como autodesarrollo que continúa los designios de la Idea, pero su despliegue no se realizó sin incomodidades; estas se manifestaron, por ejemplo, en la tensión del presente como huella de la divinidad, en la presencia del tiempo como no coeterno al tiempo de Dios.⁹ Es decir, mientras las resoluciones del devenir se enmarcaban en los cauces trazados por la divinidad, el desarrollo de la historia fue calificado como positivo. El proceso de deificación de la historia fue incomodado por el proceso de secularización de la cultura, la laicización del pensamiento, la terrenalización de la temporalidad, circunstancias que efectivamente marcaron el inicio de la modernidad.

Generalmente se considera que el Renacimiento italiano, la Reforma protestante, la Ilustración alemana, la Revolución francesa, el Parlamento inglés, son los acontecimientos europeos que marcaron el nacimiento y consolidación de la modernidad. Tal vez esto sea cierto, pero no olvidemos reconocer que el “descubrimiento” de América también marcó el devenir de la historia de la modernidad. A partir de aquí, su historia no es otra que el inicio de la dominación a los pueblos “conquistados” en los ámbitos de la economía, la política, la ciencia, la cultura y la subjetividad.

En este contexto, con razón, Dussel afirma que la modernidad nace realmente en 1492, porque es el momento de su “empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico”.¹⁰ Es decir, la conquista es el primer acto moderno, convirtiéndose en la primera determinación de la modernidad, así como de ella se deriva su centralidad. Los demás ejes, como el principio de subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad de contrato, la historia como el despliegue de la razón —al decir de este crítico— son las consecuencias de la modernidad y no su punto de partida.

8. *Ibíd.*, p. 81.

9. “No hubo, pues, tiempo alguno en que no hiciérais nada, porque Vos habíais hecho el tiempo. Y ningún tiempo es coeterno con Vos, porque Vos permanecéis. Si permaneciese el tiempo, ya no fuera tiempo”, San Agustín, *Confesiones*, Madrid, M. Aguilar, 1948, p. 584.

10. E. Dussel, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, p. 178.

Anibal Quijano coincide con el filósofo argentino en el sentido de que el “descubrimiento” de América marcó el devenir histórico de Europa. A partir de aquí, su historia es la historia de la dominación a los pueblos conquistados en todos los ámbitos; a su vez, desde entonces se organizó el orden mundial capitalista:

El sistema-mundo moderno nació en el largo siglo XVI. Las Américas en tanto constructor geosocial nacieron en el largo siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, las Américas, fue el acto constitutivo del sistema-mundo moderno. Las Américas no fueron incorporadas a una economía-mundo capitalista ya existente. La economía-mundo capitalista no podría haber existido al margen de las Américas.¹¹

Para Quijano, con la conquista de las sociedades y culturas que habitan en la actual América Latina comenzó la formación de un nuevo orden mundial, el capitalista, el mismo que continúa 500 años después bajo la forma de un poder global que articula a todo el planeta. Su vínculo con la modernidad constituyen fenómenos sociales intrínsecos a la conquista de América, que a decir de Walter Mignolo, se explicita a partir de la noción de “colonialidad de poder” desarrollado por Quijano, porque se inscribe en un horizonte epistémico que analiza este proceso histórico no precisamente desde la perspectiva eurocéntrica, sino desde una crítica radical a sus presupuestos teóricos.

Desde otras perspectivas analíticas, se coincide en que la presencia de América en el escenario mundial hace que se consolide la modernidad europea como capitalista: “Pienso que solo el impacto histórico que significa la presencia de América en el mundo europeo, es lo que hace que se consolide la modernidad europea como una modernidad propiamente capitalista”.¹² Según esta tesis, el carácter capitalista de la modernidad no estaba dado antes del “descubrimiento” y conquista de América; este hecho es el que determina su constitución. “Es en América donde se juega la posibilidad de que la modernidad no vaya por la vía que le impone el capitalismo desde el mercado; de que tome otra vía y se guíe por principios de un orden diferente”,¹³ sin embargo, se impuso la vía capitalista de la modernidad.

Para el período de la historia que va entre 1596-1650, el *ego cogito* moderno, como fundamento último o como certeza indubitable del nuevo “espíritu” de la época, se constituye no a partir de sí mismo y desde sí mismo, sino desde el poder dominar. Esto quiere decir que la práctica del *ego conquiro* (“yo conquisté”) antecedió a la búsqueda del *subjectum* y a la idea de libertad del sujeto moderno, por esto se constituye en el poder de dominio sobre los “otros”. Desde esta praxis, no

11. Anibal Quijano / Immanuel Wallerstein, “Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-system”, p. 549, citado por Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, p. 115.

12. Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, México D. F., Era, 2006, p. 222.

13. *Ibid.*

fue difícil autoproclamarse superiores y descalificar a los demás por considerarlos inferiores. Al contrario, la libertad como sustrato de todo lo existente encontró las mejores condiciones para su legitimación y para afirmarse como fundamento último. Es el momento en que el sujeto de la modernidad europea se descubre como razón y, como tal, con poder para conocer y dominar el mundo social y natural, de ahí que el conocimiento pasó del orden trascendente al inmanente.¹⁴

No causa asombro el hecho de que Descartes, al buscar la certeza última de su filosofía, aplicara la duda metódica a todo menos a la evidencia del “Yo pienso, luego existo”, y al hecho de conquistar al “otro”, supuestamente diferente e inferior, para afirmarse en el “yo” como sinónimo de pensar y existir. Así, pensar, ser, existir y conquistar teje el axioma del sujeto moderno europeo que la filosofía occidental, desde su posición de centro, ha “olvidado” o negado.

La mirada de la colonialidad de poder sobre el *ego cogito* es una construcción que se elabora dimensionando la práctica del *ego conquiro*, situación que ha posibilitado otras lecturas cuyas consecuencias teóricas e históricas tienen un alcance epistemológico que subvierte la ecuación cartesiana: “Debajo del ‘yo pienso’ podríamos leer ‘otros no piensan’ y, al interior de ‘soy’ podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que ‘otros no son’ o están desprovistos de ser”.¹⁵ La complejidad no descubierta del “yo pienso, luego soy” ha llevado desde la colonialidad del poder, a su formulación radical: “yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)”.¹⁶

En este contexto, se afirma que la conquista fue el primer acto moderno, porque “Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la modernidad (mucho antes que Norteamérica) como la ‘otra cara’ dominada, explotada, encubierta”.¹⁷

Para Dussel la modernidad implica, por un lado, la salida del estado de minoría de edad para llegar a uno avanzado o estado de razón, y, por otro, el estado racional lleva en sí un momento irracional que se esconde en el pliegue de la universalidad de la razón; es el lado mítico-negativo que justifica la violencia irracional al dominado.

14. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 80.

15. Nelson Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Sociales y Culturales –Pensar– Universidad Central / Siglo del Hombre, 2007b, p. 144.

16. *Ibíd.*

17. Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO / UNESCO, 2003, p. 48.

Paradójicamente, el proceso de racionalización y, consiguientemente, el de humanización del europeo implicó la creación de su “otro” por la vía de la dominación, la exclusión, la explotación, la clasificación... En este sentido, 1492 se instaura como el espacio histórico en donde se inscribe una dialéctica muy compleja entre el dominador y el dominado. El dominador se afirma en su identidad, negando a su alteridad. A su vez, la sublación del “otro” se afirma no en su negación total, sino en la lucha por la vida para tratar de superar las condiciones existenciales de su muerte.

Las implicaciones y las consecuencias de 1492 en la historia europea, generalmente han pasado inadvertidas. Hoy las condiciones de la crisis de la modernidad europea posibilitan re-significar su historia y considerar que es una fecha que reubicó las coordenadas espaciales y temporales de la historia; también exacerbó la incomodidad de la cultura tradicional europea, redefinió la estructura del poder económico-político y, sobre todo, encauzó la direccionalidad del pensamiento europeo hacia su hegemonía y universalización.

Desde esta perspectiva, al decir de Dussel, es necesario reconstruir la formación del “otro”, como la “otra cara de la modernidad”; esto es, reconstruir al “otro” como *cogitatum* (pensado) que piensa o como diferencia pensante y, como tal, ubicarnos en la historia, posición que nos permitirá comprender la “inversión” y la “invención” eurocéntrica desarrollada por Hegel; y, sobre todo, desde la visión de Dussel, avanzar hacia un proyecto de liberación o de trans-modernidad.

EL MOMENTO DE LA TRANS-MODERNIDAD O “MÁS ALLÁ” DE LA “TOTALIDAD”

El horizonte de la trans-modernidad, propuesto por Dussel, se inscribe en la crítica a los fundamentos del eurocentrismo que ha hecho de la modernidad un acontecimiento inmanente a la cultura europea; a este sesgo inmanentista lo llama eurocentrismo. En términos de Aníbal Quijano, el eurocentrismo es una específica racionalidad que conlleva una forma de conocimiento basado en el ejercicio del poder de la colonialidad, que establece las diferencias entre europeo y no europeo a partir de diferencias raciales y no en términos de construcción histórica y de poder.

Para Dussel, el sentido de universalidad de la modernidad adquiere su materialidad a partir de 1492. Hasta antes de esta fecha existían relaciones entre imperios y sistemas culturales. “Solo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI y con el descubrimiento de América Hispánica, todo el planeta se torna el ‘lugar’ de ‘una sola’ Historia Mundial”,¹⁸ que crea un centro (el europeo) y unas periferias. El proyecto de trans-modernidad inicia

18. Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 351.

el análisis histórico desde el océano Pacífico para mostrar las implicaciones y su fuerza decisiva en relación al centro.

La modernidad se organiza como mito en el sentido de que la práctica de “salvación” de la razón se transforma en práctica de una violencia irracional. El tránsito de la “minoría” a la “mayoría” de edad de la razón se da desde la justificación de un estado autodefinido más desarrollado de la razón, al que se le denomina progreso. Este estado es declarado como parámetro para determinar lo más y menos desarrollado, lo moderno y lo bárbaro. Se autoproclama como el estado de la humanidad al que todos los pueblos deben llegar; por ello, la modernidad se mira como un acto salvífico de la historia que requiere inevitablemente del sacrificio de sus víctimas: “el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera)”.¹⁹

El mito de la modernidad atribuye al “bárbaro” un estado de minoridad culposa que hace necesario el acto de “emancipación” y de salida a las luces de la razón; de esto se deduce que la modernidad cumple con el mandato de la razón, liberándose, de esta manera, de cualquier acusación en su contra y proclamándose inocente.

La trans-modernidad como proyecto mundial de liberación concibe a su alteridad como momento esencial y fundacional de la modernidad: “El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica del centro/periferia, mujer/varón, diversas razas, diversas etnias [...] no pura negación, sino por *incorporación* desde la alteridad”.²⁰ La superación de la modernidad se efectuará en la medida en que se la conciba como un proyecto de liberación de su alteridad opacada.

La propuesta de Dussel, desde el punto de vista epistemológico, deconstruye la imagen europea de la modernidad al poner en evidencia su núcleo irracional; es decir, visibiliza el vaciamiento de los contenidos de validez de la razón, que fueron encubiertos por la eficiencia del poder. Y, desde el punto de vista ético-político, el proyecto de trans-modernidad recupera el carácter emancipador racional de la modernidad y de su alteridad negada. “Su *real superación* (como *subsuntion* y no meramente como *Aufhebung* hegeliana) es *subsunción* de su carácter emancipador racional europeo *trascendido* como proyecto mundial de liberación de su alteridad negada: la trans-modernidad (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etc.)”.²¹ Esta posición marca una diferencia con cualquier posición nihilista en cualquiera de sus manifestaciones.

El proyecto de la trans-modernidad habría que relacionarlo con el proyecto de la descolonización, que plantea una ruptura con el legado de la colonialidad del

19. E. Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, p. 49.

20. *Ibíd.*, p. 50.

21. *Ibíd.*

ser, del poder y del saber, cuyo efecto ha provocado el “giro des-colonial” porque su núcleo humanístico

aspira en parte a completar aquello que Europa pudo haber hecho pero que el *ego conquiro* hizo imposible: el reconocimiento de todo humano como miembro real de una misma especie más allá de todo escepticismo misantrópico. Se trata pues, puesto de otra manera, de sobrepasar la dialéctica del reconocimiento imperial e instaurar la paradoja de la donación. En esto constaría un nuevo humanismo.²²

El proyecto trans-moderno revela el lado irracional de la modernidad europea y desmonta su aparato conceptual eurocéntrico desde otra interpretación del proceso histórico amerindio: desde su “interioridad”; lo que le ha permitido dilucidarla como mito. En este sentido, indudablemente, la mirada de Enrique Dussel es la del excluido, en la medida en que su proyecto de liberación sintoniza con las necesidades del “otro”, expresa los intereses del “otro”; por ello, este proyecto reclama la liberación de la alteridad excluida y negada.

Desde esta crítica, ha ubicado a América Latina en la Historia Universal, tarea que por cierto ha sido una de las constantes en la Filosofía Latinoamericana, y lo hace desde su lugar “propio”, esto es, desde el “otro” marginado o pueblo oprimido (razón por la que incluye al indio colonizado, al esclavo africano, a la mujer, a la destrucción ecológica de la tierra), convirtiendo al “otro” en el histórico constituyente de lo amerindio.

En términos del proyecto descolonial, el “otro” está expresado en la necesidad de liberación del condenado o *damné*, que no se identifica con una clase social o con el pueblo del Estado-nación, sino con la multitud diversa, compleja, atravesada por relaciones de género, casta, sexualidad y raza, dispuesta a enfrentar no solo los excesos del capitalismo, del Estado moderno y del Imperio, sino al proyecto moderno-colonialista como paradigma de la guerra; tema analizado por Nelson Maldonado en su libro *Against War: Views from the Underside of Modernity*.

Trans-modernidad y descolonización son dos posiciones que invitan a una reflexión crítica, desde la experiencia de los sujetos que viven las formas de colonialidad del ser, del poder y del saber. No cabe la menor duda de que el proyecto de trans-modernidad construye otra forma de racionalidad argumentativa; sin embargo, nos preguntamos: ¿este proyecto de liberación implica una real superación de la modernidad occidental?, o ¿es solo incorporación de la alteridad negada desde su propia exterioridad? La respuesta la encontramos en la propuesta de Enrique Dussel:

El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno ni posmoderno, sino estrictamente “trans-moderno”, porque, como hemos in-

22. N. Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, p. 161.

dicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la modernidad, desde su exterioridad, o aun mejor de su ser “fronterizo”. La exterioridad no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la modernidad. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma modernidad.²³

¿Qué entender por subsunción? Ciertamente, no se la puede concebir a la manera hegeliana: negar para recuperarse en la superación dialéctica. Pero, ¿qué es lo mejor de la modernidad occidental para ser subsumido? ¿Cómo entender el desarrollo de los pueblos poscoloniales? La contestación del crítico argentino es la siguiente:

La afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales, subsumiendo al mismo lo mejor de la modernidad, debería desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluridiverso *trans*-moderno (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericanista, bantú, etc.), multicultural, en diálogo crítico intercultural.²⁴

El “pluridiverso trans-moderno” nos conduce a un círculo hermeneútico alrededor de lo “mejor” de la modernidad, del progreso y del desarrollo, lo que suscita las preguntas ¿para quién es lo mejor?, ¿quiénes son los beneficiarios del progreso y del desarrollo? Al parecer, lo “pluridiverso trans-moderno” continúa presentándose como el síntoma de una posible evanescencia del carácter plural y diverso del “otro” negado. Esto no implica que sea un discurso contramoderno o de contestación a la modernidad, porque el planteamiento del mito de la modernidad europea es una crítica sustancial a su argumento racional.

Sin embargo, esta posición es susceptible de crítica. Ya la ha realizado Santiago Castro Gómez cuando dice que la crítica a la modernidad planteada por Dussel se inscribe en la misma episteme moderna, por lo tanto, en esta propuesta no hay un real descentramiento del sujeto moderno-ilustrado, sino un reemplazo por otro sujeto absoluto; de ahí que sea “una contranarrativa moderna, que articulada desde los márgenes exteriores de la modernidad hizo posible una observación de segundo grado con respecto a Europa, que hubiera sido imposible realizar desde el ‘centro’. Precisamente aquí radican sus méritos, pero también sus limitaciones”.²⁵ Por su parte, Dussel considera que su crítico cae en el “fetichismo de las fórmulas”,²⁶ sin advertir la necesidad de una crítica al sujeto que supere las simplificaciones.

23. Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)”, en Raúl Fornet Betanourt, edit., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 155.

24. *Ibid.*, p. 156.

25. Santiago Castro Gómez, *Crítica de la Razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996, p. 170.

26. E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, p. 440.

Para Damián Pachón Soto, hay una mala interpretación de Santiago Castro Gómez, porque Dussel, cuando opone al “otro”, marginado y colonizado frente al europeo, no lo hace de manera absoluta ni mecánica; el filósofo argentino “no está proponiendo continentalismos, ni tercermundismos radicales. Su perspectiva de liberación es global, es mundial, si bien en sus inicios, y dado el momento histórico, se inscribió en ese tercermundismo que, por ejemplo, promulgó Frantz Fanon”.²⁷ Para el crítico colombiano, la trans-modernidad es un proyecto de “convivencia” de la diversidad cultural.

A nuestro entender, Dussel critica la modernidad europea desde otro lugar de enunciación: el de los excluidos, posición que le permite mirar la constitución de la modernidad europea no como un proceso immanente a ella misma, sino desde sus márgenes (según el autor desde su exterioridad) y, por supuesto, desde los efectos históricos sobre su “otro” y desde la incidencia del “otro” sobre el “uno” (Europa). De ahí que ella no sea un fenómeno intraeuropeo, sino mundial, en donde el “descubrimiento” de América marca el inicio de una geopolítica de Europa sobre el Atlántico, que se concreta en el sistema colonial que irá minando la economía y las formas de subjetividad del colonizado, a la vez que irá consolidando el desarrollo del capitalismo.

Es decir, “modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente”.²⁸ Esta posición es importante porque desarticula el aparato ideológico de la modernidad europea. Su límite quizá esté en que el proyecto trans-moderno sigue enmarcado en la teleología de la historia, pero diferenciando el sujeto portador de este *telos* que para Dussel es la alteridad negada.

La crítica a la modernidad europea realizada por Leopoldo Zea, y que analizamos en el primer capítulo, también la hace desde los excluidos del poder de Occidente; pero, a diferencia de Dussel, Zea la realizó a partir de la dialéctica del colonialismo y de la dependencia, como momento intrínseco al devenir del Espíritu Universal, cuyo momento culminante es la ruptura con su propia lógica ideal, para crear otro: el de la razón histórica del proletariado y del colonizado, en cuyo “en sí” están representados los intereses de la humanidad.

La mirada de Zea sobre el colonialismo coincide con la dialéctica de la totalidad propuesta por Marx, de manera que el momento de liberación del colonizado en América Latina coincide con el del proletariado. Zea realiza su crítica desde la misma lógica de la historia de Occidente. En cambio, Dussel la hace desde un “afuera” de la lógica de la totalidad eurocéntrica, ubicada en la analéctica o en un estar más

27. Damián Pachón S., “Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/colonialidad”, en semanario *Peripecias*, No. 63, 29 de agosto de 2007.

28. Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)”, en Raúl Fonet Betancourt, edit., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, p. 139.

allá (aná) de la ontología de la totalidad; esto implica “formular una analéctica alternativa de real novedad en el acontecer presente, de las grandes regiones geoculturales, para que podamos abrimos un camino más allá del capitalismo, hacia un socialismo que se irá definiendo latinoamericanamente...”²⁹

La analéctica pretende superar la dialéctica porque esta se identifica con la filosofía de la totalidad, que en América Latina ha sido asumida como la reiterada búsqueda de la inclusión de “unos” y la exclusión de “otros”. La adopción y el desarrollo de la analéctica –según Dussel– marca el inicio de un nuevo momento en el pensar filosófico mundial porque se convierte en la filosofía de la liberación humana o filosofía de los pueblos pobres.

El punto de llegada de Dussel ha implicado –según sus estudiosos– reflexionar sobre su relación con Martin Heidegger y Emmanuel Lévinas. La crítica a Heidegger se posiciona en la ética. Si Heidegger asume que la filosofía moderna ha olvidado al ser, Dussel dirá que ha olvidado la dimensión ética del “ser”. Pues, ni la condición del hombre de ser “el pastor del ser”, ni la tarea de esclarecer el ocultamiento que la tradición moderna ha realizado del “ser” son neutras. Para Dussel estos “encargos” cobran su real sentido solo cuando se los ve en relación al “otro”, esto es, cuando se los relaciona con una ética que, en el horizonte filosófico de este autor, es la liberación de los oprimidos.

Si la tendencia generalizada de la dialéctica moderna es la exclusión del “otro” de la totalidad logocéntrica, en la analéctica dusseliana está la aceptación del “ser” del “otro” u “otro” negado, punto de coincidencia con Lévinas. Sin embargo:

Sigue a Heidegger en la prosecución de la exploración ontológica desde la apertura del ser para ir más allá (*au-delá*) del ser, a lo otro del ser –que es un ser para otro–, no un trasmundo u otro ser. En esta perspectiva, la tradicional relación entre sujeto y objeto desaparece y, en su concepción, el aspecto fundamental es la noción de la presencia del otro, irreductible al yo, y que debe ser respetado, pues sin el otro, el yo tampoco puede ser sí mismo, y sin su presencia no puede existir significado alguno.³⁰

Hay una presencia del “otro”, y el problema está en cómo se lo concibe, pues la analéctica retoma, precisamente, a ese “otro” considerado como alteridad, tratando de superar la concepción de la filosofía contemporánea que lo ve como una presencia necesaria en la constitución del “yo” y en la intersubjetividad. En cambio, la posición de Lévinas desplaza esta presencia necesaria hacia otro ángulo, al de la hospitalidad o acogida, al acto de recibir y acoger. Esto implica abrirse al “otro”, y no solo eso, sino confiar y desplazar el fundamento del “sí mismo” al “otro”.³¹ En

29. Enrique Dussel, *El método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974, p. 279.

30. Daniel Guillot, *Ensayo sobre Dussel y Lévinas*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 19.

31. El horizonte del sujeto para Lévinas es un sujeto corporal, mediado por la ética. Corporalidad y ética se concentran en el hecho de que “La meta de la necesidad de alimento no es la existencia, sino

este contexto, el “yo” como sustancia fundante y fundamental ya no es tal porque la “ipseidad” se traslada a la “otredad”. Se trata de un disponerse a recibir del “otro” y, a su vez, mirarle como infinito en la medida en que está más allá de la misma capacidad del “yo”. En términos de Lévinas:

Abordar a Otro en el discurso es *acoger* su expresión en la cual desborda en todo momento la idea de que él pudiera llevar consigo un pensamiento. Es pues *recibir* de Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. *Pero* esto significa también ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso es una relación no alérgica, una relación ética, *pero* este discurso *acogido* es una enseñanza. *Pero* [...] la enseñanza no viene a ser la mayéutica. Viene del exterior y me aporta más de lo que contengo [...]. En su transitividad no violenta se produce la epifanía misma del rostro. El análisis aristotélico del intelecto, que descubre el intelecto agente, *que viene por la puerta*, absolutamente exterior, y que *sin embargo* constituye, *sin comprometerla* en absoluto, la actividad soberana de la razón, sustituye ya la mayéutica por una acción transitiva del maestro, puesto que la razón sin abdicar resulta mismamente capaz de recibir.³²

El “otro” es sinónimo de pensamiento y podría desbordar al “yo”; por lo tanto, mirar al “otro” es ubicarlo como el horizonte de la “infinitud”; y, a su vez, el “yo” debería mirarse en el estatus de enseñado, abrirse a ser aprehendido, y aceptar que el “otro” puede expresar y contener más de lo que el “yo mismo” puede contener. El proceso de enseñanza no es una mayéutica, porque sobrepasa la “ipseidad” por la amplitud y por la infinitud de la exterioridad. La transferencia hacia lo “otro” no es violenta, por ello dice Lévinas que se produce la epifanía del rostro o aparición, la misma que requiere una condición, que es la ética de la mismidad que hace posible la entrada del “otro” o intelecto agente.

Esta transitividad del “uno” al “otro” o mayéutica invertida hace de la razón una potencia dispuesta a receptor, en el sentido de que no es una entidad proveedora de “la verdad”, sino un “recibir” o una “receptividad hospitalaria”. Esta posición, contrariamente a la filosofía tradicional, posiciona a la razón como una forma de sensibilidad, que tiene como efecto la ruptura de la dicotomía entre razón y sensibilidad, y una apertura de la identidad entre “uno” y “todo”, en el sentido de que el “uno” no estaría necesariamente en el “todo” y viceversa. En palabras de Derrida:

No se puede aprehender o percibir lo que quiere decir *recibir* sino a partir de la acogida hospitalaria, de la acogida abierta u ofrecida al otro. La razón misma es un *recibir*. Otra

el alimento”, Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, citado por Simon Critchley, introducción a *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Buenos Aires, Lilmod / Albin Michel / Fundación David Calles, 2005, p. 32.

32. Emmanuel Lévinas, “La trascendencia como idea de lo infinito”, citado por Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998, p. 45.

manera de decir, si se quiere hablar aún bajo la ley de la tradición, pero contra ella, contra las oposiciones legadas, que la razón *es* sensibilidad. La razón misma es acogida en tanto que acogida de la idea de infinito –y la acogida es racional–.³³

Efectivamente, la propuesta de Lévinas al abrirse al “otro” o al incluir al desplazado en la dialéctica de la alteridad y, aún más, cuando la relaciona con un compromiso ético, está marcando una crítica a la filosofía de la modernidad. Sin embargo, para Dussel, esta concepción es equívoca: “Lévinas habla siempre del otro como lo absolutamente otro. Tiende entonces a la equívocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea”.³⁴ Si bien es cierto que Dussel se apoya en el análisis de la totalidad y alteridad de Lévinas, al decir de muchos de sus críticos, supera el análisis ético abstracto de su predecesor, en el sentido de que la alteridad es abordada desde una perspectiva más concreta, esto es, desde una visión ética y sociohistórica inscrita en el horizonte de una filosofía ética de la liberación.

La analéctica dusseliana sitúa a todo ser humano más allá del ámbito de la dialéctica de la totalidad, para abrirse a otro horizonte metafísico que es el horizonte del “otro” proveniente de la exterioridad, que no es sino exterioridad de la dominación o una potencia susceptible de construir una nueva forma histórica de finitud. Entonces, el momento analéctico es el inicio de la ética de la alteridad que se sustenta en la aceptación del “otro” como “otro”.

Lo importante en el planteamiento de Dussel es el hecho de mostrarnos –desde América Latina– que la totalidad se identifica con una praxis de la opresión; de ahí la urgencia de buscar otro fundamento filosófico. Sin embargo, no hay que perder de vista que el “otro” es una mismidad convertida en “otro” que forma parte de la totalidad; planteamiento que hace que la propuesta de Dussel no salga de la totalidad moderna porque se trata de una mismidad transferida a alteridad dentro de la totalidad. En efecto, no puede ser de otra manera, porque no hay una exterioridad al margen o fuera “de”, sino siempre en relación “con”. Plantear lo contrario sería esencializar la exterioridad. Quizá, lo conflictivo de la analéctica está en el riesgo y peligro de recaer en una metafísica de la alteridad, a pesar de contener toda la crítica desmitificadora a la dialéctica de la totalidad.

33. J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas...*, *ibíd.*, p. 44.

34. Enrique Dussel, *El método para una filosofía de la liberación*, p. 176, citado por George González González, “La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel”, en “Para una Ética de la Liberación Latinoamericana”, p. 5 [<http://serbal.pntic.mec.es/APrteREi>].

COLONIALIDAD, COLONIALISMO INTERNO Y MODERNIDAD

Modernidad es un término polisémico que nos remite a muchos registros conceptuales y órdenes de la vida cotidiana, que van desde el sentido común hasta los macrorrelatos y las grandes utopías, desde el ingenuo deseo de creerse moderno, hasta la sofisticada construcción de saberse moderno...

Desde la perspectiva europea, la modernidad es la expresión de un nuevo orden social e histórico que para su funcionamiento exigió una justificación de carácter immanente, y, consecuentemente, un alejamiento del orden divino. Esto condujo a la necesidad de elaborar un estatuto autorregulador, cuyo efecto fue transformarse en certidumbre última de todo lo existente. El axioma “pienso, luego existo”³⁵ fue la indubitable afirmación que abrió las expectativas históricas y filosóficas del sujeto moderno al convertirse en el centro del devenir histórico.

La subjetividad devino en conciencia histórica del mundo, una vez que el mundo se ha representado como su imagen. El sujeto se organiza simultáneamente como sujeto y objeto de conocimiento, razón por la que se convierte en fundante y fundador: “La subjetividad es un concepto fundador, en cierta manera un concepto fundamentalista. La subjetividad asegura el tipo de evidencia y certeza sobre cuya base el resto de cosas pueden ser puestas en duda y criticadas”.³⁶

Lo que subyace a la concepción cartesiana del “yo pienso” es la idea de libertad. El sujeto como expresión de libertad se proyectó al infinito, constituyéndose como fundamento último del devenir. En ella se da la lucha entre lo verdadero y lo falso, lo posible y lo real, lo immanente y lo trascendente, lo científico y lo empírico, lo cuantificable y lo cualificable, es decir, se transforma en la medida –en sí y para sí– para asumir la existencia: “El hombre se funda a sí mismo como medida para todas las medidas con las cuales se mide (calcula) lo que pueda valer como cierto, es decir, como verdadero, como existente”.³⁷ Ha convertido el mundo a su imagen y se ha representado en él; ha transformado la libertad en el espejo en donde se mira el sí mismo europeo.

El sujeto eurocéntrico no hizo otra cosa que actualizar todas sus potencialidades cognoscitivas, estructurando el conocimiento sobre la naturaleza, la sociedad y

35. René Descartes: “Pero inmediatamente después caí en la cuenta de que, mientras de esta manera intentaba pensar que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo; y advirtiendo que esta verdad: *pienso, luego existo*, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran incapaces de comoverla, pensé que podía aceptarla sin escrupulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando”. *Discurso del método*, Historia del Pensamiento, t. 1, Barcelona, Orbis, 1983, p. 72.

36. Jürgen Habermas, *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 172.

37. Martin Heidegger, *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, 2a. ed., p. 96.

la historia; representando los ideales a los que la sociedad debería llegar, interpretando y cohesionando un sentido teleológico de la historia. Es decir, se proclamó “sujeto trascendental”, en cuyo centro estuvo la actividad cognoscitiva de la conciencia, y fruto de esta fue la idea de que el objeto exterior a ella es el producto de su actividad.

El principio de subjetividad explica lo que el ser humano hizo de él en la historia; desde esta perspectiva, no le fue difícil legitimarse como “yo” domino, “yo” conquisto; luego, “yo” estoy en condiciones de racionalizar el mundo. A partir de aquí las intenciones del “yo” se proyectaron al “infinito”. Desde esta práctica de justificación fue fácil desmoronar las imágenes y representaciones religiosas de su misma cultura y de las otras, instaurar una cultura profana, constituir la ciencia moderna experimental, argumentar la autonomía de la moral, de las artes, del derecho, de la filosofía; actividades fundamentadas en la inmanencia de la razón y en lo que ella puede hacer a “discreción”, pero desprendida de las “buenas” intenciones del “sujeto trascendental”.

Desde la perspectiva de la colonialidad, la certidumbre buscada y hallada en la libertad es un encuentro *a posteriori*, en la medida en que esta ya estuvo configurada y constituida en la práctica del *ego conquiro*. La certeza última es la consecuencia de una práctica de violencia que logró su legitimación filosófica y epistemológica en el axioma cartesiano; y, paradójicamente, es la primera en manifestarse como un *a priori* antropológico que la modernidad anduvo buscando para su legitimidad.

Según Enrique Dussel y la interpretación que realiza Nelson Maldonado, el *ego conquiro* “proveyó el fundamento práctico para la articulación del *ego cogito*”.³⁸ Esto implica que el significado del yo cartesiano y de la idea de subjetividad moderna tiene que entenderse en relación con un concepto de subjetividad no visibilizado, pero implícito en el *ego conquiro*. Si la sustancia pensante y el sujeto práctico conquistador se originan en la duda y en el escepticismo frente a todo, menos ante la indubitable certeza de que pensar es existir; ya la práctica de la duda y de la sospecha antecedió a la duda metódica cartesiana, en el momento en que se dudó de la humanidad del “bárbaro” y del colonizado. De esta manera, “la “certidumbre” sobre la empresa colonial y el fundamento del *ego conquiro* quedan anclados, como el *cogito* cartesiano, en la duda o el escepticismo”;³⁹ y su resolución, en cambio, se dio en el principio de subjetividad.

Pero, la racionalidad del mundo conlleva también la transformación de la sociedad en sociedades modernas, estructuradas a partir de la economía capitalista y de la centralidad del Estado, generando un conjunto de procesos que se implican mutuamente. En este sentido, modernidad y capitalismo son dos procesos que interactúan mutuamente y son la expresión de la constitución de un nuevo poder

38. N. Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, p. 133.

39. *Ibid.*, p. 134.

mundial. En este proceso, lo decimos una vez más, el “descubrimiento” de América, desde la mirada de la colonialidad, se constituye como elemento inherente al patrón de dominación. Si bien es cierto que el capital existió antes del “descubrimiento” de América:

el capitalismo como sistema de relaciones de producción, esto es, el heterogéneo engranaje de todas las formas de control del trabajo y de sus productos bajo el dominio del capital, en que de allí en adelante consistió la economía mundial y su mercado, se constituyó en la historia solo con la emergencia de América. A partir de ese momento, el capital siempre ha existido y continúa existiendo hoy en día solo como el eje central del capitalismo, no de manera separada, mucho menos aislada.⁴⁰

A partir de 1492, el capitalismo se vuelve mundial, la modernidad adquiere proyecciones de universalidad y la dominación cubre todos los niveles de la vida. En este sentido, “el capitalismo fue, desde la partida, colonial/moderno y eurocentrado”.⁴¹

El horizonte de la dominación es la colonialidad, de ahí su relación con el capitalismo, y sobre todo es el elemento constitutivo del poder capitalista, en la medida en que recurre a la clasificación racial para ejercer su poder de dominio. En términos de Aníbal Quijano, 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”.⁴²

Modernidad, capitalismo y colonialidad es la tríada que no ha sido visualizada por la concepción hegemónica de la modernidad europea; para esta solo existió modernidad, racionalidad y capitalismo como engranajes de una totalidad siempre ascendente hacia el *telos* del progreso como fin último de la historia, sin reparar en ningún factor que no estuviese de acuerdo a sus intereses. Esta mirada del capitalismo “olvidó” –entre otros– el papel que tiene la tierra en su proceso de constitución y desarrollo, circunscribió el análisis del esquema “trinitario” (capital/ganancia, trabajo/salario y tierra/renta del suelo) a una dialéctica de orden binario entre capital y trabajo, sin considerar que se trata de una “dialéctica triple entre el *trabajo*, el *capital* y la *tierra*”.⁴³

40. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, p. 220.

41. *Ibid.*, p. 208.

42. A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-Systems Research*, en *Journal of World-Systems Research*, vol. VI, No. 2, Summer/Fall, 2000, p.1 [http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html].

43. Fernando Coronil, “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, p. 91.

El enfoque desde la colonialidad establece una relación constitutiva entre capitalismo y colonialismo, que le permite reconocer el papel fundamental del trabajo y de la “naturaleza colonial”⁴⁴ en el proceso de formación del mundo moderno:

La “acumulación primitiva” colonial, lejos de ser una precondition del desarrollo capitalista, ha sido un elemento indispensable en la dinámica interna. El “trabajo asalariado libre” en Europa constituye no la condición esencial del capitalismo, sino su modalidad productiva dominante, modalidad históricamente condicionada por el trabajo “no libre” en sus colonias y otras partes, tal como el actual trabajo productivo de los trabajadores asalariados depende del trabajo doméstico, “no productivo” de las mujeres en la casa.⁴⁵

Además, desde el ángulo epistémico, el concepto de colonialidad plantea una crítica abierta a la concepción de la modernidad europea por invisibilizar la relación modernidad-colonialidad-capitalismo-razionalidad, y porque la forma de dominación de una cultura sobre la otra (en este caso de la europea sobre sus colonias americanas) no cubre solo la exterioridad de las relaciones, sino que se encarna en el imaginario de los dominados; opera en la subjetividad de los “otros”, razón por la que se vuelve una parte constitutiva y fundante del imaginario⁴⁶ que penetra y permea las subjetividades. Se trata de la colonización del imaginario de los conquistados.

Desde la colonialidad podemos entender el hecho de que la “identidad” americana se fue constituyendo al interior de un proceso de represión en las formas de aprehensión de la realidad, en los modos cognoscitivos de producir conocimientos, símbolos, imágenes, representaciones, significados, en la manera de interiorización y apropiación del trabajo, en las expresiones del comportamiento y en la relación con la naturaleza, situación que ha ocasionado la “colonialidad de la naturaleza”, como argumenta Catherine Walsh:

Con esta dimensión de la colonialidad, hago referencia a la división binaria cartesiana entre naturaleza y sociedad, una división que descarta por completo la relación milenaria entre seres, plantas y animales como también entre ellos, los mundos espirituales y los ancestros (como seres también vivos). De hecho, esta colonialidad de la naturaleza ha intentado borrar y eliminar la relacionalidad que es base de la vida, de la cosmología y del pensamiento en muchas comunidades indígenas y afros de Abya Yala y América Latina.⁴⁷

44. *Ibíd.*, p. 92.

45. *Ibíd.*, p. 93.

46. En el presente trabajo, “imaginario” es una forma de representación del mundo, o una construcción social que los sujetos hacen de sí mismos y del mundo.

47. Catherine Walsh. ¿“Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, en *Nómadas*, No. 26, Bogotá, IESCO-UC, 2007, p. 106.

También se fue configurando a través de la imposición selectiva de los valores del conquistador, llegando a la conciencia de los dominados de manera parcial, incompleta, recortada, tejiéndose interiormente un juego de presencias y ausencias que no hicieron otra cosa que seducirlos. En este contexto, la helenización y la europeización se convirtieron en el objeto del deseo de ciertos sectores sociales, y en instrumento para acceder y participar del poder colonial. Al imaginario no europeo, difícilmente puede entendiérselo fuera de las relaciones de colonialidad.

El horizonte de la colonialidad ha cubierto todo el proceso histórico de América Latina, lo que no debe confundirse con el colonialismo o dominación directa que el conquistador ejerce sobre la política, la economía y la cultura de los conquistados. En otros términos, el colonialismo establece una relación en donde la soberanía del pueblo conquistado reside en el poder de la nación conquistadora. Desde el punto de vista político, América fue la primera en independizarse. Al parecer, el colonialismo como sistema de dominación política ha sido sustituido por el Imperialismo.⁴⁸ Históricamente, podemos decir que, “aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo”.⁴⁹

Para Quijano, la colonialidad del poder es un concepto que da cuenta de la estructuración del actual patrón de poder, es decir, de la clasificación social (universal) de la población, realizada a partir de la idea de “raza”. La racialización de sociedades, junto con el “descubrimiento” de América y la constitución de Europa, fueron originadas hace ya más de quinientos años. La colonialidad de poder se constituye como el ejercicio de poder sobre pueblos étnicamente racializados.

Según la teoría del colonialismo interno, propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui,⁵⁰ este se expresa como un horizonte de larga duración en el que se articulan formas de dominación no coetáneas, pero siempre dispuestas a ser “contemporaneizadas” desde las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndose en particularidades del colonialismo interno. No se trata de una simple presencia a lo largo de la historia, sino de una que opera como estructura estructurante de dominación, que se puede ver “en la configuración de la opresión étnica, en las contradicciones del proceso de mestizaje, y en la canalización y articulación parcial de las demandas democráticas de los sectores excluidos de la sociedad a través de nuevas formaciones políticas”.⁵¹ Es un marco estructurante y estructurado en la

48. La propuesta de Quijano habría que pensarla en relación a la tesis del Imperialismo analizada por F. Coronil, y a la crítica del colonialismo posrepresentacional y des(re)territorialización sugerida por S. Castro Gómez.

49. N. Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, p. 131.

50. La teoría del colonialismo interno realizada por Silvia Rivera Cusicanqui, si bien surge del análisis de la compleja historia de Bolivia, sin embargo, expresa y revela ciertos problemas comunes a la formación de otras sociedades andinas.

51. S. Rivera Cusicanqui, R. Barrios Morón, “Pachakuti: los horizontes históricos del colonialismo interno”, en Xavier Albó y Raúl Barrios, coords., *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA / Aruwiyiri, 1993, p. 123.

constitución y formación de las sociedades que se interioriza en las subjetividades, formándose un *habitus*⁵² que se manifiesta a través de prácticas históricas, cuya repercusión se la percibe en términos de violencia estructural:

aquí habremos de referirnos a manifestaciones de violencia no definibles necesariamente en términos de agresión o conflicto abierto, sino también a aquellas que, hundiéndose en estructuras de *habitus* más profundas y en comportamientos a menudo inconscientes, constituyen un *potencial de violencia* que solo saldrá a la superficie como violencia política, por ejemplo, bajo ciertas condiciones.⁵³

Este *habitus* o estructura normativa funciona desde las profundidades del inconsciente en forma de violencia abierta o solapada; según Silvia Rivera, se trata de una forma de “violencia invisible o encubierta”, que estaría aparentemente ausente, pero realmente presente en la formación de identidades colectivas. Si bien esta pensadora hace esta afirmación con relación a Bolivia, podemos suponer que esta forma de violencia “invisible” puede estar presente en países como los de América Latina

Esta autora pone especial énfasis en la situación de colonialismo interno como marco estructurante de la constitución de identidades, cuyo proceso emerge de una serie de contradicciones no coetáneas entre diferentes horizontes culturales. A partir de aquí explica la violencia visible o invisible, como un proceso constitutivo en la formación de identidades. Prácticas como la extirpación de idolatrías, la sofisticada homogeneización ejecutada en la escuela, o la violencia física ejercida a los sectores cholo-indios en el cuartel o en el campo minero, responden a la violencia estructural que tiene lugar en el horizonte del colonialismo interno.

Las formas de violencia abierta o encubierta como proceso constitutivo en la formación de Bolivia, explica el carácter histórico y estructural de la violencia. En este contexto, se manifiesta, en primer lugar, una violencia en contra del indio y de su cultura, ya sea como agresión abierta, como persuasión o como pedagogía autoadministrada o disciplinamiento cultural. En segundo lugar, históricamente, se da un proceso de homogeneización cultural, cuyo modelo es “el ciudadano occidental, propietario, cristiano, individuado y articulado con la sociedad a través del fetichis-

52. El *Habitus* no es una entidad universalmente válida, construida por un sujeto atemporal y aespacial; es un “trascendente” histórico producto de un sistema de relaciones sociales estructuradas y estructurantes, adquirido en la práctica y con fines prácticos. Según Bourdieu, “es un operador de la racionalidad, pero de una racionalidad práctica, immanente a un sistema histórico de relaciones sociales y, por ende, trascendente al individuo. Las estrategias por él ‘gestionadas’ son sistemáticas, pero también *ad hoc*, en la medida en que son ‘desencadenadas’ por el encuentro con un campo particular. El *habitus* es creador, inventivo, pero dentro de los límites de sus estructuras”. Pierre Bourdieu y Wacquant Loïc J.D., *Respuestas: por una antropología reflexiva*, México D. F., Grijalbo, 1995, p. 25.

53. S. Rivera Cusicanqui, R. Barrios Morón, “Pachakuti: los horizontes históricos del colonialismo interno”, p. 123.

mo de la mercancía”.⁵⁴ Todas estas formas están atravesadas por formas “pigmento-cráticas” de ejercicio del poder.

El análisis de la historia política de Bolivia evidencia que se trata de una historia de exclusiones y segregaciones sustentadas en la violencia estructural; de ahí que las aperturas democráticas no han sido más que recreaciones del colonialismo interno o del pacto colonial, revelando la precariedad de las reformas democráticas, razón por la que ni el pacto liberal, ni el populista, ni el neoliberal han conseguido sustituir el pacto colonial. Así, el discurso de la igualdad construido en el período republicano se materializó en una práctica encubridora del *habitus* de carácter colonial que seguía rigiendo inconscientemente las normas pigmentocráticas, racistas, exclusivistas y de castas del horizonte colonial. De igual manera, en el período neoliberal, estas prácticas adquieren caracteres sofisticados a la luz de la “demanda” del mercado.

Esta situación valida el análisis de larga duración porque las “nuevas” formas de exclusión y segregación que se legitiman en el presente, en gran medida sacan su potencial hegemónico de un pasado impregnado de estructuras normativas coloniales y de un *habitus* constituido en el ámbito de la dominación colonial.

La teoría del colonialismo interno tiene sus repercusiones en la concepción sobre el mestizaje. A este se le ha entendido como una “armonía” (el concepto de “raza cósmica” de Vasconcelos, o como influencia mutua entre dos culturas, en el caso de Zea, por citar dos ejemplos) construida a partir de la reunión de dos culturas, cuya síntesis expresa un todo homogéneo, ocultando, de esta manera, las formas de exclusión y jerarquización.

Frente a esta visión, Silvia Rivera propone la tesis del “mestizaje colonial andino” que, lejos de legitimar una “armonía”, crea identidades coloniales que se estructuran en el contexto del hecho colonial. Esto quiere decir que las etiquetas y estereotipos con los que se suele designar (indios, cholos o mestizos, q’ara), no se forjan desde un sí mismo o desde una supuesta esencia manifiesta. Las identidades no son inmanencias de la conciencia, sino entidades que se constituyen en relación con el “otro” o “para otros”; esto es, en la oposición generada por la cultura occidental frente a la cultura nativa, entre imágenes y autoimágenes, entre el insulto y el contra insulto. Es decir que “la identidad de uno no se mira en el otro como en un espejo, sino que tiene que romper o atravesar este espejo para reencontrar un sentido afirmativo a lo que en principio no es sino un insulto o prejuicio racista y etnocéntrico”.⁵⁵

Esta reciprocidad adversa o negativa, como la denomina Silvia Rivera, se articula a otra estructura no menos condicionante, como es la posición que ocupan los sujetos en la apropiación de los medios de poder. En este sentido, la jerarquización de la sociedad tiene relación, por ejemplo, con el dominio sobre el poder del len-

54. *Ibid.*, p. 124.

55. *Ibid.*, p. 57.

guaje y de la imagen. El poder nombrar confiere un poder desigual frente al “otro”. El poder cualificar al “otro” a través del poder de la palabra, se convierte en una práctica que se interioriza en el sentido común de los individuos, dejando la huella de la inferioridad en el “otro”, y en el sujeto “hablante” el ejercicio del poder. De ahí la pertinencia de la pregunta: ¿puede hablar el sujeto subalterno?, que Gayatri Chakravorti Spivak formulara para mostrarnos tan elocuentemente las condiciones sociales, políticas, económicas, culturales, étnicas en las que “puede” hablar el sujeto subalterno, y, aún más, el sujeto subalterno sexuado.

La teoría del mestizaje colonial apunta a explicar la historia del mestizaje a partir de la hipótesis de que el mestizo tiene un papel dirimente en la política. Es cierto que ha influido en los cambios y transformaciones del país, pero se trata de transformaciones que no tardan en retornar a los parámetros señoriales, puesto que no se ha superado la matriz colonial ni de la política ni del mestizaje. Según Silvia Rivera, se trata de un bloqueo a la descolonización, y, al mismo tiempo, un reforzamiento del mestizaje, entendiéndolo como una disciplina civilizadora de unos seres contra otros, desde la que se ejercen las exclusiones y la violencia abierta o encubierta.

El poder es colonial, cultural, simbólico, pero es también sobre los medios económicos, que articulados en conjunto se estructuran y se reestructuran históricamente en función del control y del ejercicio de la hegemonía sobre los sectores subalternizados. En otros términos, la relación entre cultura, raza y capital, en el contexto de la teoría del colonialismo interno, explica la compleja trama de la historia boliviana, y, sobre todo, muestra que desde el horizonte colonial se articula, y de manera cada vez más funcional, el régimen liberal, populista y el neoliberal, fortaleciendo la racialización y la explotación al indígena. Más aún, el análisis de Silvia Rivera revela que la explotación económica es social y culturalmente legitimada por la racialización de los pueblos indígenas. Es decir, los cambios en el período colonial y republicano no son más que reacomodos de formas no coetáneas, siempre dispuestas a contemporaneizarse desde las estructuras coloniales.

La colonialidad es el horizonte epistémico desarrollado por la crítica que los intelectuales estudiados en este capítulo han realizado a la modernidad europea.⁵⁶ El mito sacrificial de la modernidad, que justifica una forma de colonización violenta (Dussel), la racialización de los órdenes de la vida cotidiana en la Colonia (Quijano), el *ego conquiro* como un *a priori* histórico que subyace al *ego cogito* cartesiano (Maldonado), son categorías que nos han permitido develar la modernidad euro-

56. Desde la perspectiva de Antonio Negri y Giuseppe Cocco, la sociedad feudal de la península Ibérica se reproduce en América Latina a través de patrones coloniales: “La colonización del nuevo mundo se convierte en el motor de un doble proceso de colonización de los dos continentes enfrentados sobre el Atlántico sur (América y África) y, en parte, sobre el Caribe, y sienta las bases de un sistema productivo colonial fundado sobre la esclavitud e integrado a la economía-mundo”, en *Global: biopoder y luchas en una América latina globalizada*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 97.

pea, no como proceso inmanente a sí mismo, sino como un proceso histórico que cabalgó sobre la colonización de nuestros pueblos. En este punto, los teóricos de la colonialidad del poder coinciden con la contemporaneización de las estructuras coloniales que conviven con formas no coetáneas de dominación, propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui.

TOTALIDAD, TOTALIDAD HISTÓRICA Y TOTALIDADES MULTICÉNTRICAS

En el ámbito de la filosofía de la historia, cuando reflexionamos o nos remitimos a la historia universal, quiérase o no, subyace la referencia a la “totalidad”. De una u otra manera, categorías como: “espíritu universal”, “metafísica histórica”, “substancia”, “ser”, “sistema”, entre otras, se entrelazan con esta idea, que adquiere su mayor coherencia histórica en la modernidad. Por esta razón, en este capítulo fue necesario abordarla como momento histórico “mitologizado”, ya que la totalidad se presenta como expresión inmanente de la modernidad europea, con pretensiones de re-presentar “la verdad”, porque supuestamente en el “todo” está la certeza de la historia.

Dentro de la filosofía, posiciones como las del idealismo, positivismo, materialismo histórico y dialéctico, estructuralismo, funcionalismo y otras han polemizado sobre el concepto de totalidad, tratando de alcanzar “la verdad” sobre el “todo social” o “totalidad”. Nuestro interés, en este caso, es puntualizar ciertos aspectos de la crítica que algunos pensadores hacen desde la decolonialidad, y exponer la hipóstasis que ella ha realizado para construir, asumir y homologar las diferencias.

La totalidad como representación de la realidad y la realidad como expresión de la totalidad han sufrido críticas muy agudas, sobre todo en el siglo XX; pues desde el momento en que el empirismo sostuvo que solo la experiencia garantiza un conocimiento verdadero, limitó la posibilidad de un conocimiento lógico y válido el sensorial; con esto se planteó un tropiezo a la deducción como método de construcción de “universales”. Pero, tampoco la empiria pudo resolver este problema. Desde el subjetivismo se trató de ordenar este “caos”, y se lo hizo desde conceptos contruidos por el “sujeto trascendental”, apelando a la inmanencia de la conciencia como productora de categorías para organizar la realidad, y prescindiendo del objeto portador de antagonismos.

En la historia del pensamiento occidental no hubo un intento, sino muchos, por superarla; sin embargo, quien logra un mayor grado de coherencia y sistematicidad es Jorge Guillermo Federico Hegel, porque toma como base histórica la modernidad, y de ella aprehende su “espíritu”, que lo expresa en términos del “espíritu universal” que recorrerá la historia de los pueblos hasta llegar a conformar una “totalidad” histórica reconciliada y superada.

Desde esta visión, la “totalidad” está articulada a la teleología del “espíritu universal” o a su razón de ser, en el sentido de que recorre el camino decidido por la libertad de este. Al hacer uso de su libertad se proclama libre de las ataduras empíricas generadas en la historia de cada pueblo; de esta manera, se entiende conceptualmente que el espíritu libre se refiere a sí mismo, de otro modo carecería de libertad. En términos de Hegel, el *telos* del “espíritu” se expresa así:

el espíritu libre se refiere necesariamente a sí mismo, ya que es un espíritu libre; de otro modo, sería dependiente y no libre. Si definimos, pues, el fin diciendo que consiste en que el espíritu llegue a la conciencia de sí mismo o haga al mundo conforme a sí mismo —ambas cosas son idénticas—, puede decirse que el espíritu se apropia de la objetividad, o a la inversa, que el espíritu saca de sí su concepto, lo objetiva y se convierte de este modo en su propio ser. En la objetividad se hace consciente de sí, para ser bienaventurado; pues donde la objetividad corresponde a la exigencia interior, allí hay libertad.⁵⁷

El fin del espíritu es abarcador, en el sentido de que no solo llega a la conciencia de sí mismo, sino hace del mundo un objeto a su imagen, y, por un acto de su libertad, trasciende cualquier forma de subjetividad para objetivarse en el concepto. Aquí lo importante y lo que nos interesa resaltar es el afán angustioso de Hegel por justificar la capacidad del “sujeto” (entiéndase, el “espíritu”) de producir conceptos (supuestamente) objetivos para legitimar desde esta objetividad, la necesidad lógica de hacer el mundo (natural e histórico) conforme al fin del “espíritu”. En este proceso, la producción subjetiva de conceptos se vuelve objetiva (objetivación de lo subjetivo), y lo objetivo (el proceso histórico) se transforma en subjetivo.

La historia de los pueblos no es la de su historia, sino la de los momentos del “espíritu”: “Los pueblos son productos que expresan cada uno una fase especial, y así caracterizan una época de la historia universal. Concebido más profundamente diríamos que son los principios que el espíritu ha encontrado en sí mismo y que está obligado a realizar”.⁵⁸ No cabe duda que la historia universal no es otra cosa que el lugar en donde el “espíritu” expone y desarrolla en cada momento sus actos de libertad, buscando conexiones entre ellos, para conformar una totalidad que tiene sentido desde la mismidad del “espíritu absoluto”. En la expresión de Hegel, la historia universal se revela así:

La historia universal muestra tan solo cómo el espíritu llega paulatinamente a la conciencia y a la voluntad de la verdad. El espíritu alborea, encuentra luego puntos capitales, y llega por último a plena conciencia [...]. Los principios de los espíritus de

57. Jorge Guillermo Federico Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, t. 1, Madrid, Revista de Occidente, 1953, p. 58.

58. *Ibíd.*, p. 58.

los pueblos, en una serie necesaria de fases, son los momentos del espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se integra) a una *totalidad* que se comprende a sí misma.⁵⁹

Podemos advertir que hay una relación en la que se entreteteje el movimiento del “espíritu”, su carácter de universalidad y su capacidad de absorber la totalidad histórica. El desplazamiento se da con tropiezos, porque de alguna manera tiene que resolver las contradicciones y diferencias; pues, según Theodor Adorno, Hegel “no concibió la historia universal como unitaria más que en virtud de sus contradicciones”.⁶⁰ Sin embargo, tanto la historia universal como sus contradicciones, diferencias, rupturas y discontinuidades debían concebirse lógicamente necesarias y como una unidad cohesionada, en la medida en que son superadas.

El “espíritu universal” alcanzó la unidad y totalización del proceso histórico, sacrificando, y quizá sublimando lo múltiple y lo diverso, lo material y sensible, para alcanzar el momento de identidad con él mismo, de homogeneidad social u objetivación de lo subjetivo, y, de esta manera, trascender la temporalidad de los individuos y pueblos. Con esto Hegel ha logrado una “enseidad universal” o condena de los hombres al destino impuesto por la idea de lo universal. En palabras de Adorno, se diría que:

En tanto los individuos se dan cuenta de algún modo del predominio de la unidad sobre ellos, este se les refleja como la enseidad de lo universal con que de hecho tropiezan; incluso cuando son ellos mismos quienes lo infieren, les es inferido y además hasta en lo más íntimo. La sentencia “*éthos anthrópo dáimon*”, con su significado de que la esencia específica del hombre, siempre modelada como tal por lo universal, es su destino, encierra más verdad que la que correspondería a un determinismo caracteriológico.⁶¹

La aprehensión de lo universal es el fin último del proceso histórico; es decir, la historia accede a su universalidad no por una determinación de los particulares, sino porque en la universalidad, y de manera inmanente, está contenido el fin último de los particulares, que en Hegel no es otra que la misma universalidad; esta enseidad universal o “espíritu inflamado en su particularismo”,⁶² se da porque este filósofo apela al principio de identidad entre la lógica del concepto y de la historia:

Pero la particularidad, como universalidad, es en sí y para sí misma tal relación inmanente, no por medio de un traspasar; es totalidad en ella misma y simple determinación, es esencialmente principio. No tiene otra determinación, sino aquella que está puesta por lo universal mismo, y que resulta de aquel de la manera siguiente. Lo par-

59. *Ibid.*, p. 59.

60. Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 317.

61. *Ibid.*, p. 313.

62. *Ibid.*, p. 321.

particular es lo universal mismo; pero es su diferencia o relación con un otro, su aparecer hacia lo externo; ahora bien, no hay un otro del que lo particular pueda ser diferente sino lo universal mismo. Lo universal se determina, y así es él mismo lo particular; la determinación es su propia diferencia; es diferente solo de sí mismo.⁶³

La ausencia de autonomía de lo real-particular frente a la universalidad confirma y corrobora la identidad inmanente entre particularidad, universalidad y temporalidad, organizada en una totalidad; además, se da esta articulación de identidad porque lo particular es una determinación de lo universal y, a su vez, la diferencia es respecto a uno de los dos: universal o particular. Por lo tanto, entre particular y universal no hay un tránsito de lo uno a lo otro, sino una vinculación inmanente y necesaria o una determinación de carácter inmanente. Adorno dice: “Ciertamente es imposible predicar nada sobre lo particular sin determinación y por consiguiente sin universalidad”.⁶⁴ La lógica hegeliana converge en una universalidad abstracta porque lo real-particular deviene en un particular trascendido o caducidad superada, cuya consecuencia es borrar (o trascender) los particulares históricos para formar el mapa de la “totalidad”.

Se trata de una dialéctica de la identidad cuyo movimiento practica un mirarse entre idénticos, en el sentido de que la diferencia es subsumida bajo la forma de filosofía de la identidad; de ahí la unidad entre lógica e historia, y universalidad y totalidad. El trabajo de todo este sistema de abstracción es realizado por la “razón”, que no solamente acude a su “astucia” sino a su carácter pantócrata; por eso se convierte en el lugar del progreso y de la modernidad, cuyo precio fue pagado por la dominación y colonización de los particulares históricos y de los individuos reales, en aras de la “verdad” del “espíritu universal” portador de una totalidad histórica. Como anota Adorno, Hegel transformó el sufrimiento histórico en la positividad o autorrealización del “espíritu absoluto”:

De esta forma se realiza para nuestro espanto la comprobación e inversión de Hegel. Mientras que él transfiguró la totalidad del sufrimiento histórico en la positividad de la autorrealización del Absoluto, el *hén kai pan* hasta el día de hoy sigue avanzando, sin parar más que para coger nuevo impulso, parece dirigirse hacia el sufrimiento absoluto [...]. La sociedad no se conserva a pesar de su antagonismo, sino gracias a él; el interés de lucro y con él las relaciones de clase son el motor objetivo del proceso productivo de que cuelga la vida de todos y cuyo primado está orientado a la muerte de todos. Aquí va implícito también lo que hay de reconciliador en lo irreconciliable.⁶⁵

63. Jorge Guillermo Federico Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, t. II, 1956, p. 284, citado por T. Adorno, en *Dialéctica negativa*, p. 325.

64. T. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 326.

65. *Ibid.*, p. 318.

A Hegel, desde la lógica de la idea, no le fue difícil transformar un particular en la particularidad para mantener coherencia con la necesidad de lo universal, y, aún más, concebirle como momento necesario y superable. Para Adorno, coincidiendo con Marx, hay particulares históricos no superables o que no pueden ser trascendidos históricamente; de ahí que la historia sea concebida no como una unidad, sino como un conjunto de contradicciones; lo contrario, implicaría metamorfosar la historia en idea.

Por su parte, el materialismo dialéctico e histórico ha planteado la necesidad de rescatar una objetividad sustentada en la relación entre totalidad y revolución. Desde este horizonte, se ha planteado la pregunta: ¿la realidad social puede ser transformada en su totalidad, o la totalidad puede ser transformada en otra realidad social? Para este cometido se ha propuesto descifrar las leyes que rigen los fenómenos sociales, descubrir sus conexiones internas y con la naturaleza, razón por la que la totalidad es la expresión de la dialéctica de las leyes del desarrollo social.

La convergencia entre totalidad, realidad y cambio es posible mientras consideremos que toda producción es producción social: “Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida”.⁶⁶ Es aquí en donde se anudan no solo las relaciones económicas de producción, sino las relaciones de poder; y también es el lugar para dimensionar la relación entre esencia y fenómeno, entre lo real y lo imaginario, entre el todo y las partes. Efectivamente, se trata de un punto de partida y, posiblemente, el punto de llegada, porque es aquí en donde se configura la idea de totalidad, en el sentido de que esta no se representa como un cuadro que incluye ingenuamente a todos los fenómenos y procesos, sino que se trata del horizonte social e histórico que señala la tendencia del desarrollo en la historia. En palabras de Marx:

La producción en general es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo *general* o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de estas pertenecen a todas las épocas, otras son comunes solo a algunas. [Ciertas] determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua.⁶⁷

La totalidad no es la expresión inmediata de lo fenoménico; en este sentido, Georg Lukács dirá que el “conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la *realidad* más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social”.⁶⁸

66. Carlos Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, México D. F., Pasado y Presente, 1978, p. 39.

67. *Ibid.*, p. 41.

68. Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 10.

La totalidad concreta no es inmediatamente dada al pensamiento, se trata de una construcción mediatizada por el “juego” de lo concreto y de su representación; así, lo “concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación”.⁶⁹

La construcción de la totalidad concreta no sigue la vía empírica, es decir, desde lo concreto a lo abstracto, sino que se trata de una representación en donde está en juego el sentido del horizonte histórico, y las expectativas que ella engendra. Esto no quiere decir que la totalidad se construya independientemente de la realidad, a la manera hegeliana, ni a la manera de la historia burguesa que cree encontrar lo concreto en el individuo empírico y en su conciencia empíricamente dada. La sociedad como totalidad concreta está condicionada al “orden de la producción en una determinada altura del desarrollo social y la articulación, por él provocada, de la sociedad de clases. Al ignorar eso, la ciencia burguesa toma como concreto algo plenamente abstracto”.⁷⁰ Hay que entender que las relaciones que se establecen no son de individuo a individuo, sino de trabajador a capitalista.

La captación de lo concreto no es simple, no se identifica ni con el movimiento dialéctico de la idea ni con el desplazamiento empírico de lo real a lo pensado. Quizá haya que pensar que “elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento solo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo”.⁷¹ Marx pretende trascender el racionalismo hegeliano y el empirismo enfrentando el conocimiento del todo social a partir de las relaciones sociales de producción, y vinculando la totalidad histórica al cambio radical de sus estructuras. Esta visión, indudablemente, cambió la forma gnoseológica de tratamiento del problema, haciendo de ella un problema cuyo carácter es histórico y social. Sin embargo, este nuevo estatus no le liberó de otros conflictos presentes; por ejemplo, en las revoluciones ocurridas en el siglo XX. Al respecto, Adorno señala que:

la crítica de una política fetichizada en una enseidad o del espíritu inflado en su particularismo, se mantiene en vigor. Lo que ha sido afectado por los sucesos del siglo XX es la idea de la totalidad histórica como dotada de necesidad económica calculable. La única forma de que una conciencia social crítica conserve la libertad de pensar que las cosas podrán ser alguna vez de otro modo es que las cosas hayan podido ser de otro modo, que se rompa la pretensión de absolutez con que se presenta la totalidad, esa apariencia socialmente necesaria en que se halla sustantivado el universal extraído de los individuos.⁷²

69. C. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, p. 58.

70. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 54.

71. C. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, p. 58.

72. T. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 321.

Adorno prefigura y advierte la tendencia a ontologizar la totalidad histórica, o a hipostasiarla en lo que él llama la absolutez de la totalidad, y, posiblemente, por ello se distancia, junto con Horkheimer y otros intelectuales de la Escuela de Frankfurt, de esta reflexión. Situación que se evidencia en la sustitución del análisis de clase por otro, enfocado al conflicto entre el hombre y la naturaleza, cuyos orígenes están antes del capitalismo y probablemente persista a futuro. Este nuevo énfasis influyó en la concepción sobre el análisis de la dominación, en el sentido de que para estos filósofos estaba asumiendo, cada vez más, formas no económicas.

Para la teoría crítica, la relación totalidad, realidad y revolución entra en conflicto con la naturaleza, en el sentido de que su reificación, producto de la explotación del trabajo humano sobre ella, es el resultado de la centralidad que Marx puso en el trabajo y en el ser humano como *homo laborans*, lo cual trajo como consecuencia ubicar a la naturaleza como un campo destinado a la explotación humana. Esta concepción justificó la inclusión de Marx en la tradición de la filosofía de la Ilustración, pero esto no implicó apelar a la sumisión del hombre a las fuerzas naturales, sino un llamado a su reconciliación: “había que preservar la integridad autónoma del objeto natural, aunque no hasta el extremo de ignorar su interacción mediada con el sujeto humano. Lo que Marx había llamado la ‘humanización de la naturaleza’ y la ‘naturalización del hombre’ era necesario, pero no al precio de obliterar sus diferencias inherentes”.⁷³

Desde América Latina, pensadores como Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Fernando Coronil, entre otros, critican la reificación de la naturaleza como un producto de la racionalidad tecnocrática de la modernidad, pero el centro de su análisis está en la articulación con la colonialidad. Es decir, lo hacen desde el proyecto de la modernidad/colonialidad que, precisamente, pone al descubierto la función inherente que cumplió esta en el proceso de constitución de la modernidad eurocéntrica.

En este contexto, Aníbal Quijano sostiene que en el materialismo histórico hay una herencia eurocéntrica, en el sentido de que el análisis de clase se limitó a eso, dejando de lado otros factores como:

1. La coexistencia y la asociación, bajo el capitalismo, de todas las formas de explotación/dominación del trabajo; 2. que en consecuencia, incluso reduciendo las clases sociales solamente a las relaciones de explotación/ dominación en torno al trabajo, en el mundo del capitalismo no existían solamente las clases sociales de “industriales”, de un lado, y la de “obreros” o “proletarios”, del otro, sino también la de “esclavos”, “siervos”, y “plebeyos”, “campesinos libres”; 3. sobre el hecho de que las relaciones de dominación originadas en la experiencia colonial de “europeos” o “blancos” e “indios”, “negros”, “amarillos” y “mestizos”, implicaban profundas relaciones de

73. Martín Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1984, p. 433.

poder que, además, en aquel período estaban tan estrechamente ligadas a las formas de explotación del trabajo, que parecían “naturalmente” asociadas entre sí; 4. que en consecuencia la relación capital-salario no era el único eje de poder, ni siquiera en la economía; 5. que había otros ejes de poder que existían y actuaban en ámbitos que no eran solamente económicos, como la “raza”, el género y la edad; 6. que, en consecuencia, la distribución del poder entre la población de una sociedad no provenía exclusivamente de las relaciones en torno del control del trabajo, ni se reducía a ellas.⁷⁴

La crítica que establece Quijano es que la totalidad no presupone o no está configurada por cadenas de determinaciones lineales y unidireccionales en el tiempo y en el espacio, que harían del todo social una estructura homogénea. Por otra parte, la crítica está dirigida a la centralidad del trabajo en las relaciones de poder, porque desplaza o no considera a otros ejes de poder en el mismo sistema de relaciones, como el de raza y género, por ejemplo. De ahí la pertinencia de la pregunta: ¿cómo entender una totalidad, históricamente articulada por elementos heterogéneos?

Efectivamente, la realidad determina una relación entre el todo y las partes, pero la concepción eurocéntrica en sus variadas manifestaciones no logra explicar y comprender la heterogeneidad de dicha composición:

Una totalidad histórico-social es un campo de relaciones sociales estructurado por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de existencia social, cada uno de ellos a su vez estructurado con elementos históricamente heterogéneos, discontinuos en el tiempo, conflictivos. *Eso quiere decir que las partes en un campo de relaciones de poder societal no son solo partes.* Lo son respecto al conjunto del campo, de la totalidad que este constituye. En consecuencia, se mueven en general dentro de la orientación general del conjunto. Pero no lo son en su relación separada con cada una de las otras. Y sobre todo cada una de ellas es una unidad total en su propia configuración porque igualmente tiene una constitución históricamente heterogénea. *Cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad, y al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad.* Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener una autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, eventualmente, conflictiva con la del conjunto. En ello reside también la moción del cambio histórico-social.⁷⁵

La noción de totalidad como un campo de relaciones sociales, articulado por una unidad conflictiva y discontinua entre diversos ámbitos sociales, genera una configuración, históricamente heterogénea. Esto quiere decir que cada ámbito se constituye como un campo de relaciones de poder que guardan relación y, a la vez, cierta

74. Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder y clasificación social*, en *Journal of World-Systems Research*, vol. VI, No. 2, Summer/Fall, 2000, p. 360 [http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html].

75. *Ibíd.*, p. 354.

autonomía en relación al todo; son partes respecto a la totalidad y por ello se mueve según el sentido y la orientación del conjunto; pero no lo son respecto a las otras partes, porque cada cual tiene una configuración históricamente heterogénea. Según este sociólogo, cada parte de la totalidad es una particularidad, singularidad y especificidad, pero se mueven según la direccionalidad que imprime el todo; su “autonomía relativa” puede provocar conflictos con el todo, generándose la posibilidad de cambio.

No se trata de sostener la primacía absoluta del todo sobre las partes, ni de adscribir una parte a la lógica del todo, pero sí hay que reconocer que todo fenómeno histórico se define como una relación social; razón por la que “su explicación y su sentido no pueden ser encontrados sino respecto de un campo de relaciones mayor que corresponde. Dicho campo de relaciones respecto del cual un determinado fenómeno puede tener explicación y sentido es lo que aquí se asume con el concepto de totalidad histórico-social”.⁷⁶ La totalidad es un campo de relaciones “mayor” que las partes, dotada de capacidad para proporcionar un sentido y una explicación de la articulación heterogénea y discontinua de las partes. Siendo así, la totalidad no puede ser concebida de manera cerrada o como una máquina, cuyo funcionamiento responde a una determinada mecánica.

El problema está en articular fenómenos sociales, históricamente heterogéneos, en una estructura o totalidad. Para Quijano, hay un eje de relación entre capital, trabajo y raza que determina el movimiento de todos los ámbitos sociales como un todo; sin embargo, el movimiento no es homogéneo ni causal ni lineal en el sentido de que este no repercute de igual manera en sus partes; si esto fuera así, estaríamos ante el cambio de una totalidad por otra. El cambio afecta a sus partes de manera diferente, y establece relaciones discontinuas entre los elementos que constituyen un campo de relaciones sociales.

El eje de relaciones generalmente es el que imprime el movimiento y ejerce poder sobre los otros: “Es indispensable que uno (o más) entre ellos tenga la primacía —en el caso del capitalismo, el control combinado del trabajo y de la autoridad—, pero no como determinante o base de determinaciones en el sentido del materialismo histórico, sino estrictamente *como eje(s) de articulación del conjunto*”.⁷⁷ Si para Marx la producción y el trabajo, históricamente determinados, son los que articulan el todo social; para Quijano es la jerarquización racial que la relación capital-trabajo establece lo que articula y explica el funcionamiento de la totalidad.

Dentro de esta misma perspectiva de análisis, Quijano establece una relación con el desarrollo, abordándolo desde una perspectiva interdisciplinaria, que en última instancia se remite a la sociedad como totalidad, y al “poder” como eje articulador del todo social. En este sentido, sostiene que “toda posibilidad de inter o de trans-disciplinarietà remite a la cuestión de la totalidad, y en el caso específico de

76. *Ibid.*, p. 352.

77. *Ibid.*, p. 351.

las ciencias sociales y del desarrollo en particular, la totalidad implica la cuestión del poder. [...] no es posible establecer tratos inter o transdisciplinarios entre disciplinas convocadas si estas no se constituyen o se reconstituyen en torno de una perspectiva de totalidad”.⁷⁸ La categoría de totalidad surge como un lugar central en el ámbito del desarrollo desde una visión interdisciplinaria.

De otra parte, Walter Mignolo ha realizado el intento de desplazar el universalismo abstracto, presente en la configuración y desarrollo de las ciencias sociales y las humanidades desde el siglo XVIII, bajo la forma de hegemonía del conocimiento, proponiendo una totalidad alternativa entendida como una “red de historias locales y hegemonías locales múltiples”,⁷⁹ con el objetivo de visibilizar otras formas representacionales del conocimiento, ocultadas por la hegemonía epistémica, y para mostrar que la geopolítica del conocimiento diseña globalmente, desde historias locales hegemónicas para exportarlas a particularidades concretas. Al respecto, este autor dice: “Los diseños globales se orquestan, por decirlo de algún modo, en las historias locales de los países metropolitanos; se realizan, exportan y ejecutan directamente en lugares particulares (en Francia y Martinica en el siglo XIX, por ejemplo)”.⁸⁰

La totalidad histórico-social no es un sistema cerrado, sino un conjunto estructuralmente abierto en donde se superponen, se contraponen, se solapan, se visibilizan heterogeneidades, discontinuidades y continuidades históricas, cohesionadas alrededor de un “sentido” histórico. Al respecto, coincidimos con la posición de Fredric Jameson cuando sostiene que “la articulación es, por ende, una totalización puntual y a veces incluso efímera, en la que los planos de raza, género, clase, etnia y sexualidad se intersectan para formar una estructura operativa”.⁸¹

En este sentido, Catherine Hall sostiene que es muy difícil establecer una teoría sobre la articulación entre varios ejes de poder, porque generalmente en un momento histórico determinado funcionan simultáneamente algunas variables que dificultan el análisis, resultando que en un momento determinado la articulación puede ser contradictoria respecto a otro momento. Ella dice: “No creo que tengamos, hasta ahora, una teoría sobre la articulación de la raza, la clase y el género ni sobre las formas en que estas articulaciones pueden funcionar”.⁸² Y añade que, generalmente, la articulación sirve para corroborar una política determinada, que no necesariamente implica una comprensión del funcionamiento de los ejes de poder en relación con los otros.

78. Aníbal Quijano, “Notas sobre la interdisciplinaria y la cuestión de la totalidad”, en *Entre savoirs*, París, UNESCO / ERES, 1992, p. 2.

79. Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, p. 83.

80. *Ibíd.*, p. 128.

81. Fredric Jameson, “Sobre los ‘Estudios Culturales’”, en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 99.

82. Catherine Hall, *Civilising Subjects Metropole and Colony in the English Imagination 1830-1867*, citado por F. Jameson, *ibíd.*, p. 97.

La reflexión de Stuart Hall sobre la propuesta de Althusser, rescata la teorización de la “diferencia” que este filósofo realiza, en la perspectiva de superar el monismo presente en ciertas tendencias marxistas, que se negaron a verla. Retoma la idea de que en la sociedad existen diferentes contradicciones sociales que provienen de diferentes orígenes, y que aquellas que dirigen y conducen el proceso histórico, no siempre aparecen en el mismo lugar ni tienen los mismos efectos históricos; por estas razones es imprescindible determinar la articulación entre diferentes contradicciones, establecer su duración temporal y las modalidades de su funcionamiento, para no caer en la sustitución mecánica de su contraimagen, es decir, su unidad.

Stuart Hall dice que “no solo hemos de caracterizar el avance de Althusser por los términos de su insistencia sobre la ‘diferencia’ (el tema reunificador de la deconstrucción derridiana), sino en términos de la necesidad de considerar unidad y diferencia. Diferencia *dentro* de una unión compleja, pero sin convertirla en rehén para privilegiar la diferencia como tal”.⁸³ Lo que propone este crítico es un nuevo concepto de articulación, en donde la relación entre diferencia y unidad no sea congelada en una ley ni eternizada en el tiempo, sino contextualizada en determinadas condiciones históricas, respondiendo a un momento de caducidad y al movimiento de renovación cuya complejidad se muestra en el instante de su articulación.

TOTALIDAD, GLOBALIZACIÓN Y MERCADO

La racionalidad de la sociedad moderna construyó expectativas alrededor de las posibilidades y capacidades que el sujeto podía desarrollar, una vez liberado de las ataduras divinas. De hecho, conquistada su autonomía, organizó el mundo a partir del ideal de progreso y de la fiabilidad ciega en la previsibilidad de la ciencia; consideró que la historia está dirigida por la absolutización de la razón y por el *telos* del progreso; determinó que la razón es la depositaria de la moral, del arte y de la ciencia; y, decretó que “la verdad” es la re-presentación de la realidad. Bajo estos presupuestos logró la totalización de la historia en la razón y, con ello, la mitificación de la razón ilustrada.

Hoy quizá podríamos decir que se ha extremado o se ha llegado al “límite” de la secularización de la razón, y que asistimos a su “paroxismo”, cuyas manifestaciones las encontramos en el declive de la idea de totalidad, ya sea en su expresión sistemática, orgánica, monística, o cualquier otra forma, en la crisis de re-presentación de la realidad con pretensiones de verdad, en la degradación de la naturaleza ocurrida por el “progreso”, en la anulación de un conjunto de valores “trascendenta-

83. Stuart Hall, “Significado, representación, ideología: Althusser y los debates posestructuralistas”, en *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 31.

les”, en la clausura del teleologismo de los macrorrelatos, en el fin de la neutralidad valorativa de la ciencia, en el fin de la filosofía de las referencias, equivalencias, de lo determinable y de lo inteligible.

Los fines sociales y de equidad de la razón moderna se alejaron de las expectativas históricas que ella generó, y la experiencia de la modernidad radicalizada provocó desencanto. El desarrollo de la sociedad como una totalidad dotada de racionalidad estuvo lejos de ser tal, pues el cambio, la renovación, la aceleración, la velocidad, signos de nuestro tiempo, dificultan la aprehensión de su significado. La “astucia de la razón” ya no puede “jugar” a identificar la dialéctica del concepto con la dialéctica de la realidad, ni al sacrificio de lo singular (supuestamente degradado y envilecido en las pasiones) en aras del triunfo de la razón. Al contrario, es la “astucia de la razón tecnocrática” la que se ha impuesto, arrasando con cualquier otro valor o aspiración.

Esta circunstancia ha devenido en lo que se ha dado en llamar la “condición posmoderna”, y este horizonte interpretativo no reclama el hecho de que la “totalidad concreta como síntesis de múltiples determinaciones” esté hipostasiada en la fragmentación, en la performatividad del individuo en el mercado, y en sí misma. Quizá hoy, más que nunca, la “totalidad concreta” ha sido ocultada por la radicalización de la hipóstasis moderna.

Las críticas posmodernas al racionalismo moderno, a la concepción y prácticas de la ciencia y de la tecnología, indudablemente, han abierto otras posibilidades de concebir el conocimiento. Así, la ciencia racional, objetivista, determinista y previsible, herencia de la tradición cartesiana, ha sido sustituida por una concepción discontinua, catastrófica, paradójica y del pequeño relato, que ha dado paso al constructivismo relativista que tiene como principio a la indeterminación y a la contingencia; es decir, lo que hoy rige a la ciencia es el relativismo epistemológico. Esta situación podemos analizarla en la imagen radical que Baudrillard construye sobre la condición posmoderna:

Yo formulo la hipótesis de que el mundo existe tal cual es, que se le puede tomar como real e inteligible en su funcionamiento: pero que, por otra parte, tomado globalmente, carece de referente general, y no existe, por tanto, ni inteligibilidad de este mundo ni evaluación objetiva. Ya no se puede relacionar, remitir a nada más. Remite a una referencia imposible. Así está el principio de incertidumbre fundamental del mundo [...]. El pensamiento radical no anula lo real, ¿cómo podría?, lo que hace es ponerlo aparte, decir que no tiene equivalencia. Mientras que el pensamiento dialéctico, el pensamiento crítico forman parte del ámbito de las referencias intercambiables, el pensamiento radical se sitúa en la zona de la referencia imposible, de la inequivalencia, de lo ininteligible, de lo indeterminable.⁸⁴

84. Jean Baudrillard, *El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petit*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 59.

Podemos deducir que, según ciertas versiones de la posmodernidad, no hay totalidad como representación de la realidad, porque es un imaginario lanzado al orden del deseo, porque se han clausurado los teleologismos de los macrorrelatos y porque rige el principio de incertidumbre. Junto a esta percepción, está otra, la de sostener que no hay historia en el sentido moderno del término, porque no hay un *telos* que encauce los procesos sociales, ni razón que organice el mundo. Tampoco hay un presente en deuda con el pasado y como expectativa trascendente de un futuro. Es decir, no hay una razón como hipóstasis de la historia concreta.

Es indudable que en otrora el sentido de totalidad estuvo regido por el poder normativo de la razón. En la actualidad, es el poder normativo del hecho el que imprime sentido y legitimidad, bajo el supuesto de que el mundo es tal cual es; supuesto que nos remite, inequívocamente, a la positividad del mercado. Paradójicamente, hoy asistimos a la clausura del universalismo de los macrorrelatos de la modernidad, y a la legitimación del discurso del gran relato del progreso universal hacia la sociedad de la opulencia, basada en el paradigma del crecimiento ilimitado, que nos ha llevado a una sociedad del mercado global.

Efectivamente, este paradigma se ha interiorizado como meta (progreso) en el imaginario colectivo, y orienta la vida de los individuos y de los recursos naturales y humanos; es decir, toda actividad gira alrededor del mercado, imponiéndose y anulando cualquier otro valor. Esto quiere decir que estamos ante la constitución de una sociedad universal del mercado, articulada en torno al poder político (democracia liberal) y al poder del saber (ciencia), que camina hacia su legitimación. Para algunos críticos estamos ante la vigencia de la inexorabilidad de la utopía del mercado global:

Hoy tiende a imponerse globalmente, tanto ideológicamente como en términos fácticos, una potente utopía de construcción de futuro que podemos llamar *la utopía del mercado total*. No se trata de un inocuo imaginario abstracto, sino del diseño de un orden global que –en continuidad fundamental con la organización colonial-imperial del mundo moderno– cuenta con los más poderosos dispositivos comunitarios, políticos, económicos y, con frecuencia creciente, militares del planeta.⁸⁵

La lógica del mercado no solo organiza la economía y la política de las sociedades, sino también otros ámbitos, en el sentido de que estamos ante una estrategia de la racionalidad del mercado global que permea todos los ámbitos de la vida humana, diseñando y planificando ciertos modos de vida, formas de usos, hábitos de consumo, entre otros; es decir, es una racionalidad que se esfuerza por re-presentar un “modelo” o una “forma de ser”, y garantizar su funcionamiento a través de un

85. Edgardo Lander, “La utopía del mercado total y el poder imperial”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 8, No. 2, mayo-agosto, 2002, p. 1.

sistema de leyes que permita legislar un patrón de vida y deslegitimar otros que no se ajusten. En términos de Lander:

La utopía del mercado total es el imaginario de acuerdo al cual los criterios de asignación de recursos y de toma de decisiones por parte del mercado conducen al máximo de bienestar humano y que por ello es tanto deseable como posible la reorganización de todas las actividades humanas de acuerdo a la lógica del mercado. Es tanto un imaginario de futuro, como un proceso de diseño/construcción del mundo de la llamada era de la globalización. La utopía del mercado total no es simplemente un modelo económico (lo que ha sido llamado una *economía de mercado*), es la extensión de la lógica de la racionalidad del mercado a todos los ámbitos de la vida colectiva.⁸⁶

Este “nuevo” diseño deja de lado a la totalidad como sistema apriorístico del desarrollo de la dialéctica del concepto, así como también deja de señalar el destino utópico de la historia de la humanidad. Desde esta perspectiva, la totalidad especulativa de la razón ha dado paso a una totalidad jurídica de la razón, que transita en el ámbito de la constitucionalidad y la legalidad para garantizar el desarrollo de la razón productivista e instrumental. Se puede decir, entonces, que la razón se halla impedida de ir más allá del registro de los hechos, hacia la construcción de utopías sociales, porque está exigida a diseñar y construir una nueva constitucionalidad como el horizonte de despliegue del nuevo orden mundial del capital. Está limitada a modelar la constitución mundial del capital. Se trata de una razón constitucionalizante y constitucionalizada para liberar el movimiento del capital y de sus agentes.

En otro momento de la historia, la “astucia de la razón” sirvió para salvaguardar la integridad de ella misma, amenazada por lo particular, las pasiones y las diferencias; hoy, esa “astucia”, convertida en lo que Horkheimer denomina “astucia de la razón tecnocrática”, tiene que entrar en el juego irracional de las inequidades de la globalización, y justificar cómo lo local se vuelve global, porque la globalización “es un proceso a través del cual una determinada condición o entidad local amplía su ámbito a todo el globo, y, al hacerlo, adquiere la capacidad de designar como locales las condiciones o entidades rivales”.⁸⁷ En este juego, la “astucia” demostrará sus habilidades para racionalizar la constitución de “nuevas” asimetrías, relocalizaciones, diferencias y otras identidades.

La totalidad es el armazón en el que transita la juridicidad de la razón productivista e instrumental, la construcción y destrucción de mitos (el mito de la naturalización y espontaneidad del mercado, el mito de la reducción del Estado en la sociedad global, por ejemplo); fantasea con el deseo de los otros; juega entre el po-

86. *Ibíd.*, p. 2.

87. Boaventura de Sousa Santos, *La Globalización del Derecho* (Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación), Bogotá, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 1998, p. 56.

der constituido y constituyente. Se está desarrollando una racionalidad que imprime un sentido de totalidad centrada en la idea de naturalizar la sociedad de mercado.

En la actualidad, la totalidad ha dejado de ser un sistema apriorístico de adecuación de la realidad al sistema y orientación de las utopías sociales, para discurrir en un sentido inverso, porque sigue la trayectoria del mercado, desprendiéndose de la utopía social de otrora. De ahí que su nuevo sentido está en diseñar un nuevo modelo de vida que establece una “forma de ser”, que no es otra que la del ciudadano que consume, cuya subjetividad no es de carácter valorativo, ni referencial, sino una subjetividad inmersa en el mercado. Muchos críticos coinciden en que la racionalidad, hoy, se organiza bajo el principio de que el consumo está antes que cualquier otra forma de existencia, hecho que no deja de ser un modelo cultural totalizante.

Si bien es cierta la propuesta de Quijano de la totalidad descentrada, entendida como un campo de relaciones sociales, articuladas de manera heterogénea y discontinua por el poder del capital, del trabajo y de la jerarquización racial, configurando totalidades multicéntricas, aquí no se agota el análisis, porque la perspectiva de la globalización exige preguntarnos ¿cómo es afectada o cómo se relocaliza la totalidad descentrada y las “totalidades multicéntricas” en la globalización? La relación entre las partes y el todo o entre lo local y lo global exige desprendernos de una visión estática de las relaciones entre capital, trabajo y raza.

Para Edgardo Lander, son las relaciones de poder las que organizan la totalidad y, hoy, estas se configuran o están marcadas por el control del mercado, de la ciencia y de la naturaleza. Considera que la tarea de un pensamiento crítico es, precisamente, desmontar la naturalización del orden vigente, deconstruir el orden constitucional omniabarcable de la racionalidad del mercado total, explicitar otras formas de saberes que la racionalidad científicista oculta, y plantear nuevas alternativas sociales.

Indudablemente que el “espíritu” de nuestro tiempo es la incertidumbre valorativa, y, si algún referente existe, este es el mercado; sin embargo, la búsqueda de alternativas no está clausurada, pues estamos percibiendo que los sujetos sociales afloran con la fuerza suficiente para deconstruir las veleidades y la retórica de ciertas posiciones posmodernas, para desarticular la racionalidad del mercado global y visibilizar otros lugares del conocimiento y potencialidades epistemológicas como alternativas al poder totalizador de la sociedad del mercado global.

La fuerza y el poder del mercado, por su naturaleza pragmática, exigen de la razón no solo su fuerza performativa, sino también demandan ejercitar su capacidad para construir “naturalizaciones”, aparentemente neutras y sin color, en un escenario en donde se confunde lo “real” y lo imaginario, la “necesidad” y el deseo, el “objeto” y el símbolo, y en donde el binarismo podría diluirse en un “carnaval” de opciones. Recurrir al “color de la razón” es una apuesta que posibilita el acceso a un diálogo intercultural.

6. Lugares de frontera en las “re-presentaciones” sobre Occidente

En el presente capítulo nos interesa continuar mostrando la crítica al eurocentrismo de la modernidad, desde el horizonte filosófico de la colonialidad del poder. La crítica “negativa” realizada desde este proyecto abre otras posibilidades de desarticulación de los contenidos del eurocentrismo, y uno de estos es el concepto de “occidentalismo”; por ello, nos centraremos en el análisis de algunas de sus re-presentaciones, pues se trata de un referente histórico-cultural, en donde se ve con claridad cómo se anudan los intentos de concreción de la modernidad latinoamericana.

En sus re-presentaciones se advierte el lugar desde el que los sujetos hablan, argumentan y se posicionan conceptual e ideológicamente, situación que evidencia que la producción de conocimientos no es imparcial, sino histórica y espacialmente “comprometida”. Por esta razón, trataremos un segundo problema: el de la diferencia epistémica colonial, concibiéndola como un posible “lugar otro” de producción de conocimientos de múltiples sujetos, y también como un espacio de visibilización del “color de la razón”.

“RE-PRESENTAR”, UNA CONSTANTE INSUPERADA DE LA MODERNIDAD EUROPEA

En la primera parte de este capítulo, puntualizaremos la discusión alrededor del “occidentalismo”, expuesta en tres textos: “Nuestra América y Occidente”, de Roberto Fernández Retamar; “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, de Fernando Coronil; y “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”, de Walter D. Mignolo. En estos artículos, desde horizontes y perspectivas diferentes y coincidentes, se aborda esta problemática como una “re-presentación” que expresa la conflictiva trayectoria histórica de América Latina.

La representación de la realidad es una vieja problemática que marca la tradición de la filosofía occidental. Desde que el pensar se manifestó como esencia de la existencia, la “re-presentación” se vio forzada a subordinar la realidad a su poder

discursivo y representacional. Este acto de la subjetividad moderna tiene su origen en el momento en que el sujeto se transforma en el eje antropológico y filosófico del devenir histórico; esto es, cuando se convirtió en el *subjectum* de lo existente o en su “fundamento último”, lo cual le permitió establecer una relación peculiar con lo existente: “lo existente ya no es lo presente, sino lo que por vez primera en el representar se pone de enfrente, lo ob-jético. Representar es una objetivación que procede, que domina. El representar lo impulsa todo a la unidad de lo así ob-jético. El representar es *coagitatio*”.¹

En este instante, el sujeto se ha autoatribuido la capacidad de “re-presentar” el mundo. A partir de aquí, su capacidad de dominio, transformación y autorregulación le han correspondido solo a él, porque la “re-presentación” es una construcción “subjetiva”.² El sujeto moderno, lejos de concebir al “ser” como presencia, lo fantasea, lo recrea, lo “re-presenta” y lo desea, y en este acto imagina que lo objetiva. El subjetivismo del hombre moderno en el acto de “la re-presentación”, se objetiva: “Mas el hombre como sujeto representador fantasea, es decir, se mueve en la *imaginatio*, ya que su representar se imagina lo existente como lo ob-jético en el mundo como imagen”.³ Desde esta operación se crearon las nociones de “verdad”, “objetividad”, “racionalidad”, “cientificidad”, como atributos de la filosofía y de la historia de Occidente.

Históricamente, el ámbito de la “re-presentación”, como construcción subjetiva, es el espacio de la subjetividad europea; por ello se autoatribuyó el poder de “re-presentación” desde sí misma y hacia sí misma, y le fue fácil representarse como paradigma de la “razón” y como portadora de los intereses de la “razón universal”. Hegel fue el que mejor cumplió el encargo histórico de “re-presentar” a Europa: en ella está la absolutización y la universalización de la “razón”; allí está el fin último de la historia universal.

El ocaso de los macrorrelatos, la crítica posmoderna y la realizada por el pensamiento crítico latinoamericano han relativizado la idea de “re-presentación” como portadora de la “verdad” y de la “totalidad”, y han planteado la idea de que toda “re-presentación” es siempre representación “de”;⁴ razón por la que ella siempre expresa un déficit frente a la realidad, o no “refleja” la realidad en su totalidad: “los

1. Martin Heidegger, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 95.

2. Esta perspectiva está lejos de la interpretación griega del “ser”. Para los griegos el “ser” se manifiesta tal cual es; su presencia está en la inmediatez, por ello, a la “verdad” se le concibió como desnudez, como algo que está allí, “sin” mediación alguna. En este contexto, el ser humano es contemplado por el “ser” y está incorporado a su existencia.

3. M. Heidegger, *Sendas perdidas*, p. 93.

4. Por ejemplo, Leopoldo Zea, amparado en las circunstancias, ha legitimado desde el punto de vista filosófico, la re-presentación de lo latinoamericano, vinculándola estrechamente a la modernidad capitalista europea; para Aimé Césaire y Frantz Fanon, la re-presentación es re-presentación del negro y pasa, en primer lugar, por el reconocimiento ontológico de “ser”, cualificado por el blanco como “no ser”.

mapas no reflejan la realidad como un espejo, sino que la perfilan desde perspectivas parciales, desentrañándola de acuerdo con posiciones particulares y objetivos específicos”.⁵

Desde esta perspectiva nos acercamos a los textos seleccionados; así, para Roberto Fernández Retamar, definir el ámbito histórico de “Nuestra América” implica adecuar una denominación que debe expresar ese ámbito histórico, y, aún más, la “re-presentación” debe expresar también un grado de conciencia de aquello que se quiere aprehender: “El intento (la necesidad) de definir el ámbito histórico propio de nuestra América va acompañado, como es habitual en casos similares, por la búsqueda de la denominación que mejor corresponda a ese ámbito: esa denominación contribuye a mostrar el grado de conciencia que se tiene de aquello que se aspira a aprehender”.⁶

Para Walter Mignolo, las nociones de occidentalismo y posoccidentalismo constituyen los espacios históricos en donde se anudan los sistemas mundiales y los movimientos de las relaciones coloniales: “posoccidentalismo sería la palabra clave para articular el discurso de la descolonización intelectual desde los legados del pensamiento en Latinoamérica”.⁷

Fernando Coronil analiza las prácticas de “re-presentación” que describen a los pueblos no occidentales en la perspectiva de producir categorías geohistóricas para un mundo no imperial: “Al examinar cómo estas prácticas dan forma a obras de crítica cultural producidas en los centros metropolitanos y las atan sutilmente al objeto de su crítica, intento buscar el espacio para una poética descentrada que nos pueda ayudar a imaginar categorías geohistóricas para un mundo no imperial”.⁸

“MÁS ALLÁ” Y “MÁS ACÁ” DE LA “RE-PRESENTACIÓN”: LA UTOPIÍA EN ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR

La tarea de delimitación conceptual de “Nuestra América” (que al mismo tiempo es identitaria), no puede dejar de estar acompañada de una operación paralela respecto del “otro ámbito” al que ha estado vinculada América Latina: el mundo occidental o simplemente Occidente. Fernández Retamar plantea que para comprender “Occidente” en su sentido moderno se requiere revisar los orígenes del

-
5. Fernando Coronil, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, en *Casa*, No. 214, La Habana, Casa de Las Américas, 1999, p. 23.
 6. Roberto Fernández Retamar, “Nuestra América y Occidente”, en *Casa*, No. 98, La Habana, Casa de las Américas, 1976, p. 36.
 7. Walter Mignolo, “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”, en Santiago Castro y Eduardo Mendieta, coords., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México D. F., University of San Francisco / Miguel Angel Porrúa, 1998, p. 32.
 8. F. Coronil, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, p. 22.

término, pues no hay que olvidar que se “ideó” el nombre de “Indias Occidentales”. En Europa, la palabra cobra fuerza luego de la Revolución soviética, con una clara intencionalidad ideológica para contraponerse a todo lo que se diferencie abruptamente o rompa con el capitalismo, pues a la Revolución rusa se le enfrentó desde el “mundo occidental”, “cultura occidental” u “Occidente”, en oposición a Oriente.

Ciertamente, hablar de Occidente es remitirse a Europa, pero el contenido moderno del término no es otro que el del capitalismo, pues el marco histórico del desarrollo capitalista diseña su contenido. En 1955, Leopoldo Zea definió esta acepción: “llamo mundo occidental u Occidente al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica, han realizado los ideales culturales y materiales de la modernidad que se hicieron patentes a partir del siglo XVI”.⁹

Occidente, modernidad y capitalismo es la tríada que histórica y geográficamente articularon y coadyuvaron a la definición de la hegemonía de Europa sobre el resto del mundo. Roberto Fernández Retamar retoma la famosa descripción que hizo Marx sobre el surgimiento del capitalismo, para mostrarnos que este y el mundo occidental se sustentan en la explotación:

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Esos procesos idílicos representan otros tantos *factores fundamentales* en el movimiento de la *acumulación originaria*.¹⁰

El mundo occidental capitalista se fue configurando como proceso histórico irreversible y, simultáneamente, su explotación fue cada vez más profunda. Si en Europa, España y Portugal quedaron rezagados a lo que el pensador cubano llama zona arcaica o “paleoccidental”, el destino de sus colonias americanas sufrieron una marginación mayor, a tal punto que Toynbee y Spengler consideraron a América Latina excluida de Occidente.

Pese a esta afirmación, no estamos fuera de la historia porque América fue el “primer territorio occidentalizado metódicamente” (José Luis Romero); estamos unidos por la conquista, y porque “nuestra América está uncida, desde la arrancada misma del capitalismo, al mundo occidental, a cuyo desarrollo contribuyó decisivamente la rapaz y múltiple explotación (colonial primero y neocolonial después) que nuestros países, en su gran mayoría, no han dejado aún de padecer”.¹¹

9. Leopoldo Zea, *América en la conciencia de Europa*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 8.

10. Carlos Marx, citado por R. Fernández Retamar, en “Nuestra América y Occidente”, p. 38.

11. *Ibid.*

El trazado histórico que Roberto Fernández Retamar hace de las “re-presentaciones” occidentalistas de Nuestra América, toma como punto de referencia a la Revolución cubana; ella se constituye en el imaginario histórico en donde convergen lo universal y lo particular, el símbolo utópico y lo posible-real: “Con la Revolución cubana ha dado sus primeros pasos en nuestra América ese universo nuevo, donde ‘occidente’ y ‘oriente’ acabarán por no ser más que antiguos puntos cardinales en la aventura planetaria (y ya incluso extraplanetaria) del hombre total”.¹²

Desde esta perspectiva, concibe tres grandes momentos que expresan la relación intrínseca entre nuestra América y Occidente: el primero, mal llamado *descubrimiento*, porque es ante todo “cubrimiento” de la historia verdadera. Las primeras visiones que se tuvieron de este hecho, y que fueron transmitidas por los aborígenes sobrevivientes, es la de una hecatombe, de un cataclismo, de una destrucción, iniciándose la “occidentalización metódica” de Nuestra América.

Sobre las comunidades de indios y negros africanos se asentó la explotación, la diferencia colonial y cultural. “Si indios y negros africanos saben inequívocamente, desde el primer instante, que ellos son otra cosa que el mundo occidental –y se convierten así, en cierta forma, en reservas de la otredad americana–, los descendientes más o menos directos de europeos tardarán muchos años en sentirse realmente distintos, si no de los europeos en general, al menos de los correspondientes metropolitanos”.¹³ La diferencia no es solo respecto al indio y al negro, está referida también al criollo; en él está paradójicamente la identidad y la diferencia.

Siguiendo el proceso de constitución de las otredades, dice Roberto Fernández Retamar: “A la dramática otredad del indígena –y de aquel, lleno de futuro, a quien Martí llamará ‘el mestizo autóctono’– viene a sumarse la relativa otredad del criollo. Que ella es relativa, lo revelará el siglo XIX, al final del cual Martí podrá hablar con toda justicia de ‘el criollo exótico’”.¹⁴ Es decir, el impacto del término Occidente será diferente en el sentido de que para los negros y los indígenas pesará desproporcionadamente la idea inequívoca de que ellos son “otra cosa que el mundo occidental”, mientras que la conciencia de los descendientes más o menos directos de los europeos tardará para “sentirse realmente distintos” de los metropolitanos.

El segundo, denominado “De la Primera Independencia a la Neocolonia”, se caracteriza por la ruptura de las colonias con la metrópoli, y por la búsqueda de la especificidad de lo americano, fundamentado y legitimado desde una conciencia de lo “propio” en relación a Europa; también, es el momento de diseñar el perfil de las futuras naciones y dibujar un horizonte de sentido para estas naciones en ciernes.

En este período ubica tres grandes acontecimientos que marcan la relación entre América y el mundo occidental: La “Revolución haitiana”, como revolución de

12. *Ibíd.*, p. 57.

13. *Ibíd.*, p. 40.

14. *Ibíd.*

esclavos (finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX), cuyas repercusiones desbordaron las fronteras de nuestro continente; la “Independencia de las colonias americanas”, iniciada a comienzos del XIX, y la “Revolución cubana” de fines del siglo XIX, porque su independencia y lucha en contra del naciente imperialismo abrió la posibilidad de una lucha antimperialista, en donde el papel protagónico ya no fue el de la “burguesía nacional” sino de las fuerzas sociales que lucharon contra ella.

En estas circunstancias, a nivel del imaginario hegemónico mundial, se irá tejiendo una especie de figura tricéfala: modernidad capitalista, civilización eurocéntrica y occidentalismo, que casi serán la “misma” cosa y, aún más, serán percibidas por ciertos sectores como la civilización modelo; basta mencionar la dicotomía civilización y barbarie, expuesta en pensadores como Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento.

De hecho, el imaginario descrito tuvo fisuras que fueron resaltadas por las agudas ideas de los chilenos Lastarria y Bilbao. Sin embargo, estas fracturas no fueron lo suficientemente profundas como para desatar las contradicciones a nivel de la conciencia masiva. Ello posibilitó el surgimiento de una nueva colonialidad o neo-colonialismo, pero que esta vez sí generó una contra-respuesta ideológica que puso en duda la eficacia de la ecuación: modernidad capitalista, civilización eurocéntrica y occidentalismo.

El tercer momento lo ubica como el camino “Hacia la Segunda Independencia”; la lucha contra el imperialismo norteamericano es el eje histórico: “En medida considerable, hablar desde entonces de la América Latina y el mundo occidental, será hablar de nuestra relación con los Estados Unidos”.¹⁵

El intelectual cubano rescata la imagen de América propuesta por Martí, porque expresa la necesidad de un proyecto histórico que recoge la especificidad y particularidad de América, tarea que ya no podía ser realizada por la “burguesía nacional”, porque sus intereses no coincidían con los sectores oprimidos, y, por ello, plantea que “con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”.¹⁶

Para el crítico cubano, Martí inaugura una nueva etapa en la historia y en el pensamiento latinoamericano, que tiene que ver con un pensamiento democrático revolucionario, portavoz de las clases populares, sin olvidar que José Carlos Mariátegui había afirmado que “el concepto de razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista”.¹⁷ Retamar logra ver el punto político de coincidencia entre raza (Mariátegui) y el democrático revolucionario (Martí).

15. *Ibíd.*, p. 48.

16. José Martí, citado por R. Fernández Retamar, *ibíd.*, p. 49.

17. José Carlos Mariátegui, citado por R. Fernández Retamar, *ibíd.*, p. 52.

Retamar continúa desarrollando el contenido de esta imagen en tanto la representa desde una oposición al capitalismo y al mundo occidental, para superarlo y trascenderlo hacia una nueva sociedad. El sentido de trascendencia histórica está dado por el marxismo-leninismo, portador de una ideología posoccidental, en tanto se manifiesta como superación de la explotación capitalista-occidental. En esta “nueva” imagen, la del proletariado, están representados todos los sectores sociales explotados.

Esta posición generó una tensión entre la necesidad de crear un pensamiento “propio” de “Nuestra América” y la asunción de un pensamiento de fuera de nuestra realidad o lo universal, expresado en una teleología de la historia y las condiciones particulares de una historia. Sin embargo, al decir de Roberto Fernández Retamar:

El pueblo cubano, por supuesto, renunció gozoso no a la “cultura occidental” (lo que hay allí de “cultura”, críticamente recibida, es irrenunciable), sino a la explotación a que durante más de cuatro siglos lo sometiera el llamado mundo occidental; y no para integrarse en un presunto mundo oriental, sino para arribar a la sociedad posoccidental, ecuménica, que anunciaron Marx y Engels, y comenzó a realizar la Revolución de Octubre; a la sociedad socialista mundial destinada a cancelar en todo el planeta la prehistoria de la humanidad.¹⁸

El nudo problemático de esta “re-presentación” está en la noción de clase social, porque no incorpora la dimensión étnica y la colonialidad; según el análisis de Walter Mignolo: “Veinte años después de escrito este párrafo es difícil aceptar que el posoccidentalismo, como proyecto de trascender el occidentalismo, pueda concebirse sobre la base de una ideología ‘no occidental’ del proletariado. El elemento faltante son las relaciones de etnicidad y trabajo antes de la Revolución industrial y la emergencia del proletariado”.¹⁹

Fernando Coronil incorpora la dimensión del poder, en el sentido de que las imágenes de Occidente sobre los no occidentales, así como las imágenes de los no occidentales sobre Occidente no se operan a través de relaciones simétricas, ni biunívocas, ni causales, sino a partir de relaciones asimétricas: “el occidentalismo se encuentra atado de manera inseparable a la constitución de asimetrías internacionales a las que suscribe el capitalismo global”.²⁰

18. *Ibíd.*, p. 55.

19. W. Mignolo, “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”, p. 36.

20. F. Coronil, “Mas allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, p. 27.

LA “EXTERNALIZACIÓN” DE LO NO OCCIDENTAL: UTOPIA DE UNA POÉTICA DESCENTRADA

El énfasis del análisis de Coronil radica en el problema de la “re-presentación”, tanto así que inicia su trabajo problematizando la tensión entre contenido y expresión, o lo que sería lo mismo entre representación y nominación. La forma mapística de representar el mundo por parte del Imperio, cede el paso a la representación discursiva. Sin embargo, ambas provocan el mismo efecto: “suponen el empleo de imágenes espaciales compartidas y alcanzan el extraño efecto de producir un cuadro mental o mapa del mundo notablemente coherente”;²¹ no obstante, en la realidad se esconden las asimetrías, superponiéndose diferentes tiempos históricos y desiguales relaciones de poder.

En esta operación, los términos copan –cual territorios– ese mapa cognitivo, y por qué no decirlo, conativo, puesto que sirven para identificar y clasificar “ilusoriamente” la realidad y para moverse dentro de ella. Entre esos términos, aparece uno que marca con mucha fuerza esos modelos de acción, donde intervienen hitos figurales geográficos, históricos y de definición personal: Occidente.

A Occidente se le hacen múltiples homologaciones: Europa, Estados Unidos, “nosotros”, el “ser moderno” y, últimamente, hasta Japón. Es como si este término fuera supremamente abarcativo, como si fuera todo, que, al decir de Raymond Williams, “ha llegado a perder su referencia geográfica hasta el punto que, por ejemplo, resulta posible describir a Japón como occidente o como una sociedad de tipo occidental”.²² Para Noam Chomsky, Japón puede ser considerado miembro honorario de Europa y, luego de 1945, se le asimila al “lugar imperial” ocupado por Estados Unidos, sitio al que se desplaza el “tercer mundo”; por eso se dirá que Los Ángeles es la “capital del tercer mundo”.

Coronil, siguiendo la empresa teórica empezada por Edward Said, quien ubicó al “orientalismo” como “un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente [...] y Occidente”,²³ cree que aquí hay una posición ambigua: “en ocasiones dicha argumentación se mueve de manera ambigua entre una concepción abstracta sobre la inevitable parcialidad de cualquier representación y una crítica históricamente ubicada”.²⁴ Sin embargo, para muchos intelectuales este es el punto de partida para establecer la dicotomía entre estas dos entidades históricas. Dicotomía, aparentemente, revestida de asepsia

21. *Ibid.*, p. 22.

22. Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, p. 333, citado por F. Coronil, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, p. 23.

23. Edward W. Said, *Orientalismo*, Barcelona, Edic. Debolsillo, 2004, p. 21.

24. F. Coronil, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, p. 25.

valorativa; sin embargo, en su trasfondo está una geopolítica del conocimiento, porque para Said el “orientalismo” no es una mera disciplina incluida en la academia, sino ante todo es:

La *distribución* de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la *elaboración* de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y también, de una serie completa de “intereses” que no solo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos [...] es sobre todo, un discurso que de ningún modo se puede hacer corresponder directamente con el poder político, pero que se produce y existe en virtud de un intercambio desigual con varios tipos de poder [...]. De hecho, mi tesis consiste en que el orientalismo es –y no solo representa– una dimensión considerable de la cultura política e intelectual moderna, y, como tal, tiene menos que ver con Oriente que con “nuestro” mundo.²⁵

Lo importante en el planteamiento de Said es la vinculación política que establece entre las re-presentaciones y lo representado, dejando al desnudo el hecho de que la dominación moderno-imperial no requiere solo de la dominación a través de la fuerza física, sino de una legitimación de orden representacional, es decir, de un conjunto estructurado de ideas que se organizan en una imagen determinada capaz de ser subjetivada. Castro Gómez, interpretando a Said, dice: “sin la construcción de un discurso sobre el ‘otro’ y sin la *incorporación* de ese discurso en el *habitus* tanto de los dominadores como de los dominados, el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera resultado imposible”;²⁶ *habitus* que no está solo en la subjetividad, sino que está concretado también en las estructuras sociales como el Estado, las leyes, los códigos y demás instituciones.

Creemos que el límite de Said no está en la re-presentación de Oriente, sino en lo que Castro Gómez, con claridad, afirma: “Said parece no darse cuenta de que los discursos sobre el ‘otro’ generados por Francia y el Imperio británico corresponden a la *segunda* modernidad. Así las cosas, Said no solo desconoce la hegemonía geocultural y geopolítica de España durante los siglos XVI y XVII, sino que termina legitimando el imaginario dieciochesco (y eurocéntrico) de la modernidad ilustrada denunciado por Dussel”.²⁷

Retomando la propuesta de Coronil, este se encamina a abordar las formas de re-presentación política de Occidente, a través de las re-presentaciones de ese “otro producido” y por sus propias representaciones como Occidente; es decir, relacionando “otredad” e “identidad”. Así, el antropólogo venezolano define el problema

25. E. Said, *Orientalismo*, p. 34.

26. Santiago Castro Gómez, *La (pos)colonialidad explicada a niños. Perspectivas latinoamericanas sobre modernidad, colonialidad, y geopolíticas del conocimiento*, Popayán, Universidad del Cauca / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Ciencias Sociales y Culturales –Pensar–, 2005a, p. 6.

27. *Ibíd.*, p. 23.

por abordar: ¿qué imágenes de Occidente están implícitas en las “re-presentaciones” de lo “no occidental”?

Con ello enfatiza una problematización epistemológica muy relevante a nuestro juicio: enfocar la atención en la naturaleza relacional y diferencial de las re-presentaciones sociales, y en sus asimetrías marcadas por las relaciones de poder. Para este análisis es necesario hacer un “desplazamiento de lugar”, es decir, empezar a estudiar cómo los “otros” re-presentan a Occidente, puesto que esto haría posible el reconocimiento de las relaciones de dominación, pero a nivel global, y la historización de las re-presentaciones para superar sus prácticas esencialistas, caracterizadas por operaciones cognoscitivas que han dividido, desagregado y jerarquizado las diferencias culturales, “naturalizando” las re-presentaciones dominantes.

Desde esa perspectiva considera tres representaciones occidentalistas sobre su ser “otro”: “la disolución del Otro por el Yo, la incorporación del Otro al Yo y la desestabilización del Yo por el Otro”.²⁸

La disolución del “otro” por el “yo”

Una representación que refleja la oposición entre dos culturas diametralmente diferentes, oposición que se resuelve en la negación de la identidad del “otro” y en la consecuente afirmación identitaria del “yo”.

La fuente de esta imagen está registrada en la filosofía de Hegel, quien organiza y fundamenta la centralidad de la cultura europea a través del despliegue de toda la potencialidad del Espíritu Absoluto hacia Occidente, constituyéndose en el espacio histórico de la Autoconciencia del Espíritu Universal. La historia de la cultura en el mapa hegeliano se configura desde Oriente; allí está su fundamento para desplazarse dialécticamente hacia su *telos* que es Occidente. Asia es el inicio y Europa el fin último del Espíritu Universal.

La dialéctica es la dialéctica de la idea que recorre Occidente, y lo no occidental es lo externo, lo que está fuera de su racionalidad; por ello la esclavitud colonial existe, pero como elemento que está fuera del cauce de la “racionalidad”. La estrategia disolutiva del occidentalismo conlleva la “externalización” de lo no occidental (Hegel) y, consecuentemente, la expulsión de lo no occidental al ámbito del “vacío” histórico, que será “llenado”, es decir, argumentado desde la filosofía de la historia latinoamericana (Leopoldo Zea), como una respuesta a la arrogancia de la tesis hegeliana.

En otra expresión del mismo tipo, Todorov habría marcado una visión cercana a la de Hegel, al enfatizar la relación entre actores diferentes, y así “celebrar” (sin considerar las relaciones de poder) la polaridad “yo” y “otro”, en donde el inevitable perdedor sería este último porque, supuestamente, existiría “a expensas” del

28. F. Coronil, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, p. 27.

imperio, al “carecer de historia”. En su obra *La conquista de América: la cuestión del otro*, plantea que el yo europeo aprende a conocer al otro a partir de la conquista, la destrucción y la dominación. La oposición saber-conquista como violencia se resuelve en el amor, y la dominación en la comunicación. Según Nelson Maldonado, el patrón de colonización no fue ni de anexión ni de rechazo completo, sino de anexión y rechazo selectivos.

La incorporación del “otro” al “yo”

Esta segunda representación del occidentalismo, si bien incorpora al “otro” a la historia de Occidente, lo hace oscureciendo la importancia y la actividad decisiva de los pueblos no occidentales en el proceso de constitución de la modernidad y del capitalismo.

Coronil mira la incorporación a través de tres textos:

- *Europa y el Pueblo sin Historia*, de Eric Wolf, en donde los pueblos precapitalistas se transforman y reacomodan con el fin de cumplir las exigencias del capitalismo. Es la producción de mercancías asignadas a cada pueblo lo que determina el curso de la historia. Entonces, si la historia es la historia del capitalismo, la de los pueblos no occidentales es la historia de su incorporación a él. Mientras el “uno” se expande, el “otro” se incorpora.
- *Dulzura y Poder*, de Sidney Mintz, analiza dos procesos: la producción del azúcar en el Caribe y su consumo en Inglaterra, y cómo influencia la producción azucarera en los patrones de consumo de la gente de la metrópoli. El análisis revela la interacción entre colonias y metrópoli; sin embargo, la producción del azúcar es vista y reducida solo a un valor de uso. Se trata de una relación colonial en donde las colonias producen y el centro consume.
- *Contrapunto cubano del tabaco y del azúcar*, de Fernando Ortiz, quien desarrolla el concepto de transculturación para explicar el carácter mutuamente transformador de los encuentros culturales que ocurren en las sociedades coloniales. Tabaco y azúcar se constituyen en mercancías y en formas culturales activas que traspasan fronteras.

El punto de partida de un intercambio dinámico entre la metrópoli y las neocolonias evita las dicotomías identitarias y evita una concepción unitaria y universalista del desarrollo del capitalismo; es necesario explicitar las conexiones ocultas y subterráneas que están inscritas en las dicotomías imperiales.

La incorporación del “otro” al “yo” se resuelve en la afirmación de la identidad de “otro” como “otredad” (es externa al “yo”; pero, a la vez, constitutiva del “yo”); a la par, el “yo” se valida como “mismidad” en relación a la “otredad”.

La desestabilización del “yo” por el “otro”

En esta tercera representación, los pueblos no occidentales son vistos como la fuente privilegiada de conocimiento. Al igual que la primera representación, esta presenta a pueblos como entidades contrastantes. La diferencia está en que la descripción de una “otredad” radical se utiliza para “trastocar” a la cultura occidental.

Según Coronil, en las obras *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, de Michael Tausig, y *Colonizing Egypt*, de Timothy Mitchell, se pretende mostrar “cómo el uso de contrastes polarizados entre culturas que están históricamente interrelacionadas produce el efecto de exaltar sus diferencias, borrar sus vínculos históricos y homogeneizar sus rasgos internos, con lo que inconscientemente se reinstala una dualidad imperial entre el Yo y el Otro, en el intento mismo de desquiciar las representaciones coloniales”.²⁹ Se trata de otra forma de esencializar las relaciones.

¿En qué medida el “otro” desestabiliza al “yo”? Quizá, más que desestabilizar, habría que pensar en el enfrentamiento como desentrañamiento de la hegemonía, del poder y de la dominación, como desenmascaramiento para transformar la desestabilización en el espacio de representación del ir “más allá”.

Colonizando Egipto sugiere la idea de que la construcción de Occidente se afirma y se legitima en la colonización del “otro”; a su vez, Occidente se representa en la colonización, convirtiéndose la colonización en la imagen imperial de Occidente.

Representar no es un acto “inmaculado”, es re-presentar aquello que está en referencia al nosotros, de ahí que es un acto situado en la historicidad del “ser”, en un espacio geográficamente dado, en donde el ser humano se va constituyendo en un conjunto de relaciones de poder para superarlo, negándolo, y avanzar hacia una forma de trascender hacia el “más allá” del occidentalismo. Es construir una imagen asimétrica de relaciones que expresan una superposición del pasado, del presente y del futuro.

El problema epistemológico de fondo, sostiene entonces Coronil, no está en construir la diferencia, sino en cómo se construye esta y qué tipo de diferencia se construye. Como se dijo, las “re-presentaciones” que construyen diferencias no son inmaculadas y siempre tienen costos. ¿Qué propone este crítico frente a esta especie de laberinto que parece no tener salida? Básicamente, reivindica la posibilidad de hacer lecturas múltiples de las imágenes representadas; quizá de aquí proviene la llamada de atención sobre el término “descentrado”.

Desde el punto de vista epistemológico, importaría más preocuparse por las formas de “re-presentación de la verdad”, que por la verdad (o no) de la “re-pre-

29. *Ibíd.*, p. 37.

sentación”, porque los “efectos” de representación permiten mirar “el color de la razón” y son más eficaces políticamente. Esto es posible, si se toma en consideración –como lo hace Coronil– que “la dominación (imperial) es siempre parcial y que tiene lugar mediante procesos de transculturación que también transforman a Occidente”.³⁰ Sin duda que puede haberlas, pero habría que ver hasta qué punto la transculturación transforma las prácticas de Occidente.

Una segunda propuesta epistémica sería la de reconocer la aparente “objetividad” de las representaciones occidentalistas, y desmitificarla apuntando al sujeto inmerso en esa apariencia. ¿Desde dónde es posible hacer esto? Desde la emergencia de nuevos sujetos modernos (subalternos) que, paradójicamente, se multiplican y se disuelven hasta en la misma realidad imperial; de ahí que deben ser “ubicados” en una nueva “cartografía crítica”, no exenta del “color de la razón”.

Finalmente, Coronil retoma el papel de las utopías en el desafío del “otro” re-pensar. Una nueva inter-acción entre historia y geografía implica, de hecho, una proyección distinta hacia el futuro deseable. Esta misma necesidad por incorporar un “proyecto” a la práctica teórica, implicaría un “otro” re-pensar nuestra realidad; necesidad que está presente en todos los pensamientos subalternizados, como el indigenista, el feminista, el de la negritud, entre otros.

EL POSOCCIDENTALISMO Y LA EMERGENCIA DE LA SUBALTERNIDAD

Por su parte, Walter Mignolo trabaja a partir de los dos textos analizados; por un lado, retoma de Fernández Retamar lo que él denomina la “palabra-clave” de su propuesta: el “posoccidentalismo”, pero resaltando el lugar de tensión entre clase y etnia que conlleva la propuesta de Retamar. A su vez, para el crítico argentino, “‘posoccidentalismo’ (en vez de ‘posmodernismo’ y ‘poscolonialismo’) es una palabra que encuentra su lugar ‘natural’ en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como ‘posmodernismo’ y ‘poscolonialismo’ lo encuentra en Europa-Estados Unidos y en excolonias británicas, respectivamente”.³¹

De otra parte, recoge la propuesta de Coronil, en tanto la re-presentación de Occidente es un proceso de intervención mutua entre el “yo” y el “otro”, caracterizada por las asimetrías del poder. En este proceso se construye una “mismidad” a partir de las “otredades”, y estas, a su vez, se construyen en relación a la “mismidad”.

30. *Ibid.*, p. 45.

31. Walter Mignolo, “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas”, en *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, No. 176-177, Duke University, 1996, p. 680.

Mignolo empieza caracterizando al posoccidentalismo como una “reflexión crítica sobre la situación histórica” donde ha perdurado la tensión entre lo que “es propio” y lo que “es ajeno”; tensión que, obviamente, ha ido cambiando de magnitud según ha ido profundizándose el proceso de globalización. Aquí, define a América Latina como una “entidad geocultural creada por los diseños imperiales que se fue configurando conflictivamente en ese mismo proceso de occidentalización”.³²

“Indias Occidentales”, “Nuevo Mundo”, “América” son las re-presentaciones que creó el macrorrelato del occidentalismo para consolidar su expansión y hegemonía. Si para Roberto Fernández Retamar, el occidentalismo está asociado al desarrollo de la modernidad capitalista, para Fernando Coronil está atado inseparablemente a la constitución de asimetrías internacionales acordes con el capitalismo global. Para Walter Mignolo, son las estructuras económicas globales y las políticas transestatales las que desestabilizan el mapa cognoscitivo occidental.

Tanto la posmodernidad como la poscolonialidad y el posoccidentalismo están desarticulando la conceptualización del discurso de la modernidad; así, por ejemplo, “en esta rearticulación, la cuestión de la ‘otredad’ pierde relevancia y comienza a ser desplazada por estructuras económicas globales y políticas transestatales que hacen más visible la ‘subalternidad’ que la ‘otredad’; subalternidad, claro está, que sobrepasa el marco de las clases sociales y crea las condiciones para la multiplicación de movimientos sociales y para la rearticulación de la sociedad civil”.³³

Mignolo analiza la genealogía del occidentalismo en relación al orientalismo, surgido, históricamente, como su opuesto y en relación a la creación de una mismidad y una diferencia:

Primero, que el Occidentalismo comienza a gestarse a finales del siglo XV, con la emergencia de las “Indias Occidentales” en el panorama de la cristiandad europea”; segundo, que el “Occidentalismo”, a diferencia del “Orientalismo”, es el discurso de la anexión de la diferencia más que de la creación de un opuesto irreductible: el “Oriente”. Precisamente “Indias Occidentales” es el nombre que anexa la diferencia al Estado, y es el nombre que se mantiene en todo el discurso legal del imperio hasta su caída. “Nuevo Mundo” y “América” comienzan a articularse más tarde, como discurso de la “cultura”, mas no como discurso del “Estado”.³⁴

En este contexto, habría cuatro grandes momentos del occidentalismo: el primero, el discurso de la anexión y conversión de los indios, creado durante la conquista española. Este se manifiesta en Bartolomé de las Casas, en *Historia de los Indios* (1545, aproximadamente); en Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de los Indios* (1571-1574); en José de Acosta, *Historia natural y moral de*

32. W. Mignolo, “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”, p. 35.

33. *Ibid.*, p. 50.

34. *Ibid.*, p. 44.

los Indios (1590). Este relato entrará en crisis con la emergencia de nuevos imperios (Francia y Alemania), desplazando a la versión española.³⁵

El segundo relato se construye en el marco histórico de la modernidad, teniendo como centro la idea de progreso como ideal al que todos debían aspirar; había que convertir a los “salvajes” y “canibales” a “primitivos”, como paso previo para conquistar la civilización. Este relato se expresa en Francois Lefitau, en *Moeurs des sauvages ameriquains, comparaces aux moeurs des premiers temps* (1724).

El tercer relato lo inaugura Alexandre von Humboldt, en *Cosmos: Sketch of a physical description of the universe*, 1845-1858, momento en que la modernidad pone de relieve el progreso de la ciencia y de la técnica.

El cuarto momento o momento de “ruptura”, se manifiesta como “anti occidentalismo”, contemporáneo al de Humboldt, y después del movimiento independentista. Aquí las imágenes como “Indias Occidentales” (del discurso hispánico), “Nuevo Mundo” (en relación a la centralidad europea propuesta por Hegel), se transforman en “Nuestra América”, representación que articula el discurso “anti-occidental” de América.

Roberto Fernández Retamar, desde la experiencia de la Revolución cubana, resignifica el contenido de “Nuestra América” y le da una connotación posoccidental porque representa la superación de la explotación capitalista. Pero, según Walter Mignolo, el pensador cubano, “a partir de la experiencia de la Revolución cubana, intenta desviar el discurso antioccidental hacia uno posoccidental”,³⁶ porque *pos* –para el semiólogo argentino– quiere decir “ir más allá” (Coronil) de las representaciones vigentes (de clase) del occidentalismo y trascenderlas, criticando su modernidad: “Interpreto ‘ir más allá’, en el plano de las categorías geoculturales que invoca Coronil, como un trascender tales categorías manteniendo las de la epistemología moderna, y trascenderlas en la integración de lo que esas mismas categorías negaron. La incorporación de la negación, en lo que la categoría afirma, es al mismo tiempo su superación”.³⁷

Trascender el “occidentalismo” exige crear categorías geo-históricas no imperiales, y también crear una epistemología fronteriza posoccidental, “que permita

35. Para Edmundo O’Gorman, la denominación “Nuevo Mundo” tiene su origen en la visión cristiana del mundo de esa época, pues en el tránsito de la idea de *orbis terrarum* o Isla de la Tierra (Europa, Asia y África) a la de “globo terráqueo”, hubo que incluir la concepción de “continentes” para justificar la existencia de estas nuevas tierras, su integración y diferenciación. “Esa designación (Nuevo Mundo), en efecto, indica, precisamente, la diferencia específica que individualizó en el orden histórico a la ‘cuarta parte’ del mundo frente al conjunto de las otras tres partes, correlativamente designadas en su conjunto como el ‘Viejo Mundo’”. Para el pensador mexicano, América, desde el punto de vista físico, fue “inventada” como continente, y, desde el histórico, como “nuevo mundo”; en Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 151.

36. W. Mignolo, “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”, p. 47.

37. *Ibid.*, p. 48.

pensar y construir pensamiento a partir de los intersticios, y aceptar que los inmigrantes, los refugiados, los homosexuales, etc., son categorías fuera de la ley desde una epistemología monotópica que normaliza determinados espacios (nacionales, imperiales), como espacios de contención y de marginación”.³⁸

Este nuevo pensamiento se caracterizaría por trascender los límites del pensamiento occidentalista, en el sentido de posicionar a América Latina en una suerte de “encrucijada histórica”, lugar o base de lo que denomina una “zona fronteriza del pensamiento”, ya que si bien se ha alimentado de Occidente —y por supuesto ha alimentado—, a la vez lo ha ido acusando y rechazando bajo la forma del pensamiento colonial/anticolonial, primero; luego, imperialista/antimperialista, y, finalmente, bajo la forma de posoccidental o espacio de posible gestación de categorías geohistóricas “no imperiales”.

Mignolo hace una doble equiparación: por un lado, el posoccidentalismo sería el proyecto crítico y superador del occidentalismo (entendido bajo cualesquiera de sus formas colonialistas: hispánica, norteamericana y soviética); y, por otra parte, estaría ocupando un estatus crítico, similar al que ocupa el pensamiento posmoderno (respecto al pensamiento de la modernidad), poscolonialista y posorientalista. La coincidencia entre estos “pos” está en la crítica a la modernidad.

Desde una perspectiva posoccidentalista, la reorganización de conocimientos tendría que formularse en términos de una epistemología fronteriza, en la que la reflexión filosófica, histórica, sociológica, política deberá incorporar a las historias locales. Sobre esta base, Mignolo se aventura a plantear la confrontación/desafío epistémicos entre las “historias locales” y “las historias y epistemologías globales”, o lo que más tarde desarrollará con el nombre de *Historias locales / diseños globales*.

¿Qué relatos occidentalistas vendrían a ser desafiados por las “historias y epistemologías locales”? Al igual que Coronil, Mignolo procede a dejar inhabilitada la tesis de Todorov sobre la construcción de la “otredad” para nuestra América, puesto que los indígenas nunca fueron rechazados, sino anexados y convertidos mediante la eficaz legitimación de varios metarrelatos occidentalistas como: América “aparece” en la Tierra y es descubierta; América está en el espacio de “lo natural” y debe ser convertida; América está a la distancia en la Historia, está “retrasada” y debe ser “actualizada” a través del progreso y la razón.

Sin embargo, Mignolo, al decir que “Posoccidentalismo [...] es una palabra que encuentra su lugar *natural* en la trayectoria del pensamiento en América Latina”,³⁹ está haciendo un planteamiento arriesgado, en términos de desvirtuar su propia historicidad, en el sentido de que podría caer en aquello que critica: “natu-

38. W. Mignolo, “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas”, p. 692.

39. *Ibid.*, p. 680.

ralizar” y “esencializar” una re-presentación discursiva de la realidad. Es decir, lo arriesgado estaría en que posoccidentalismo resultaría ser un término “a la medida” para “la verdadera” (para no decir “auténtica”) realidad latinoamericana. El mismo Mignolo es consciente de esta situación, porque no de otra manera se interpretan las precisiones que hace cuando dice “que no se trata de reclamar autenticidades y lugares de origen”.⁴⁰

En los dos textos analizados: “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas” y “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”, Mignolo se mueve en una terminología de corte hegeliano, en el sentido de que, posiblemente, hay un uso teleológico –por ejemplo– del término “trascender”. Sostiene que “la crisis de la modernidad [...] tiene como respuesta la emergencia de proyectos que la trasciendan”. O, cuando señala que “la fuerza de la frontera [...] crea la posibilidad de la barbarie de negarse a sí misma como barbarie en-la-otredad, de revelar la barbarie-en-la-mismidad que la categoría de civilización ocultó; y de generar un nuevo espacio de reflexión que mantiene y *trasciende* el concepto moderno de razón”.⁴¹

Si no hay un uso teleológico del término, por lo menos hay un uso ambiguo o una reminiscencia “teleológica”. Sin embargo, de su propuesta hay que rescatar la necesidad de recuperar la universalidad como “principio liberador” (en sentido epistémico y político) en la globalización; así como la necesidad de que esa epistemología de frontera debe tener un alcance planetario, para hacer frente a la hegemonía occidentalista basada en el efecto de verdad universal y objetiva.

En este punto entramos en un aspecto crucial de la discusión en la que convergen Coronil y Mignolo. ¿Qué significa ese “ir más allá” del occidentalismo, y qué implica el posoccidentalismo? Coronil apunta directamente a rearticular la historia y la geografía considerando la dimensión del poder y sus asimetrías, y a producir categorías “no imperiales” de análisis. Mignolo se ubica en la necesidad de construir una epistemología fronteriza que reivindique los intersticios, los espacios silenciados y las historias locales en relación a la epistemología moderna. Fernández Retamar, en la necesidad de un orden mundial sin explotación. Y nosotros creemos que implica conceptualizar la “razón” como un ámbito de producción de otras lógicas, no necesariamente “re-presentacionales”, sino abiertas a otras formas cognoscitivas de hacer, saber e imaginar.

En este contexto, el pensador argentino retoma la propuesta de la feminista lesbiana chicana Gloria Anzaldúa y de Norma Alarcón, para quienes es necesaria una operación de pensar y construir un pensamiento desde los márgenes, que constituya una verdadera amenaza para el orden de la metafísica occidental. Norma Alarcón sostiene que: “No se desea tanto producir un contra-discurso, sino aquel

40. *Ibíd.*

41. *Ibíd.*, p. 688.

que tenga un propósito desidentificatorio, que dé un viraje drástico y comience la laboriosa construcción de un nuevo léxico y unas nuevas gramáticas”.⁴²

UTOPIÍA, GLOBALIZACIÓN Y RE-PRESENTACIÓN

Las prácticas de “re-presentación” del occidentalismo no están fuera de la tradición metafísica occidental, en tanto expresan la tensión entre realidad y re-presentación, aunque, evidentemente, las re-presentaciones analizadas de los tres pensadores latinoamericanos pretendan trascender e ir más allá de la metafísica de la modernidad.

La colonialidad es el horizonte que atraviesa a todas las “re-presentaciones”: el pasado colonial es la matriz insoslayable, constitutiva de nuestra historicidad; es la señal que marca nuestra identidad. Sin embargo, sus proyecciones y articulaciones en el presente, así como las expectativas frente al futuro, varían en cada uno de los pensadores analizados.

La dominación, para Roberto Fernández Retamar, es la noción clave para comprender y explicar el largo presente histórico del capitalismo; a su vez, ella permite conectar la necesidad de superarlo, construyendo un presente y un futuro socialista. Posoccidentalismo es la palabra que convoca a la superación de la explotación para arribar a la sociedad socialista mundial.

Poder, Imperio y Representación es la trilogía que articula el análisis del presente en tiempos de globalización, y que posibilita la búsqueda de una “poética descentrada” para imaginar y recrear categorías geohistóricas para un mundo no imperial. “Mientras que el futuro se revele ante los ojos de un niño en la forma de un mundo desencantado, inhóspito y despoblado, la seguridad de los que nos siguen continuará dependiendo también de la poesía del presente”.⁴³

La “re-presentación” se configura a partir de relaciones asimétricas de poder, en donde se superponen y solapan el pasado, el presente y el futuro. En este sentido, posoccidental es la metáfora no imperial; es el ir “más allá”... ¿Hacia y hasta dónde? Que el pasado hable por el presente y el presente asuma el encargo histórico de un pasado colonial.

Para Walter Mignolo, el desafío del presente está en construir una América Latina en el escenario global; esto exige repensar las categorías de la epistemología de la modernidad, desde una crítica negativa que visualice aquello que la colonialidad del saber y del poder acalló. Desde esta perspectiva, el potencial del conocimiento está en la epistemología fronteriza, la misma que abre las perspectivas de un pensamiento crítico en y desde Latinoamérica.

42. *Ibid.*, p. 693.

43. F. Coronil, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, p. 48.

PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA EPISTÉMICA COLONIAL

En esta segunda parte del capítulo VI nos remitimos, en primer lugar, al hecho de que la Modernidad/colonialidad se ha constituido en una perspectiva, por su capacidad crítica de generar problemas, preguntas, complejizar la trama de los acontecimientos históricos, cuestionar y desarmar conceptos, y, sobre todo, como señala Walter Mignolo, porque la colonialidad no es un factor aditivo o derivado de la modernidad, sino que la constituye: “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 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”.⁴⁴

Este planteamiento tiene profundas consecuencias de carácter gnoseológico, porque implica la construcción de otra visión sobre la modernidad; no como una “re-presentación” “intelectual” exclusivamente europea o imagen intra-europea, sino como un fenómeno en cuya “re-presentación” están relacionados y posicionados elementos de variada índole: económicos, políticos, culturales, religiosos, gnoseológicos...; por esta razón, se puede decir, retomando a Mignolo, que allí hay una geopolítica del conocimiento que irrumpe contra una supuesta asepsia valorativa; y, contra la idea simplificadora que subvalora la importancia que tuvo América en la constitución de la modernidad y del capital, y en la formación de las llamadas ciencias naturales y humanas. Esta consideración conlleva una “ruptura” con el concepto “tradicional” de la modernidad, por eso se justifica la elaboración y construcción del proyecto Modernidad/colonialidad.

Como ya se ha manifestado en el capítulo anterior, la colonialidad es tal porque es colonialidad de poder; concepto desarrollado por Aníbal Quijano, quien establece entre esta y colonialismo una relación de diferencia y unidad a la vez, en el sentido de que la colonialidad es una estructura más profunda, razón por la que ha mostrado su persistencia a lo largo de estos quinientos años, bajo una forma muy visible de expresión como es la raza.

De igual manera, para Nelson Maldonado, la colonialidad es un patrón de poder, que surge del colonialismo, pero no se limita a una relación de poder entre dos pueblos o dos naciones. Se refiere, ante todo, a la forma como se articulan entre sí las relaciones laborales, el conocimiento, el poder de la autoridad, las relaciones intersubjetivas, los valores culturales, a través del mercado y la idea de raza; de ahí

44. Walter Mignolo, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 2003b, p. 61.

que la colonialidad pervive y se sobrepone al colonialismo, se re-articula y se acomoda a las necesidades del capital.

Para Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, la colonialidad del momento actual es una “colonialidad posmoderna que se ha acomodado a las condiciones del capitalismo global y a la era de la sociedad del conocimiento global”. Según estos críticos, asistimos a una “*transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial”.⁴⁵ Las nuevas instituciones del capital y la reestructuración del mundo a partir de la Segunda Guerra Mundial, son procesos que indican el fin de un modelo y la iniciación de otro, pero no el fin de la dominación; razón por la que –al decir de estos pensadores– es importante cuestionar el mito de la descolonización, y discutir la tesis de que la posmodernidad está libre de la colonialidad.

Este planteamiento lo hacen desde la teoría “decolonial”, que sostiene que el capitalismo global contemporáneo “resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente”;⁴⁶ de ahí la vigencia del proyecto Modernidad/colonialidad como un instrumento teórico y metodológico para una crítica “negativa” de la mirada eurocéntrica de la modernidad.

Para la perspectiva Modernidad/colonialidad, la constitución de la modernidad europea es un punto de ruptura con la visión eurocéntrica, porque esta sostiene que la “centralidad” de la historia de la modernidad europea se constituye en el siglo XVIII; es decir, en la segunda modernidad, según Enrique Dussel. Esta concepción deja intocado el proceso anterior a este siglo y, por lo tanto, desconoce el hecho de que 1492 marca el inicio de la primera modernidad. En este sentido, España, como primera nación moderna, abre el primer momento de la modernidad asentada en el mercantilismo mundial, proceso a partir del cual se sustituye el eje central del Mediterráneo por el Atlántico; el “descubrimiento” de América proporciona un sustento empírico a la idea de una Historia Mundial: “nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del ‘Sistema-mundo’)”.⁴⁷

Como ya se mencionó, esta configuración de la modernidad es un eje determinante del proyecto Modernidad/colonialidad; las otras determinaciones como el

45. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, eds., “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” (prólogo), en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales –Pensar–, 2007, p. 13.

46. *Ibid.*, p. 14.

47. E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 351.

sujeto como *subjectum*, la propiedad privada en su sentido moderno, la soberanía popular, la racionalización de las estructuras sociales, entre otras, son estructuras cuya “naturaleza” ha recogido e incorporado en sus contenidos una historia, producto de una práctica colonizadora. De tal manera, por ejemplo, que el sujeto cartesiano, como lo señala Nelson Maldonado, no es un *a priori*, sino un *a posteriori* que lleva en su contenido un siglo y medio –aproximadamente– de historia colonial; de ahí que modernidad y colonialidad tienen una misma génesis.

En cambio, la visión europea de la modernidad “se ordena a través de un centro incuestionable, que se erige en paradigma de todo acto de significar, y se proyecta en la imposición logocéntrica: la verdad trasciende su contexto y se presenta como algo transferible”,⁴⁸ aplicable a todo lugar y a cualquier tiempo; por ello, su carácter de universalidad y necesidad, portadoras de una metafísica, una metahistoria y una metageografía de los procesos sociales.

Es un hecho insoslayable que Europa no solo es una huella, sino una referencia siempre recurrente; es una empiria vivida y presente en las circunstancias de Latinoamérica y en otras latitudes. Cuando el filósofo marroquí Abdelkebir Khatibi, retomando el llamado de Frantz Fanon dice: “Vamos, camaradas, el juego europeo está definitivamente terminado, es necesario encontrar otra cosa”, está sugiriendo la búsqueda de otra forma histórica de conocer la realidad, que no puede ser sino la práctica de liberación de los pueblos oprimidos, tarea que requiere el conocimiento de las condiciones del colonizador en relación a su diferente, convertido en objeto de colonización. Por ello, no es fácil ni simple liberarse de la “recurrencia” europea; de ahí que, con toda razón, Khatibi señale:

Pero, ¿de qué juego europeo se trata? ¿No es necesario postular antes que esta Europa es todavía una cuestión que hace temblar lo íntimo de nuestro ser? Esta constante marca una interrogación, es decir un acontecimiento inevitable, que no es ni un desastre ni una bendición, sino la condición de una responsabilidad de la que todavía hay que hacerse cargo, más allá del resentimiento y de la conciencia desdichada.⁴⁹

Efectivamente, el eurocentrismo es una recurrencia histórica; sin embargo, creemos que no lo es como condición de posibilidad para conocer el mundo, sino como la “condición de responsabilidad” para crear otros dispositivos conceptuales que expliquen y legitimen el derecho a la diferencia y a la pluralidad; y, consiguientemente, el derecho a la descolonización. En otros términos, pensamos que Khatibi sugiere que la descolonización es la condición de posibilidad de otro pensamiento.

48. José Luis Gómez Martínez, *Más allá de la posmodernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*, Madrid, Mileto Ediciones, 1999, p. 27.

49. Abdelkebir Khatibi, “Maghreb Plural”, en 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, p. 71.

En este horizonte, la diferencia colonial, concepto fundamental elaborado por Mignolo, se relaciona con la colonialidad de poder sustentada por Aníbal Quijano, porque apunta a la crítica al eurocentrismo. Desde esta perspectiva, el “descubrimiento” de América operó en el siglo XVI no cualquier cambio, sino un cambio estructural, en la medida en que –según Quijano– “América, la modernidad y el capitalismo nacieron el mismo día”. Desde este enlace, convertido en horizonte epistemológico, se desestructura la concepción eurocéntrica de la modernidad, en el sentido de que explicita tres acontecimientos importantes en cuyo desarrollo se va a aclarar el concepto de “diferencia colonial”, que desarrollaremos a continuación.

El primero, la distribución, jerarquización y clasificación de la sociedad “descubierta”, a partir del principio racial/religioso: “En España, el principio de ‘pureza de sangre’ sitúa a la Cristiandad en el centro y a los Moros y Judíos en la periferia. En las Américas, se trata de derivar el derecho de gentes del derecho natural (todos los seres humanos son iguales ante Dios) para justificar el lugar de los Amerindios en el orden planetario de la creación”.⁵⁰ Además, el argumento de que las tierras del “Nuevo Mundo” son “una prolongación de la tierra de Jafet” fue el que de mejor manera justificó y legitimó la colonización en su forma de cristianización a los “primitivos”. Para Mignolo, el discurso de la “pureza de sangre” se convierte en el primer relato geocultural del sistema-mundo.

La lógica de carácter étnico/religioso se reinterpretó según el relato bíblico, y las tres regiones geográficas se distribuyeron según las cualidades étnicas de los hijos de Noé: Cam y Sem, hijos caídos en desgracia frente a su padre, poblaron África y Asia, respectivamente, y fueron racial y culturalmente inferiores; en tanto que los de Jafet poblaron Europa, lugar de sabiduría y espiritualidad. Para Castro Gómez, el “Nuevo Mundo” fue el lugar ideal para implementar y prolongar la cultura blanca-europea:

El “Nuevo Mundo” se convertía entonces en el escenario natural para la prolongación del *hombre blanco europeo* y su cultura cristiana. Dicho en otras palabras: el discurso de pureza de sangre es, de acuerdo a la interpretación de Mignolo, el primer imaginario geocultural del sistema-mundo que se incorpora en el *habitus* de la población migrante europea, legitimando al mismo tiempo la división étnica del trabajo y la transferencia de personas, capital y materias primas *a nivel planetario*.⁵¹

Simultáneamente a la diferenciación racial de las comunidades se operó la distribución del trabajo, la misma que no fue solo en base a una explotación de

50. Walter Mignolo, “Diferencia colonial y razón posoccidental”, en Santiago Castro Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales –Pensar–, 2000, p. 18.

51. Santiago Castro Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005b, p. 57.

carácter económico, sino racial. Desde el punto de vista del proyecto Modernidad/colonialidad se da, fundamentalmente, una “distribución racial del trabajo”. En esta doble racialización (en las relaciones sociales entre los individuos y en la ubicación geográfica de los pueblos en el orbe terráqueo), se ve la articulación entre diferencia colonial y colonialidad de poder: “la diferencia colonial se articula mediante la colonialidad de poder como la otra cara de lo que hoy llamamos ‘modernidad’. Esta doble articulación es posible porque ella, en su práctica misma y en su racionalización, implica y construye una nueva epistemología en la que se basará la subalternización de conocimientos”.⁵²

La doble racialización conlleva la diferenciación entre culturas poseedoras o no de escritura alfabética. De acuerdo con este criterio, unas lenguas se tornarán coloniales y portadoras del conocimiento sobre Dios, la “razón” y las “ciencias”, en tanto que otras serán opacadas y subalternizadas por no estar en el nivel del *logos*. El planteamiento de Mignolo, desde la Modernidad/colonialidad, es importante porque ha logrado explicar e identificar los vínculos “subjetivos” que articulan el tejido social de la “primera modernidad”, en el sentido de que en el discurso de la pureza de sangre está encerrado el imaginario de la blancura, como la primera clasificación-identificación étnica frente al “otro”, y como la primera geocultura del sistema-mundo colonial.

El segundo acontecimiento expuesto por Quijano⁵³ es el momento de constitución de los Estados nacionales en el transcurrir de los siglos XVIII y XIX, momento que no supera o no clausura la colonialidad de poder, sino que esta se re-articula bajo la forma de “colonialismo interno” en relación a las condiciones del capitalismo internacional. Podríamos decir, siguiendo a Quijano, que el colonialismo interno es la “re-semantización” de la colonialidad de poder en el período de la “descolonización” o independencia realizada por los Estados Unidos, Haití, las comunidades hispanoamericanas y luso-americanas; junto a este proceso se opera una re-semantización de la diferencia colonial.

Desde el punto de vista gnoseológico, la relación colonialidad de poder y diferencia colonial es significativa porque posibilita salir de la visión unilineal de la historia de América Latina, permitiendo visualizar el peso histórico que siguen teniendo ciertas estructuras coloniales, “renovándose” en función de su propia supervivencia y de su re-articulación al capital. Se da una suerte de coetaneidad de lo “no” coetáneo. A la luz de este punto de vista, podríamos ver que la diferencia colonial, por ejemplo, persiste en las condiciones de un capitalismo globalizado, tomando la forma de una “colonialidad global”.

52. W. Mignolo, “Diferencia colonial y razón posoccidental”, p. 18.

53. Aníbal Quijano, “Colonialidad de poder, globalización y democracia”, en *ALAI, América Latina en movimiento*, 2000, p. 13 [http://alainet.org/active/show_text.php3?key=1382].

El tercero tiene que ver con la constitución del eurocentrismo en relación a la producción de conocimientos, basada en la diferencia epistémica o diferencia colonial, cuyo resultado fue la universalización del conocimiento eurocéntrico, entendida como episteme dotada de verdad, racionalidad, objetividad y científicidad. Según Quijano, la hegemonía de esta epistemología poscartesiana (filosofía inglesa, alemana y francesa) se da en el siglo XVIII, y coincide con la hegemonía económica de Inglaterra. Se trata de una epistemología que radicaliza el dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa*, al profundizar la distancia entre conocimiento objetivo y subjetivo del mundo, y al culminar en la clasificación de conocimientos racionales y objetivos (ciencia y filosofía), míticos y rituales (de carácter mágico e “irracional”) y conocimientos teológicos (pensamientos religiosos de otras culturas, que a la larga son sistematizaciones de carácter racional matizadas con elementos “irracionales”).

Es decir, lo que hace la modernidad eurocéntrica es “modernizar” la diferencia epistémica colonial, en el sentido de secularizarla, fundamentándose en una epistemología que solo legitima el conocimiento “racional” y “objetivo”, y lanzando al ámbito de lo mítico y mágico a todo aquello que no responde a los parámetros de generalización, calculabilidad, planificación, experimentación, rendimiento, proyección y cuantificación del conocimiento del mundo.

Uno de los logros de la colonialidad de poder es el poner de manifiesto la diferencia epistémica colonial y los límites de la modernidad. La diferencia que plantea Mignolo entre el análisis del sistema-mundo y su crítica a las ciencias sociales, la deconstrucción o formas posmodernas, y el pensamiento crítico fundamentado en la articulación entre colonialidad de poder y diferencia colonial, está en que “mientras la primera se ejerce desde el interior mismo del sistema que critica, la segunda se ubica en las fronteras externas del sistema, en las fronteras trazadas desde la epistemología moderna para clasificar y subalternizar formas de conocimientos no legitimizadas por las instituciones europeas del saber”.⁵⁴

Desde esta perspectiva, un “pensamiento otro” implica no reproducir conocimientos eurocéntricos, y plantear un tipo de epistemología desde la colonialidad de poder y desde la diferencia colonial que conduzca a organizar un pensamiento “posoccidental” de alcances radicales y no repeticiones de un orden racional moderno. En este sentido, colonialidad de poder, para Santiago Castro Gómez, es la categoría “clave” para la organización de este conocimiento otro, porque su centralidad radica en que nos permite arribar a una “analítica del poder” en las sociedades modernas, pero no a la manera de Foucault. La diferencia, respecto de este filósofo, está en tres aspectos:

Primero, porque hace referencia a una estructura de *control de la subjetividad* que se consolida ya desde el siglo XVI y no apenas en el siglo XVIII (la época clásica) como

54. W. Mignolo, “Diferencia colonial y razón posoccidental”, p. 21.

quiere Foucault; segundo, y como consecuencia de lo anterior, porque coloca en el centro del análisis la dimensión *étnica* del conflicto social (el discurso de la pureza de sangre) y no solamente la lucha de clases o el dominio sobre la corporalidad; y tercero, porque proyecta este conflicto a una *dimensión epistémica*, mostrando que el dominio que garantiza la reproducción incesante del capital en las sociedades modernas pasa necesariamente por la *occidentalización del imaginario*.⁵⁵

“Razón”, “verdad” y “ciencia” fue el eje en donde se condensó la articulación de la modernidad europea; y, desde la perspectiva crítica de la colonialidad de poder, se lo hace desde el dominio sobre la subjetividad, la diferenciación étnica de las sociedades y la clasificación epistemológica del conocimiento. Este *locus* de afirmación permite visualizar que la colonialidad de poder –según Quijano– es la colonización del imaginario de los conquistados; esto quiere decir que la conquista española no solo se realizó militarmente, sino estableció una relación de poder fundada en una “superioridad étnica y epistemológica”: “No se trataba tan solo de someter militarmente a los indígenas y destruirlos por la fuerza, sino de *transformar su alma*, de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo y de conocerse a sí mismos, adoptando como propio el universo cognitivo del colonizador”.⁵⁶

La colonización no es solo el dominio por la fuerza física o solo la represión física; ella apuntó a interiorizar o a encarnar el imaginario europeo en la subjetividad de los indígenas y negros, a subjetivar una forma de relación con el mundo y con las personas que no era la suya, lo que implicó un proceso que irrespetó su intimidad. En otros términos, apuntó a la “conversión de las almas” o europeización y construcción de un “nuevo hombre”. Junto a ello se les arrebató las prácticas cognitivas, produciéndose una violencia epistémica (Spivak); sin embargo, ésta no logró la anulación total de ellas, sino la creación de otras formas de conocimiento entrecruzadas en formas de mestizaje colonial (Silvia Rivera Cusicanqui) o formas de modernización barrocas (Bolívar Echeverría).

La consecuencia más grave de la colonización –según Quijano– fue la interiorización del deseo de europeizarse; deseo que estuvo matizado o pintado por el color blanco de la razón occidental, razón por la que el sociólogo peruano anota cómo ya en el siglo XVI se fue construyendo un racismo moderno colonial que se expresó en la clasificación de blancos, indios, negros, mestizos, mulatos... Por su parte, Mignolo complementa esta idea, planteando, primero, que el discurso de la pureza de sangre tiene un carácter étnico-religioso; y, en segundo lugar, que se produce la reconversión o tránsito hacia la pigmentación y color de la piel, ocurrido en el siglo XVIII. El tránsito de un racismo religioso a un racismo secular se da,

55. S. Castro Gómez, *La (pos)colonialidad explicada a los niños. Perspectivas latinoamericanas sobre modernidad, colonialidad y geopolíticas del conocimiento*, p. 24.

56. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, p. 25.

fundamentalmente, luego de la Revolución francesa. Castro Gómez, articulando la tesis de Quijano y Mignolo, sostiene que:

el imaginario de la blancura, producido por el discurso de la pureza de sangre, era una aspiración internalizada por todos los sectores sociales de la sociedad colonial y fungía como el eje alrededor del cual se construía (conflictivamente) la subjetividad de los actores sociales. Ser “blancos” no tenía que ver tanto con el *color de la piel*, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y (esto es muy importante) *formas de producir y transmitir conocimientos*.⁵⁷

A nuestro entender, se fue organizando un *ethos* de la blancura en el cual era importante el color de la piel y todas las prácticas ya señaladas, como la religiosidad, vestido, certificados de nobleza y otras, porque funcionaron como elementos de “distinción” de la blancura y como “capital simbólico”, capaz de acomodarse al conjunto de exigencias de las relaciones sociales, y de “jugar” en el entramado de ascensos sociales. El armazón sobre el que se sostuvo y se reprodujo este *ethos* fue el ideal de razón occidental que funcionó no solo como “modelo” y “capital simbólico”, sino como una entidad seductora que fue configurando el ideal del “color de la razón”.

DIFERENCIA COLONIAL, SUS ALCANCES Y PROYECCIONES

Los intentos de crítica a la modernidad europea vienen desde muchos puntos de vista; el que nos interesa resaltar es el proveniente de la posmodernidad, porque si bien ataca a ese “centro de verdad incuestionable”, lo hace para acceder a otro, dinámico, pero que no necesariamente implica deconstruir ese centro, en tanto no está dispuesta a deconstruir su carácter de universalidad.

Ciertamente, la posmodernidad visualiza el inmovilismo del logocentrismo y plantea lo circunstancial de todo discurso valorativo; diríamos, entonces, que “aun 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”.⁵⁸

57. S. Castro Gómez, *La (pos)colonialidad explicada a los niños. Perspectivas latinoamericanas sobre modernidad, colonialidad y geopolíticas del conocimiento*, p. 26.

58. J. L. Gómez Martínez, *Más allá de la posmodernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*, p. 29.

En este mismo contexto, podríamos decir que las ciencias sociales articularon su discurso en torno a la relación entre “verdad”, “razón” y “conocimiento”, trilogía aplicable en cualquier circunstancia con el objetivo de trascender su “localismo” y justificar el universalismo. Es decir, “la ciencia social europea fue resueltamente universalista al afirmar que sea lo que fuere lo ocurrido en Europa entre los siglos dieciséis y diecinueve, representó un patrón aplicable en cualquier parte”;⁵⁹ de aquí surgen sus “atributos” como la verdad, objetividad y racionalidad.

La posmodernidad apunta a desestructurar este centro de poder de la razón, y muestra el fracaso del sujeto céntrico de la modernidad y de todas sus veleidades alrededor del progreso y de la “madurez” de la razón. Entre otros, por ejemplo, Vattimo critica la noción de Historia Universal por su carácter totalizador y unilineal. Lyotard, en oposición a los macrorrelatos, pone énfasis en el pequeño relato y en la paralogía. Baudrillard clausura el principio de referencialidad entre historia y acontecimiento, y proclama el principio de incertidumbre radical.

Por su parte, Derrida muestra ese resguardo del ser en su sistematicidad, en su propia delimitación de fronteras, en esa captura del ser en su mismidad, y en esa relación de correspondencia entre las partes y el todo: “Homogéneo, concéntrico, circulando indefinidamente, el movimiento del todo en las determinaciones parciales del sistema o de la enciclopedia, sin que el *status* de esta observación y la partición de la parte den lugar a una deformación general del espacio”.⁶⁰ La crítica derrideana, si bien apunta a aclarar que la filosofía se ha detenido a pensar en lo otro, tiene el límite de que ese otro es su otro. Pese a la crítica deconstructivista que realiza, a criterio de Mignolo, esta tiene sus restricciones, de las que nos ocuparemos más adelante.

Para muchos pensadores, como Edgardo Lander, la crítica posmoderna es una crítica eurocéntrica de la modernidad, por ello sus limitaciones y, hasta cierto punto, su ineficacia: “Tomadas en su conjunto, las posturas y proposiciones teórico-metodológicas y las sensibilidades posmodernas, no nos brindan sino perspectivas parciales, y, por lo tanto, insuficientes para abordar los retos que se le plantean hoy al pensamiento social latinoamericano que busca salir de la modernidad colonial”,⁶¹ y por ello la necesidad de estructurar otra episteme que aclare los puntos que a la modernidad europea le parecieron vergonzantes.

A la luz del diálogo crítico que establece Walter Mignolo fundamentalmente con Wallerstein y Derrida, se puede dimensionar la importancia de la colonialidad

59. Immanuel Wallerstein, “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social”, Walter Mignolo, comp., en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 100.

60. Jacques Derrida, *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989b, p. 17.

61. Edgardo Lander, “Modernidad, colonialidad y posmodernidad”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, No. 4, Caracas, 1997, p. 31.

de poder propuesta por Aníbal Quijano, el mito de la modernidad expuesto por Enrique Dussel y la diferencia colonial conceptualizada por Walter Dignolo.

Si bien es cierto que Wallerstein ataca el universalismo de las ciencias sociales europeas y cambia la mirada tradicional del capitalismo al ubicarlo como un sistema-mundo, enredado en circuitos comerciales que surgen a partir de los siglos XV y XVI; consecuentemente, el análisis contribuye a mirar la economía no desde un “provincianismo” sino como relaciones mundiales de capital. Sin embargo, para Dignolo, su mirada no logra percibir la diferencia colonial, concepto irreductible y coetáneo a la colonialidad de poder. El semiólogo argentino, estando de acuerdo con el sociólogo norteamericano, apela al hecho de que no ve la diferencia colonial, o no la dimensiona como el horizonte desde el cual se articula el conocimiento de la historia:

No se trata [...] de una enemistad o conflicto entre estas posiciones sino, por el contrario, del reclamo de la diferencia colonial epistémica y la necesidad de no ser absorbida en el discurso crítico posmoderno o en el discurso crítico del análisis del sistema-mundo. Se trata, simplemente, de afirmar la necesidad de la razón posoccidental al lado de la crítica interna (eurocéntrica) del eurocentrismo (occidentalismo) [...]. O, si se quiere, se trata de la descolonización intelectual entendida como la performatividad crítica de la diferencia colonial, desde la diferencia colonial misma.⁶²

A nuestro entender, la aclaración de Dignolo es importante porque evita que la diferencia colonial se convierta en objeto de estudio de la crítica del sistema-mundo y de la crítica posmoderna, y plantea abiertamente que la diferencia colonial se relaciona con la descolonización epistémica, que implica la capacidad de deconstruir y vislumbrar los límites de la crítica eurocéntrica al eurocentrismo; en este sentido, es un dispositivo conceptual crítico que no se detiene ante los límites expuestos en la deconstrucción, aunque reconozca sus aciertos:

El logocentrismo occidental no es, después de todo, más que el imaginario más o menos reciente (desde 1500 para Wallerstein, desde el siglo XVIII para Derrida, en su salto de Platón a Rousseau) de la emergencia del circuito comercial y financiero del Atlántico en la vastedad planetaria de la historia humana. A veces, la crítica deconstructiva del logocentrismo arrastra el peso de la universalidad del logocentrismo que critica. Estas observaciones son posibles, como ya dije, desde la perspectiva del análisis del sistema-mundo que, en su base misma, es logocéntrico. Fuera de la crítica deconstructiva a las ciencias sociales y a la crítica histórica a la deconstrucción desde la perspectiva del análisis del sistema-mundo, queda la vastedad de la experiencia humana reprimida y subalternizada por la diferencia colonial, que tanto la deconstrucción como el análisis del sistema-mundo contribuyen a mantener.⁶³

62. W. Dignolo, “Diferencia colonial y razón posoccidental”, p. 9.

63. *Ibid.*, p. 11.

La colonialidad de poder, el mito de la modernidad y la diferencia colonial, según nuestro criterio, son los conceptos fundamentales que arman el horizonte epistemológico que posibilita la deconstrucción del logocentrismo, en el sentido de: explicar las operaciones lógicas y los límites del universalismo abstracto de las ciencias y de la filosofía; desarticular la relación supuestamente intrínseca entre modernidad, racionalidad y verdad, al considerarla como un proceso no inmanente a ella misma, sino implicado con una “exterioridad” periférica; y, sobre todo, al saldarse con la posmodernidad, cuyo estado de permanente “seducción” ante la diferencia puede llevar a confusiones. Pero, desde la perspectiva de la colonialidad de poder, no se trata de cualquier diferencia, sino de la diferencia epistémica colonial.

Siendo así, su interés se centra en la búsqueda de otros saberes, de aquellos que fueron subalternizados; es decir, la diferencia epistémica colonial “apunta hacia otra dirección: 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”.⁶⁴

Se puede pensar que la epistemología fronteriza es una forma de des-colonización o de de-construcción, diferente –según Mignolo– a la de Derrida, y más cercana a la de Khatibi, porque un “pensamiento otro” como forma de descolonización “es siempre un complot, una conjetura, una revuelta sostenida con un riesgo implacable. Y nosotros somos tan indefensos ante la potencia del mundo. Tal es nuestra ‘historia’, que habrá sido golpeada en los cuerpos [...]. Desmoronar, por una crítica vigilante, el orden del saber dominante (de donde venga), es introducir el pensamiento de la lucha social política actual”.⁶⁵

Según Mignolo, el problema de Derrida, a la hora de hablar de colonialismo, está en el hecho de no ver la diferencia colonial:

Supongo que las dificultades de Derrida con el colonialismo están relacionadas con su resistencia, y quizá su ceguera, con respecto a la diferencia colonial. La cuestión no es, por lo tanto, la colonialidad de la cultura universal (“Toute culture est originairement coloniale”), sino la colonialidad del sistema-mundo moderno/colonial y, en este caso, la diferencia colonial y el papel de Francia en el norte de África después del siglo XIX. Mientras Khatibi está claramente pensando y escribiendo desde la diferencia colonial en el sistema colonial/moderno, Derrida insiste en una perspectiva universal asentada en su crítica radical monotópica del logocentrismo occidental, entendido como una categoría universal entrelazada con el mundo colonial/moderno. Su análisis del “monolinguisme de l’autre” no capta la idea del mundo colonial ni la idea de la diferencia

64. *Ibíd.*, p. 8.

65. A. Khatibi, “Maghreb plural”, p. 88.

colonial que toda la obra de Khatibi reivindica. Se podría decir que Khatibi y Derrida no se sitúan en el mismo lado de la diferencia colonial.⁶⁶

Efectivamente, el mismo Derrida señala que no quiere analizar frontalmente “esta” política francesa en Argelia, es decir, el problema del colonialismo:

Tampoco quiero, nuevamente, analizar frontalmente esta política, y no querría valerme con demasiada facilidad de la palabra “colonialismo”. Toda cultura es originariamente colonial. No consideremos únicamente la etimología para recordarlo. Toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna “política” de la lengua. La dominación, es sabido, comienza por el poder de nombrar, de imponer y de legitimar los apelativos. Se sabe qué ocurrió con el francés en la misma Francia, en la Francia revolucionaria tanto más que en la Francia monárquica. Esta intimación soberana puede ser abierta, legal, armada o bien solapada, disimulada tras las coartadas del humanismo “universal”, y a veces de la hospitalidad más generosa. Siempre sigue o precede a la cultura, como su sombra.⁶⁷

En la mirada de Derrida hay un sesgo hacia un universalismo, en el sentido de que sostiene que toda cultura es colonial, o que en toda cultura hay una imposición unilateral; así como, también, que el “humanismo universal” es productor de límites abiertos y encubiertos. Pero, al mismo tiempo, dice este filósofo que no se trata de olvidar las especificidades de los procesos, en el sentido de que:

No se trata de borrar así la especificidad arrogante o la brutalidad traumatizante de lo que se denomina la guerra colonial moderna y “propriadamente dicha”, en el momento mismo de la conquista militar o cuando la conquista simbólica prolonga la guerra por otros medios. Al contrario, algunos, entre los que me cuento, hicieron la experiencia de la crueldad colonial desde los dos lados, por decirlo así. Pero también allí revela ejemplarmente la estructura colonial de toda cultura. Da testimonio de ello como mártir, y “en carne viva”.⁶⁸

Al parecer, Derrida se mueve en este horizonte pendular: no se desprende totalmente de lo que llamaríamos “universales históricos”; por ello, no desconoce la historicidad de los procesos reales, y también se encuentra atrapado en un quiasma desde el cual mira, analiza y propone la diferencia colonial. Se trata de un cruce que atrapa y no anula la historia de la diferencia, pero está entrecruzada en la universalidad de los “universales históricos”; Mignolo radicaliza su interpretación y ve que

66. Walter Mignolo, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003a, p. 148.

67. Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 57.

68. *Ibid.*, p. 58.

hay dos propuestas: la de la deconstrucción de Derrida y la descolonización política del Magreb;⁶⁹ con lo que concluye que el potencial epistemológico está en la posibilidad de un “pensamiento otro”.

“PARADIGMA OTRO” Y PERSPECTIVAS EMERGENTES

La propuesta de Walter Mignolo de construir un “paradigma otro”, como él mismo señala, se sustenta en un tipo de pensamiento crítico, analítico y utopístico que contribuirá a elaborar esperanzas para un mundo mejor. Como ya se ha dicho anteriormente, se trata de la generación de una episteme que no significa elaborar un “paradigma maestro” o un “nuevo paradigma” para ubicarlo en la sucesión cronológica de los paradigmas críticos a la modernidad; se trata de un “paradigma otro” porque se posiciona en la colonialidad de poder y en la diferencia colonial, cuyo propósito difiere de los otros (búsqueda de la verdad y del mayor grado de objetividad por ser el reflejo de la realidad, entre otros objetivos).

No puede decirse que su origen obedece a un conjunto de regularidades sociales homogéneas, sino a una diversidad de condicionamientos, pero conectadas por el hecho de compartir el trauma de la colonización en el cuerpo; es decir, está asentado en la experiencia corporal de la colonización más que en la experiencia de las modernidades. En términos de Mignolo, el “paradigma otro”:

es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. Lo que el paradigma otro tiene en común es “el conector”, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia –por quien puede hablar de derechos humanos y de convivialidad– de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que “reaprender a ser”. “Un paradigma otro” es en última instancia el nombre que conecta formas críticas de pensamiento “emergente” (como en la economía) en las Américas (latino/as, afroamericanos; americanos nativos; pensamiento crítico en América Latina y el Caribe), en el norte de África, en el África subsahariana, en el sur de India y en el sur de Europa, y cuya emergencia fue generada por el elemento común en toda esta diversidad: la expansión imperial/colonial desde el siglo XVI hasta hoy.⁷⁰

69. Walter Mignolo, en la introducción a *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, sostiene que: “el diálogo de Derrida con Khatibi (Derrida, 1996) es revelador. Derrida, atrapado entre Heidegger y Lévinas, quizá más cerca de Lévinas por la historia judía, y más distante de Khatibi tanto por la colonización francesa como por la historia árabe-islámica, no logra atravesar la diferencia colonial que lo separa de este último. Así, el argumento de Derrida queda atrapado en la metafísica occidental que intenta deconstruir”. Argentina, Ediciones del Signo, 2001, p. 37.

70. W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, p. 20.

Su pretensión no es conquistar la hegemonía en términos de representar “la verdad”, sino, “utopísticamente” expresar la diversidad o pensar la diversidad como proyecto universal; razón por la que se distancia de los paradigmas cuyo núcleo es la elaboración de un “nuevo” universal abstracto; y se acerca a la “otredad”, cuyo carácter está, precisamente, en la negación de la “novedad” (signo de la modernidad) y de la universalidad abstracta, y en la afirmación de lo otro como colonialidad negada o sublación de un tiempo, aparentemente, no coetáneo a la coetaneidad de la globalización.

Cabe mencionar la relación entre el “paradigma otro” y la propuesta de Boaventura de Sousa Santos de la “transición paradigmática”, en el sentido de que tienen un mismo origen: el límite de los macrorrelatos de la modernidad. La posmodernidad también ha realizado sus críticas y, como ya hemos mencionado, Mignolo se opone a esta crítica porque ignora la diferencia colonial, y se conecta con Sousa Santos cuando sostiene que: “hoy todos los principios de la emancipación parecen agotados o, lo que es lo mismo, domesticados en función de las exigencias cada vez más profundas y volátiles de regulación y desregulación socioeconómica; por otro lado, se van acumulando las señales de que si no hay salida para esta situación, por lo menos existe la posibilidad realista de imaginar una situación radicalmente nueva”.⁷¹ El sociólogo portugués nos está sugiriendo la posibilidad de construir un paradigma, no en los mismos términos de la modernidad, sino en oposición a ella, es decir, un “paradigma oposicional”.

Si bien es cierto que Habermas fue el filósofo que mejor explicó las contradicciones de la modernidad, Boaventura de Sousa Santos dice:

mientras Habermas cree que el proyecto de la modernidad es apenas un proyecto incompleto, pudiendo ser completado recurriendo a los instrumentos analíticos, políticos y culturales desarrollados por la modernidad (1985a), yo pienso que sea lo que sea que falte concluir de la modernidad, el proyecto no puede acabarse en términos modernos bajo pena de mantenernos prisioneros en la trampa gigantesca que nos preparó la modernidad: la transformación incesante de energías emancipatorias en energías reguladoras. De ahí la necesidad de pensar en discontinuidades, en cambios paradigmáticos y no meramente subparadigmáticos.⁷²

Sousa Santos, al plantear la necesidad de pensar en las discontinuidades y en cambios paradigmáticos, está evidenciando o sugiriendo una apertura hacia la aceptación de una epistemología que considere los intersticios, las historias locales, las zonas fronterizas como lugares de procesamiento del conocimiento; es decir, hay una revalorización de lo local y, por lo tanto, de lo diverso; aspecto que coincide

71. Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Bogotá, Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes / Siglo del Hombre, 1998, p. 104.

72. *Ibid.*, p. 107.

con Mignolo, puesto que el “paradigma otro” recupera la “diversalidad” como su prioridad.

Retomando el carácter del paradigma otro, cabe destacar que el lugar de origen no es otro que las historias coloniales; las mismas que fueron relegadas y subsumidas a lugares ocultos. Estas “no historias” son convertidas en objetos de estudio de la epistemología moderna; en cambio, desde esta “visión otra”, son lugares generadores de conocimiento, lugares emergentes en los que se procesa un pensamiento fronterizo y diverso, que no necesariamente se corresponde con el lenguaje unilateral y parcial de las historias del poder; de ahí que “un ‘paradigma otro’ no es un ‘paradigma de transición’ sino un ‘paradigma de disrupción’”.⁷³

En su alcance planetario, al decir de Mignolo, este paradigma está conectado, históricamente, por la experiencia del colonialismo y, desde el punto de vista epistémico, por la negación de la lógica histórica de la modernidad; en otros términos, su alcance está en visualizar el horizonte colonial de la modernidad, razón por la que marca una discontinuidad con la historia del logocentrismo. Esta epistemología otra centra su mirada en la cara oculta de la modernidad que es la colonialidad; esta posición invierte la mirada de la modernidad, en el sentido de que la modernidad, por ejemplo, no crea diferencias culturales, sino diferencias coloniales. “La diferencia colonial o las diferencias coloniales fueron enmascaradas y vendidas como ‘diferencias culturales’ para ocultar el diferencial de poder”.⁷⁴

Al situarse como una discontinuidad frente al tipo de conocimiento generado en la modernidad, la diferencia colonial está muy lejos de exigir unas condiciones *a priori* o “trascendentales” del conocimiento a la manera kantiana, y de desear situarse en el “uno” o mismidad absoluta. Al contrario, se sitúa en la subalternidad, entendida como condición de dominación racial, laboral y epistémica. Desde esta otra perspectiva, la colonialidad de poder y la diferencia colonial “desestabilizan” y generan dudas gnoseológicas frente al sujeto céntrico europeo y, lo que es más importante, ha logrado un estatus epistémico del subalterno, al concebirlo como una fuerza epistémica deconstructiva y, por lo tanto, portadora de conocimientos.

En este contexto, es necesario reconocer la “teoría de los dos ojos” propuesta por el katarismo, como otra imagen que explicita el límite de la gnoseología proveniente del sujeto cartesiano. Sostiene que es imposible ver Bolivia solo con el “ojo mental”, sistémico, racional, y que es necesario que el análisis de la sociedad se dé a partir de dos ejes visuales: “Un ojo ve Bolivia como el problema irresuelto de las clases explotadas; el otro ojo ve el país como el problema de las naciones oprimidas (pueblos y grupos étnicos) y no representadas por el Estado”.⁷⁵ El “ojo mental” es la

73. W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, p. 22.

74. *Ibíd.*, p. 27.

75. Javier Sanjinés, “Mestizaje cabeza abajo”: la pedagogía al revés de Felipe Quispe, “el Mallku”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro Gómez, eds., *Indisciplinar las ciencias socia-*

mirada de Occidente que ve solo lo que le interesa ver; inclusive el mismo marxismo cae en la mirada unilateral, cuando limita el análisis solo al problema de clase; el katarismo propone la mirada de las etnicidades.

La “teoría de los dos ojos” asume el hecho de que la mirada es doble: desde la explotación y desde las etnicidades como una respuesta al conocimiento desde los modelos. “El katarismo propone, en cambio, un movimiento que va en la dirección opuesta: proveer un conocimiento social del colonialismo interno desde la experiencia vivida, sin marcos teóricos prestados que debamos previamente satisfacer”.⁷⁶ Nos interesa destacar el punto de partida explícitamente “corporal” de esta propuesta gnoseológica, opuesta al del racionalismo cartesiano del ojo mental. Esta perspectiva se relaciona o coincide con la perspectiva del “paradigma otro”.

El planteamiento de Mignolo supone, y se fundamenta, en la idea de que no hay lugares abstractos o neutros de procesamiento de conocimientos, sino una “geopolítica” del conocimiento, o conocimiento “epistemológicamente diagramado”. En este sentido dice:

La geopolítica presupone que no hay lugar abstracto (ni para la izquierda ni para la derecha, ni en la geopolítica del “primer mundo” ni en la del “tercer mundo”) ni desincorporado desde donde argumentar en pro o en contra del eurocentrismo. 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.⁷⁷

El lugar de enunciación del paradigma otro está en un posicionamiento geopolítico “externo” a las estructuras cognitivas que deconstruye, razón por la que se inscribe en un lugar diferencial, o lo que el filósofo argentino denomina pensamiento fronterizo o desde la frontera (*border thinking*):

El pensamiento fronterizo solo puede considerarse tal si parte de una perspectiva subalterna, nunca de una territorial (es decir, desde dentro de la modernidad). El pensamiento fronterizo desde una perspectiva territorial se convierte en una máquina de apropiación de las *differe/ances* coloniales, y la diferencia colonial se convierte en un mero objeto de estudio en lugar de una potencia epistémica. El pensamiento fronterizo desde la perspectiva de la subalternidad es una máquina de descolonización intelectual y, por lo tanto, de descolonización política y económica.⁷⁸

les. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad de poder. Perspectivas desde lo andino, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2002, p. 141.

76. *Ibid.*, p. 142.

77. W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, p. 42

78. W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, p. 107.

Para el pensamiento de frontera es fundamental el lugar de enunciación del discurso, porque allí está presente una geopolítica del conocimiento, y porque allí discurren las temporalidades locales; de tal manera que la ruptura no es solo temporal, como en el caso de Foucault; ruptura que a este filósofo le permitió deconstruir el concepto de *la historia* para revalorizar las “historias pequeñas”.

En el caso del paradigma otro, la escisión es espacio-temporal: “la geopolítica del conocimiento, como la palabra lo indica, apunta hacia una ordenación espacial más que temporal (o, si se quiere, *espacio-temporal*) del conocimiento. Mientras que, por ejemplo, para el filósofo francés Michael Foucault, la “ruptura epistemológica estaba localizada cronológicamente, se presuponía una geografía *en* la que aparentemente el tiempo epistémico transcurría”.⁷⁹ Para Mignolo y Dussel no se presupone una geografía o no hay una meta-geografía, sino una geografía políticamente concebida, y es aquí donde se da la ruptura como una geopolítica del poder.

Lo importante de la propuesta del pensamiento de frontera está en su potencial deconstructivo para descolonizar, planteamiento que nos sugiere la idea de que la relación sujeto-objeto de conocimiento cambia, en el sentido de que no hay un único sujeto portador de la “racionalidad” del objeto, ni un universal *a priori* al cual la realidad tiene que adecuarse, ni un sujeto portador de la verdad histórica. Al contrario, para el “paradigma otro” se multiplican los sujetos y la diversidad de lógicas históricas, las mismas que responden a sus propias circunstancias de vida.

Respecto al objeto de conocimiento, este no es el producto de la actividad cognoscitiva de la conciencia ni se lo concibe fuera de la práctica de los sujetos, sino, como dice Raúl Fonet Betancourt, es como si hubiera un “universal concreto”⁸⁰ histórica y geográficamente expuesto a múltiples re-presentaciones; en este contexto, el objeto no se elimina, pero cambia el lugar de su enunciación. Sujeto y objeto se insertan en una geopolítica del conocimiento que impide ubicarlos en una simetría espacio-temporal; hay asimetrías entre conocimientos eucéntricos y no eurocéntricos, y cada uno tiene “su” tiempo del conocer, y no el tiempo ascendente de la “superación” hegeliana, que cualificó como tradición a todo aquello que no seguía la linealidad del progreso de la razón. La práctica de la epistemología fronteriza explicita otras formas de saber. En términos de Mignolo, diríamos que:

Las epistemologías fronterizas consisten en reconocer, por un lado, que la situación es como es y que la filosofía (o cualquier otra forma de pensamiento) occidental es hegemónica y como tal el punto de referencia y, por otro, involucrar sus principios y conceptualización desde la perspectiva crítica de la colonialidad. La perspectiva de la

79. W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Argentina, Ediciones del Signo, p. 26.

80. Raúl Fonet Betancourt, *Transformación Intercultural de la Filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 65.

colonialidad es, por definición, una perspectiva subalterna que ya no se trata de imitar y propagar la filosofía occidental en África, sino que partiendo de la experiencia histórica africana se pregunta cómo las circunstancias pudieron llegar a ser lo que son y cómo podrían llegar a ser de otra manera.⁸¹

La frontera es, simultáneamente, un potencial epistemológico y de toma de conciencia de la diferencia colonial; estar en el quiasma de lo “uno” y lo “otro” hace del clasificado un ser que está dentro y, a la vez, fuera, para mantener una distancia crítica; por ello tiene una conciencia pluritópica, diferente a la conciencia monotópica del “señor”. La fuerza de la frontera genera y expresa otras racionalidades y cosmovisiones del mundo como prácticas sociales de sujetos que responden a condiciones determinadas de vida y no a absolutos de carácter apriorístico.

El zapatismo, por ejemplo, podría ser una señal de una práctica poco ortodoxa, en la medida en que allí convergen y se unen varias matrices culturales y políticas: “Sufrimos un proceso de reeducación, de remodelación. Como si nos hubiesen desmontado todos los elementos que teníamos –marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana, poesía, literatura–, todo lo que formaba parte de nosotros, y también cosas que no sabíamos que teníamos. Nos desarmaron y nos volvieron a armar, pero de otra manera. Y esa era la única manera de sobrevivir”.⁸² Esto sugiere la idea de que el conocimiento es un hecho que responde a un “estar” en el mundo, y es una práctica que incorpora y recoge de formas muy diversas la “materialidad” vivida para nuevamente revertirlas en acciones concretas.

Reiteramos que el conocimiento es una experiencia que responde a una geopolítica del conocimiento porque esta situación implica que “las condiciones materiales de la subjetivación siempre se entretujan con el espacio y el lugar. Es decir, sí tienen importancia el sitio particular y la coyuntura temporal dentro de los cuales los sujetos están marcados y construidos, desde donde la cultura –como lucha– política está realizada y desde donde los autores escriben”.⁸³

Desde la perspectiva de la colonialidad de poder, la producción de conocimientos, significados y símbolos no responde a una historia interna del conocimiento, sino es el producto de la relación con la política, la economía, la cultura y la “identidad”, y, lo más importante, es que “la producción de conocimientos y la transformación descolonizadora del mundo en que vivimos no son necesariamente

81. W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, p. 41.

82. Yvon Le Bot, entrevista con el subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho, en *El sueño zapatista*, México D. F., Plaza y Janés, 1997, p. 151.

83. Catherine Walsh, “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador. Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”, en Catherine Walsh, Freya Schiwiy y Santiago Castro Gómez, eds., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2002, p. 176.

tareas distintas ni tienen que ser realizadas por actores individuales separados; tampoco los académicos poseen el alcance o la propiedad del uno, y los movimientos sociales del otro”.⁸⁴ La descolonización apela a una práctica cognoscitiva colectiva y a una búsqueda de categorías geopolíticas que desmonten el aparato conceptual de los poderes hegemónicos.

Por su parte, Santiago Castro Gómez, siguiendo el entramado de la crítica al “eurocentrismo epistemológico”, sostiene que el proyecto ilustrado de constitución de las ciencias humanas hace suyo el ideal de asepsia, imparcialidad y objetividad de la física, para crear un objeto desde un punto neutro y distante del mundo de la vida cotidiana, que le denomina “*hybris* del punto cero”. Se trata de un punto de partida de carácter absoluto, porque el observador se reviste de una “limpieza” total haciendo *tabula rasa* de lo aprehendido. En otros términos, es una puesta en *epojé* de las circunstancias espacio-temporales que rodean al sujeto y al objeto de conocimiento, para desde aquí construir el objeto. Es “una mirada soberana que se encuentra fuera de la representación”.⁸⁵

Lo interesante de la tesis del filósofo colombiano es el “traslado” del punto cero a las colonias españolas. En la primera modernidad (Dussel), se va articulando una subjetividad, que tiene que ver más con el imaginario aristocrático de la blancaura, que con la gestación de una burguesía (Mignolo). Se trata de una subjetividad basada en la superioridad étnico-racial de la blancaura y de unos conocimientos sobre otros. Castro Gómez refuerza el argumento de los dos críticos y enlaza a la situación de las colonias, en dos sentidos:

Primero, al plantear que el discurso ilustrado de las élites criollas no es contradictorio al *ethos* de la blancaura; en los términos del pensador colombiano, diríamos que:

El discurso ilustrado de la élite criolla, con su énfasis en la objetividad del conocimiento, no entra en contradicción sino refuerza el imaginario étnico de la blancaura [...]. Imaginando estar ubicados en una plataforma neutral de observación, los criollos “borran” el hecho de que es precisamente su preeminencia étnica en el espacio social (la limpieza de sangre) lo que les permite pensarse a sí mismos como *habitantes atemporales del punto cero*, y a los demás actores sociales (indios, negros y mestizos) como *habitantes del pasado*.⁸⁶

Segundo, al concebir que la *Hybris del punto cero* no es el producto de la segunda modernidad, y por lo tanto del ideal de científicidad y objetividad del paradigma de las ciencias naturales ni del individualismo burgués, sino que tiene sus

84. *Ibíd.*, p. 210.

85. S. Castro Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, p. 59.

86. *Ibíd.*

raíces en la geocultura de la primera modernidad. Es decir, se relaciona con la necesidad que tenía el Estado español de “ejercer control sobre el circuito del Atlántico –frente a las pretensiones de sus competidores europeos– y de erradicar en la periferia los antiguos sistemas de creencias, a los que consideraba ‘idolatrías’”.⁸⁷ Con estos refuerzos, el planteamiento de Castro Gómez complementa el desarrollo del proyecto de la Modernidad/colonialidad.

Indudablemente que la colonialidad de poder y la diferencia colonial reivindican la fuerza epistémica de la frontera y de los intersticios desde los cuales los subalternos pueden generar conocimientos críticos y escribir una historia en la que puedan reconocerse como actores y, de esta manera, superar la idea moderna de que “somos” y nos “constituimos” como “historización del *logos* occidental”. Desde la perspectiva de la diferencia colonial, ya no seríamos particulares sujetos a una búsqueda de reconocimiento de un universal, sino, como dice Raúl Fornet Betancourt, universales concretos en diálogo con otras culturas.

Esto implica realizar una tarea de re-construcción de las diversas formas de racionalidades, presentes en la variedad cultural de las Américas, para salirnos del determinismo de la razón monocultural, todavía vigente en la formación académica de las Humanidades, y mostrar que la historia de la cultura de “Nuestra América” es la historia de las concreciones de racionalidades flexibles, en búsqueda de un horizonte que salde cuentas con su pasado, reivindique las esperanzas del presente y construya expectativas “más allá” de las “re-presentaciones” de Occidente.

87. *Ibid.*, p. 60.

7. El color de la razón y las ontologías del “no ser”

Iniciamos esta investigación preguntándonos ¿cuáles son las bases sobre las que se construye o se posibilita un diálogo filosófico intercultural? En primer lugar, esto nos ha exigido no reducir la filosofía a su helenidad o “esencialidad” griega, sino, al contrario, ampliar su horizonte a otras formas de racionalidades insertas en espacios históricos no necesariamente occidentales. Por esta razón, hemos seleccionado ciertas matrices críticas que evidencian la formulación conflictiva de razones atravesadas, no por el trascendentalismo apriorístico de la conciencia, sino por situaciones sociales e ideológicas que configuran problemas de clase, raza, identidad, sexualidad, religión, entre otras.

En este sentido, advertimos que la articulación o articulaciones manifiestas en las propuestas de los pensadores analizados, en su conjunto, constituyen un momento preliminar para un diálogo intercultural, porque consideramos que este pasa por la crítica al eurocentrismo y a la base filosófica que lo sustenta, y por considerar la situación de los sujetos dominados por la explotación colonial; de tal manera que el diálogo no es sobre un sujeto en general, abstraído de sus circunstancias, o sobre las circunstancias diluidas en la genericidad de lo humano. También consideramos que el diálogo filosófico intercultural no resuelve el problema de la relación entre humanismo y razón, pero es un medio, entre otros, que permite visualizar el color de la razón.

En este contexto, cabe señalar los presupuestos filosóficos para un diálogo intercultural, propuesto por Raúl Fonet Betancourt, quien los asume de la tradición filosófica proveniente de Jean-Paul Sartre, en tanto este filósofo desarrolla algunos planteamientos de la “tradición universalizadora de un humanismo ético-racional”.¹ En el ámbito de la filosofía de la modernidad europea, inevitablemente, nos hallamos ante la situación de enfrentar el problema del humanismo, en cuyo centro está

1. Raúl Fonet Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 212.

lo que este filósofo llama los “invariantes antropológicos”, o aquellos “universales históricos” que cualifican a los hombres como humanos en cualquier cultura.

Según esta tradición, un primer supuesto filosófico del diálogo intercultural está en concebir al ser humano como un “universal singular”, que garantiza la supervivencia histórica de la subjetividad en las culturas, “en tanto que momento insuperable de constitución y de totalización de sentido”.² El “universal singular” imprime a una cultura su especificidad y concreción argumentativa.

El segundo, derivado del anterior, es la “reflexión subjetiva”; si bien es cierto que toda reflexión se da en un contexto cultural, sin embargo, la reflexión no es un simple reflejo de la cultura, sino “más bien la condición que *vive* la cultura y que, desde esa *vivencia*, la proyecta continuamente más allá de lo constituido en ella”.³ La reflexión es el instrumento a partir del cual se ve la cultura que se hace; indudablemente que ella tiene límites, por eso en el ser humano queda siempre algo “no culturizado” o queda un “déficit”, que puede ser el punto de partida para el contacto con los demás. El ejercicio de la “reflexión subjetiva” convierte a cada ser humano en un ente capaz de producir totalizaciones y apropiarse de universos que están fuera de él; a la vez, es un instrumento que posibilita la comunicación con los otros.

El tercer supuesto es la libertad, entendida como “verdadero núcleo duro de la reflexión subjetiva”,⁴ en el sentido de que este principio subyace a los anteriores; si la reflexión filosófica impide que un universo cultural se mantenga cerrado y aprisionando a los individuos es porque la libertad cuestiona esta conducta, promocionando la realización de nuevos ordenamientos y organizaciones. La libertad no “estabiliza” lo existente, sino que “imagina y diseña planes de organización de lo real que no reduzcan al ser humano, por ejemplo, a simple ‘ciudadano’ [...] impide la colonización civilizadora de la reflexión subjetiva”;⁵ la libertad es el derecho a rebelarse.

El cuarto es la racionalidad, concebida como una instancia constitutiva de la libertad, en el sentido de que la razón supone el ejercicio de la libertad; a su vez, la razón es una necesidad de la libertad. La razón es el límite frente a la contingencia de la libertad. En términos de este filósofo, “si el ser humano es libre, está obligado a ser racional, es decir, a *dar razón*, ante sí mismo y el otro”.⁶ Libertad y racionalidad en toda situación cultural sirven de garantía para el diálogo entre culturas.

Pensamos que libertad, racionalidad, reflexión subjetiva y el ser humano como “universal singular” son invariantes antropológicos, surgidos de determinadas situaciones existenciales que no llegan a expresar con claridad la “radicalidad” de las circunstancias, porque no hay ni referentes históricos ni espaciales explícitos;

2. *Ibíd.*, p. 212.

3. *Ibíd.*, p. 213.

4. *Ibíd.*, p. 214.

5. *Ibíd.*

6. *Ibíd.*, p. 216.

el humanismo ético del reconocimiento de las circunstancias, propuesto por Raúl Fornet Betancourt, apela a reconocerlas, pero no va más allá, por eso su límite está en la adscripción a una filosofía “consciente” de las circunstancias.

En este punto coincidimos con Juan Carlos Scannone, porque la propuesta de Raúl Fornet Betancourt se ubica en la tradición filosófica proveniente de Grecia: “Para mí la propuesta de Fornet acerca de una *filosofía intercultural* como él la comprende puede llamarse cabalmente ‘filosofía’ *si y porque* se ubica en dicha tradición histórica –iniciada en Grecia– y en el mencionado eje de relecturas”.⁷

Scannone apela, o quizá exige de esta filosofía, un pensar radical y crítico de las circunstancias humanas, del mundo y del sentido último. Fuera del helenismo, hay la posibilidad de plantear otro tipo de pensamiento, que él llama “pensamiento radical simbólico reflexivo”, como un posible incentivo para el diálogo filosófico entre culturas. Propuesta que –como ya hemos señalado en la introducción– no está exenta de problemas, porque su centro no está en la posibilidad de ejercer un diálogo filosófico intercultural, sino en la inculcación de los valores religiosos.

A nuestro criterio, la posibilidad de diálogo intercultural está atravesada por la consideración de un “humanismo radical”, que debe tomar como punto de partida no al Hombre en general, sino a las condiciones moderno-capitalistas de la deshumanización; y, por lo tanto, asumir una reflexión filosófica sobre estas circunstancias, en la perspectiva de una “humanización” de lo humano. Esto ha implicado, fundamentalmente, una reflexión sobre las relaciones de poder en términos de la explotación, colonización, racialización, y otras formas de violencia; es decir, que tome en cuenta, no a sujetos legitimados, sino a aquellos en situación de tensión por estar expulsados de los espacios “constituidos” o estar en el límite de las fronteras.

Plantear la ecuación libertad y razón en términos de que si se es libre se es racional, y reconociéndose a sí mismo, se reconoce al otro como garantía para el diálogo intercultural es, indudablemente, plantear el reconocimiento, validez e inclusión de todas las culturas, y, también, hacer una relectura de la filosofía latinoamericana para salir del camino monotópico de la razón occidental y, consecuentemente, plantear una forma de filosofía de la liberación.

Sin embargo, el problema no está solo en la inclusión de culturas diferentes al *logos* occidental, sino en explicar el porqué y el cómo devino en único modelo y en finalidad última, al que todo particular debía llegar, y en el cómo se puede dialogar desde las diferencias construidas por este *logos*. Al respecto, creemos que estos problemas, desde la lógica de los “invariantes antropológicos”, difícilmente pueden ser explicados; por esto, consideramos que libertad y razón, reflexión y universalidades concretas desde una lógica de las circunstancias del oprimido, son poco efectivas porque están fuera del horizonte de sus “necesidades”; y, desde el punto de vista

7. Juan Carlos Scannone, “Respuesta a Raúl Fornet Betancourt”, en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 183.

epistemológico, no logran explicar y comprender la situación de los sujetos atravesados por el colonialismo.

Esta problemática ha determinado replantearnos y repensar el quehacer de la filosofía y del pensamiento latinoamericano en términos de abrir el análisis a otras racionalidades formadas en el complejo cruce de articulaciones históricas, como clase, raza y cultura, que han originado la imagen del color de la razón, tema abordado en la presente investigación y punto central para un diálogo filosófico intercultural.

Uno de los antecedentes del “humanismo radical” está en las reflexiones que Aimé Césaire y Frantz Fanon realizaron respecto al sujeto colonizado, racializado y explotado; estas no surgen desde una “reflexión subjetiva”, sino desde la experiencia vital y corporal de una ontología del “no ser”, que desde la diferenciación racial ha vaciado el “ser”, identificándolo con la negrura como símbolo y síntoma del mal. El humanismo está atravesado por un proceso de descolonización que reivindica la humanidad del racializado y considera al sujeto no solo como sustancia pensante, sino como cuerpo inmerso en situaciones “límite”. El pensamiento y la práctica de estos críticos son fuentes permanentes de investigación por su misma situación de “ser” y “no ser”, que les obligó a buscar fuentes para replantear su identidad y estrategias para salir del estado de explotación colonial.

El hiato indisoluble entre clase y raza, anclado en la lucha política por un humanismo que reivindica las condiciones de “no ser” del negro, y cuya síntesis está expresada en el concepto de Negritud –elaborado por Césaire y profundizado por Fanon–, nos vincula a estos dos críticos.

Leopoldo Zea estuvo en permanente diálogo con filósofos europeos, centrado en la situación de los latinoamericanos, desde la “marginación y la barbarie”. Su llamado a estudiar la historia de la cultura como el lugar de origen de la filosofía latinoamericana, la misma que no es otra que la dialéctica de la dependencia y el colonialismo, y su quehacer intelectual organizado alrededor de la toma de conciencia del pasado colonial y del presente, para trascenderlo a un futuro que reivindique la razón histórica del proletariado, constituyen el legado de su filosofía de la liberación.

Nuestro acercamiento a la propuesta de Leopoldo Zea se produce en tanto consideramos que, efectivamente, la dialéctica del colonialismo y la dependencia son el problema central de reflexión de la filosofía de la liberación, y que su resolución está expresada en los intereses del proletariado; pero –estimamos– no solo en este, sino también en el de la diversidad de otros sectores oprimidos. Pues, al incluir las diferencias y diversidades de todo tipo en los intereses del proletariado, pierde la dimensión de apertura del proceso histórico.

El análisis de Bolívar Echeverría pone énfasis en la centralidad del capital como eje que articula las modernidades y genera identidades sociales, y en su lógica de articulación re-articulación al mercado, provocan una capacidad para re-seman-

tizarse y para re-crear formas de identidad. Su énfasis está en la historicidad de la modernidad del capital como origen de la especificidad identitaria latinoamericana.

La modernidad del capital y su determinación histórica en la formación de América Latina nos enlaza al planteamiento de Bolívar Echeverría; sin embargo, creemos pertinente ahondar el análisis desde la relación con el colonialismo, para establecer un diálogo respecto a la constitución de la modernidad europea y latinoamericana, punto que está discutido por los teóricos del proyecto Modernidad/colonialidad, pero que, a nuestro criterio, requiere de mayor profundización porque está mediado precisamente por la formación del capitalismo.

La determinación de la colonialidad como elemento constitutivo e intrínseco a la formación de la modernidad es un momento clave en la construcción de la perspectiva Modernidad/colonialidad, porque expresa una relación entre epistemología e historia, logrando distanciarse de la visión moderna de la modernidad que distribuyó, clasificó y diferenció en una escala inferior a todas las áreas del conocimiento y de las formas culturales no europeas.

En este sentido, ha realizado algunos alcances de suma importancia, como: “desnaturalizar” las diferencias frente al europeo, y ubicarlas como construcciones de carácter eminentemente racial. Efectivamente, la racialización de todas las expresiones culturales (conceptuales, religiosas, rituales, políticas, sociales, género, edad...) es un hecho indudable, presente en el tejido social de nuestras sociedades como un *habitus* de carácter colonial de larga duración, encarnado en las prácticas cotidianas del hoy; sin embargo, en este trabajo hemos tratado de mostrar su articulación con otro elemento fundamental, como es la clase.

Captar y aprehender la articulación, como ya hemos manifestado, es una tarea compleja que no se resuelve por la vía de la prioridad o superioridad del elemento clase sobre la raza, o viceversa. El riesgo asumido ha sido mostrar que se trata de dos procesos históricos complementarios, cuya complementariedad no es unilineal, sino abigarrada, en donde la relación no logra captar y dimensionar los efectos de otros elementos. De tal manera que la relación raza/clase o clase/raza, en determinados momentos, queda en déficit con la realidad que pretende conocer y explicar.

Por ejemplo, hemos experimentado esta dificultad al estudiar a estos dos pensadores paradigmáticos: Aimé Césaire y Frantz Fanon. El análisis de sus condiciones de existencia, atravesadas por la explotación capitalista y el racismo, creó mecanismos hacia adentro y hacia afuera de su subjetividad, complejizando la visibilidad de la relación.

Sin embargo, y desde la complejidad del sujeto colonizado, se ha develado el lado oculto del sujeto cartesiano: el cuerpo como experiencia de vida colonizada (existo como cuerpo sometido y deseo la liberación) y como fuente de conocimiento e interrogación permanente; lo cual ha significado pensar la razón como una “corporalidad” originaria de múltiples sentidos. Si la *res cogitans* sirvió para autolegitimarse en el hecho de que solo unos sujetos razonan y por eso se identifican

con el “ser”; la experiencia corporal del sujeto colonial sirvió para “recuperar” su humanidad arrebatada, y desde una ontología del “no ser” mostrar el “ser” como unidad de cuerpo y razón, atados a determinadas condiciones históricas.

En este sentido, el concepto de colonialidad del ser, vinculado a la capacidad de conocer, elaborado por Nelson Maldonado, es un avance en la crítica a los fundamentos del sujeto moderno europeo. En este contexto cabe mencionar su visión:

La geopolítica filosófica de Heidegger era ambiciosa, grandiosa y racista. Como observa Bambach, mientras Heidegger se oponía al racismo biológico de los ideólogos nazis, todavía sostenía una forma de racismo.⁸ Su racismo no es ni biológico ni cultural sino epistémico. Como toda forma de racismo, el epistémico está vinculado con la política y la socialidad. El racismo epistémico hace caso omiso de la capacidad epistémica de ciertos grupos de gente. Puede basarse en la metafísica o en la ontología pero, sin embargo, sus resultados son los mismos: la evasión del reconocimiento de los demás como seres completamente humanos.⁹

Indudablemente que otro logro de este proyecto es haber desarmado el mito sacrificial y salvífico de la modernidad europea, en cuya operación conceptual se cambiaron los términos de la misma: el victimario convertido en víctima salvadora de “almas”. Esta ruptura con la visión eurocéntrica ha cambiado la visión y percepción del tiempo histórico y espacial, a tal punto que se ha operado un desplazamiento de la modernidad europea hacia atrás, hacia 1492 como momento de constitución de la primera modernidad, la primera geocultura y el discurso de la limpieza de sangre como primer momento de universalización y legitimación de la geocultura moderna.

La convulsión provocada por la vinculación modernidad/colonialidad confluye en la propuesta epistemológica de un “paradigma otro”, en cuya base está la colonialidad del poder, entendida como un instrumento de invasión del imaginario de los colonizados con el objeto de su europeización y helenización de sus prácticas de vida, y asentada en una geopolítica del conocimiento, cuyo alcance no solo puede dimensionarse en términos epistemológicos, sino políticos; puede verse, por ejemplo, en el diálogo con las llamadas ciencias sociales y humanas en América Latina y Europa y con la posmodernidad, y en el hecho de que un diálogo intercultural pasa por considerar la colonialidad como un referente fundante en la formación moderna de la cultura europea y latinoamericana.

8. Charles Bambach, *Heidegger's Roots*, p. 163, citado por Nelson Maldonado Torres, en “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”, en *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006b, p. 71.

9. N. Maldonado, “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”, p. 71.

El proyecto rompe con la unidad verdad, totalidad y razón de la modernidad europea; desarticula la unidad entre universalidad, objetividad y científicidad en la perspectiva de explicitar la cara oculta del eurocentrismo que es precisamente la colonialidad; muestra cómo el poder colonial de la razón y del capital han sido capaces de configurar una mismidad en relación con el imaginario de la diferencia, y, también, que la identificación de Europa, como tal, adquirió sentido a partir de 1492, en tanto se expandió como sinónimo de razón y capital.

Siendo así, la teoría de la colonialidad se convierte en un referente epistemológico e histórico generador de muchos sentidos y, por ello mismo, no libre de tensiones; una de ellas, por ejemplo, es la producida entre la teoría del colonialismo y el imperialismo, presente en la propuesta de Aníbal Quijano y Fernando Coronil, respectivamente, que muy bien puede ser discutida en relación con los planteamientos de Antonio Negri, Michael Hardt, Slavoj Žižek, Alejandro Moreano, entre otros.

Para Quijano, el actual patrón de poder mundial se articula en la conjunción entre colonialidad del poder (clasificación y dominación racial de la sociedad), el capitalismo (explotación económica y social), la hegemonía del moderno Estado-nación (control de la autoridad colectiva) y el eurocentrismo (control de las subjetividades e intersubjetividades en las formas de producir conocimientos).¹⁰

En cambio, para Fernando Coronil es necesario incluir la colonialidad del poder en un dispositivo conceptual más amplio, como el imperialismo, puesto que este abarca a varias formas de colonialismo.¹¹ Por su parte, Walter D. Mignolo considera que discutir, actualmente, si conviene o no hablar de imperialismo o colonialismo no tiene sentido, porque el colonialismo es el lado oscuro del imperialismo.¹² Este debate podría ser interesante a la luz de la teoría sobre el colonialismo de Césaire y Fanon.

Desde la perspectiva de Santiago Castro Gómez, la discusión no debe situarse en un anticolonialismo, como el que tuvo como fundamento el discurso teleológico, sino en el colonialismo que a partir de los años noventa se perfila como “posrepresentacional” y “des(re)territorializado”,¹³ porque la reflexión sobre América Latina, hoy, no puede dejar de lado la relación entre lo global y lo local.

Si bien es cierto que la transnacionalización del capital y de la cultura provoca procesos de desterritorialización y desnacionalización, consideramos pertinente establecer un diálogo con la teoría del colonialismo interno, planteado por Silvia

10. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, p. 1 [http://alainet.org/active/show_text.php3?key=1382].
11. Fernando Coronil, “¿Globalización liberal o imperialismo global? El presente y sus diferencias”, versión de la conferencia: “Repensando el Imperialismo”, Universidad Torcuato Di Tella, s.f., p. 9.
12. W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003a, p. 30.
13. Santiago Castro Gómez, “Geografías poscoloniales y translocaciones narrativas de ‘lo latinoamericano’”. Crítica al colonialismo en tiempos de globalización”, en Roberto Follari y Rigoberto Lanz, comps., *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Sentido, 1998b, p. 155.

Rivera Cusicanqui, porque esta es una realidad insoslayable en países como los nuestros, en donde hay un “horizonte colonial profundo” que se expresa en ciertas “constantes” históricas de larga duración como demandas del presente, y una subalternidad entendida como “una constante negociación entre los conocimientos sagrados del pasado y las imperiosas necesidades seculares del presente”.¹⁴

Otro problema relacionado con el anterior, que al menos dejamos mencionado, es el posicionamiento del “adentro” y el “afuera” del imperialismo y el colonialismo, y sus repercusiones en los lugares epistemológicos de frontera. Cuando Mignolo critica las posiciones de Deleuze, Guatari y Derrida por permanecer en el logocentrismo, en tanto siguen mirando el colonialismo como un fenómeno universal, abstracto y ahistórico, y en tanto siguen “‘custodiando bajo’ la tendencia universal del concepto moderno de razón”,¹⁵ el pensador argentino se posiciona en la diferencia colonial y, por lo tanto, “fuera” de aquella tradición; y aquí está la tensión, que nos sugiere la siguiente pregunta: ¿si las subalternidades están posicionadas en la frontera o en los límites externos e internos del sistema-mundo colonial, cómo la diferencia colonial puede permanecer “incontaminada” en el “afuera”?

Lo que queremos resaltar es que el problema de la articulación es un problema fundamental; si la diferencia colonial y la colonialidad del poder no están articuladas a un dispositivo de poder incluyente, que es el capitalismo, puede correr el riesgo de esencializarse, en el sentido de reducirse a una “ontología de la diferencia”. En otros términos, advertimos que el pensamiento de la diferencia colonial también está atravesado por la tensión entre lo lógicamente dicotómico y lo históricamente múltiple y diverso.

Según la visión de Mignolo, la clave del pensamiento fronterizo está en: “*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”.¹⁶ Al parecer, la dualidad entre pensar dicotómicamente y ubicarse históricamente en la frontera interior-exterior del mundo moderno/colonial persiste, porque el problema está en el carácter externo de la enunciación de los sujetos.

Indudablemente que esta dicotomía tiene que ver con el lugar de enunciación entre lo global y lo local, entre imperialismo y colonialismo, entre lo externo y lo

14. J. Sanjinés, “Mestizaje cabeza abajo”: la pedagogía al revés de Felipe Quispe, “el Mallku”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro Gómez, eds., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad de poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2002, p. 155.

15. W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, p. 149.

16. *Ibid.*, p. 150.

interno; pero habrá que seguir analizando posibles articulaciones. Nuestro interés ha sido expresarlas en su complejidad más que en su carácter de resolución.

También consideramos que el conocimiento del ser humano y el conocimiento que este produce no pueden estar fuera de una geopolítica del conocimiento, esto es, lejos de su historicidad y espacialidad, porque de lo contrario seguiríamos legitimando formas de esencialismo. En la actualidad, las circunstancias posmodernas pueden disfrazarlos bajo el atuendo de “diferencias”, ya que su franca “seducción” por las diferencias: cultural, religiosa, política, sexual, étnica..., y el desplazamiento de la cultura *mass mediática* al campo de lo popular permite que los sujetos se rocen con lo étnico y “exótico” y, autoasuman la libertad de contemplación o acción, lo que puede crear condiciones propicias para fomentar esencialismos.

En todo caso, las circunstancias actuales se vuelven sospechosas y nos plantean una re-semantización del contenido de la libertad de los modernos, que se expresa en una banalización o simple reconocimiento de la diferencia. Si esto es así, se trata de una diferencia que no diferencia la “diferencia”; entonces, estamos ante una forma posmoderna de esencializarla. De ahí la necesidad de una política cultural desde los espacios dominados y subalternizados que no neutralice, sino exprese, el color de la razón.

El proyecto Modernidad/colonialidad, al ubicar la colonialidad de poder como instrumento teórico de deconstrucción de la modernidad europea y latinoamericana, nos ha servido de marco conceptual para desentrañar sus constitutivos y para establecer una relación, principalmente, entre raza, clase y cultura, históricamente sujeta a las condiciones que las producen; desde esta perspectiva, consideramos que no hay una configuración uniforme, y precisamente esta es una determinante que matiza el color de la razón.

En otros términos, articular significa enfrentar el carácter epistemológico que ello supone, porque ninguna articulación se presenta como si fuera una ley, una regularidad o una constante; es decir, las formas de articulación no son construcciones apriorísticas de la conciencia, sino “totalizaciones” fluctuantes entre procesos económicos, políticos, ideológicos, y surgen al interior del vaivén de estos. En términos de Hall:

La unidad formada por esta combinación o articulación es siempre, necesariamente, una “estructura compleja”: una estructura en la que las cosas están relacionadas 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 —en la medida en que la combinación es una estructura (una combinación articulada)

y no una asociación azarosa— que habrá relaciones estructurales entre las partes, por ejemplo, relaciones de dominancia y subordinación.¹⁷

Uno de los tantos problemas en la elaboración del presente trabajo ha sido precisamente captar, en las propuestas filosóficas analizadas, el punto de intersección entre clase y raza, capitalismo y cultura, imperialismo y colonialidad, afuera y adentro del eurocentrismo y de la globalización. Se trata de un problema importante porque, por más circunstancial, “efímera” u “operativa” que se nos presente, allí se anudan las relaciones que posibilitan justificar su carácter histórico y superar el relativismo cultural. Pese a la dificultad, creemos que en el desafío de la descolonización continúa presente lo que Fanon anunció en *Piel negra, máscaras blancas*: “Un solo deber. El de no renegar de mi libertad a través de mis elecciones”.

Al diseñar la imagen del color de la razón en las Américas, tomando como referente al conjunto de pensadores estudiados en esta investigación, hemos mostrado la existencia de varias formas de construcción, cuyo origen y desarrollo no obedece a una lógica anterior a las condiciones que la producen. Como ya hemos señalado, se constituyen y adquieren formas concretas de expresión y ejecución en la articulación abigarrada y compleja de estructuras, visiblemente insoslayables, como son las nociones de clase y raza, ancladas en múltiples expresiones culturales.

Cuando nos preguntamos ¿cuáles son las bases sobre las que se construye o se posibilita un diálogo filosófico intercultural?, estuvimos lejos de argumentar que la articulación entre clase, raza y cultura —sin desconocer, por cierto, otros factores— son determinantes en la constitución de racionalidades históricas, y, consiguientemente, en la práctica de los sujetos portadores de ellas.

De esta manera, déicticos como el “nosotros”, lo “propio”, el “mestizaje”, los “invariantes antropológicos”, entre otros, o problemáticas como la existencia o no de una filosofía “propia” en América Latina, y el humanismo como motor de la cultura latinoamericana están atravesados por la presencia sobredeterminada de una de estas formaciones. Consecuentemente, el diálogo filosófico intercultural será un camino posible, en tanto no desconozca “el color de la razón”.

17. Stuart Hall, citado por F. Jameson, en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 99.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W.,
1969 *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus.
1975 *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
- Adorno, Theodor, y Max Horkheimer,
1971 *La sociedad. Lecciones de sociología*, Proteo, Buenos Aires.
- Amin, Samir,
1989 *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México D. F., Siglo XXI.
2006 “De la crítica del racismo a la crítica del eurooccidentalismo culturalista”, en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud, por Immanuel Wallerstein, Madrid, Akal.
- Ardao, Arturo,
1978 *La idea de la Magna Colombia. De Miranda a Hostos*, México D. F., Coordinación de Humanidades-Centro de Estudios Latinoamericanos-Facultad de Filosofía y Letras-UNAM / Unión de Universidades de América Latina.
- Ayala Mora, Enrique,
1988 “De la revolución alfarista al régimen oligárquico liberal (1895-1925)”, en Enrique Ayala Mora, edit., *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 9, *Época Republicana III*, Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo.
1994 *Historia de la Revolución liberal ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional.
2004 *Ecuador patria de todos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- Baudrillard, Jean,
1993 *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama.
1997 *La ilusión del fin o huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama.
1998 *El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petit*, Barcelona, Anagrama.
- Bauman, Zygmunt,
2002 *En busca de la política*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Ulrich,
2002 *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI.
- Benites Vinuesa, Leopoldo,
2003 *Ecuador: drama y paradoja*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.

- Benjamin, Walter,
2005 *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México D. F., Contrahistorias.
- Bhabha, Homi,
2002 *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Bosque Lastra, María Teresa, et al.,
1992 *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, t. I., México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1993 *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, t. III, México D. F., Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Bourdieu, Pierre,
1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- 1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- 2002 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Santillana.
- Bourdieu, Pierre, y Loïc J. D. Wacquant,
1995 *Respuestas: por una antropología reflexiva*, México D. F., Grijalbo.
- Braudel, Fernand,
1994 *La dinámica del capitalismo*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Brünner, José Joaquín,
2002 *Globalización cultural y posmodernidad*, Santiago, Fondo de Cultura Económica.
- Buck-Morss, Susan,
2008 *Hegel y Haití*, Summer 2000, volumen 26, Number 4 [<http://criticalinquiry.uchicago.edu/issues/v26/v26n4.buck-morss.html>], 04/04/2008].
- Burns, Sir Alan,
1974 *El prejuicio de raza y de color*, citado por Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire.
- Caso, Antonio,
1943 *México, apuntamientos de cultura patria*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Castro Gómez, Santiago,
1996 *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros.
- 1998a “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta, edits., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México D. F., University of San Francisco / Miguel Angel Porrúa.
- 1998b “Geografías poscoloniales y translocaciones narrativas de “lo latinoamericano”. Crítica al colonialismo en tiempos de globalización”, en R. Follari y R. Lanz, comps., *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Sentido.
- 2000 “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura”, en Santiago Castro Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Ciencias Sociales y Culturales –Pensar–.
- 2003 “Ciencias sociales y violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO / UNESCO.
- 2005a *La (pos)colonialidad explicada a los niños. Perspectivas latinoamericanas sobre modernidad, colonialidad y geopolíticas del conocimiento*, Popayán, Universidad

- del Cauca / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Ciencias Sociales y Culturales –Pensar–.
- 2005b *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- 2008 “El lado oscuro de la “época clásica”, filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII”, en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Castro Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel,
2007 “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales –Pensar–.
- Cerutti G., Horacio,
2000 *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México D. F., UNAM.
- Cerutti G., Horacio, y Mario Magallón,
2003 *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México D. F., Universidad de la Ciudad de México.
- Césaire, Aimé,
1974 *Cuaderno de un retorno al país natal*, citado por Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire.
- 2006 *Discurso sobre el colonialismo*, Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud, por Immanuel Wallerstein, Madrid, Akal.
- Chukwudi Eze, Emmanuel,
2001 “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Chukwudi Eze, Emmanuel, edit.,
2001 *El pensamiento africano. Ética y política*, Barcelona, Bellaterra.
- Cixous, Hélène, y Jacques Derrida,
2004 *Lengua por venir/Langue à venir. Seminario de Barcelona*, Marta Segarra, edit., Barcelona, Icaria.
- Coronil, Fernando,
1999 “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, en *Casa*, No. 214, La Habana, Casa de las Américas.
- 2000 “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO.
- s.f. “¿Globalización liberal o imperialismo global? El presente y sus diferencias”, versión de la conferencia: “Repensando el imperialismo”, Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires,
- Cueva, Agustín,
1973 *El proceso de dominación política en Ecuador*, México D. F., Solitierra.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari,
1997 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.

De Gourou, Pierre,

2006 Volumen 2 de *Bibl. / Univ. Veracruzana. Facultad de Filosofía y Letras*, citado por A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*.

De Sousa Santos, Boaventura,

1998 *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Bogotá, Facultad de Derecho-Universidad de los Andes / Siglo del Hombre.

1998 *La globalización del derecho (Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación)*, Bogotá, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

De Toro, Alfonso, edit.,

1997 *Posmodernidad y poscolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Madrid-Frankfurt am Main, Vervuert Verlag.

Depestre, René,

2006 Entrevista a Aimé Césaire, en *Discourse on Colonialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1972, citado por Nelson Maldonado Torres, “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”, en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

Derrida, Jacques,

1989a *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona, Paidós.

1989b *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra.

1995 *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós.

1997 *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, Buenos Aires, Manantial.

1998 *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta.

Derrida, Jacques, y Anne Dufourmantelle,

2006 *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

Descartes, René,

1983 *Discurso del método* Barcelona, Orbis.

Dussel, Enrique,

1974 *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

1993 “El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea”, en Comisión de Homenaje, María Teresa Bosque Lastra, et al., *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, t. III, México D. F., Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

1994 *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz, Plural / Centro de Información para el Desarrollo.

2001 *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

2003 “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO / UNESCO.

2004 “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)”, en Raúl Fornet Betancourt, edit., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.

s.a. *El método para una filosofía de la liberación*, citado por George González González, en “Para una ética de la liberación latinoamericana”, en [<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel49.pdf>].

Echeverría, Bolívar,

1998 *La modernidad de lo barroco*, México D. F., Era.

- 2006 *Vuelta de siglo*, México D. F., Era.
- 2010 “Imágenes de la *blanquitud*” en *Modernidad y blanquitud*, México D. F., Era.
- Fanon, Frantz,
1974 *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire.
- 1986 *Los condenados de la tierra*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Retamar, Roberto,
1976 “Nuestra América y Occidente”, en *Casa*, No. 98, La Habana, Casa de las Américas.
- Follari, Roberto,
2002 *Teorías débiles (Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*, Rosario-Santa Fé, Homo Sapiens.
- Fornet Betancourt, Raúl,
2001 *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclee de Brouwer.
- 2002 “Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica”, en *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- 2004 “Críticas, diálogos y perspectivas”, en Raúl Fornet Betancourt, edit., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.
- Foucault, Michel,
1991 *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
- 1996 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México D. F., Siglo XXI.
- 2000 *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos
- 2006 *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Martínez, José Luis,
1999 *Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*, Madrid, Miletto Ediciones.
- 2001 “Leopoldo Zea (1912)”, en Clara Alicia Jalif de Bertranou, presentación y compilación, *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, Universidad Nacional del Cuyo.
- González González, George,
s.a. “Para una ética de la liberación latinoamericana”, en [<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel49.pdf>].
- Grosfoguel, Ramón,
2006 “Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial”, en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud, por Immanuel Wallerstein, Madrid, Akal.
- Gruzinski, Serge,
2001 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español Siglos XVI-XVIII*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Guillot, Daniel,
1987 *Ensayo sobre Dussel y Lévinas*, Salamanca, Sígueme.

Habermas, Jürgen,

- 1986 “La modernidad, un proyecto incompleto”, en *La posmodernidad*, selección y prólogo de Hal Foster, Barcelona, Kairós.
- 1989 “La filosofía como vigilante e intérprete”, en *Nariz del Diablo*, No. 13, Quito, Centro de Investigaciones y Estudios Socio-Económicos.
- 1991 *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid, Taurus.
- 2000 *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós.
- 2005 *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, t. I., México D. F., Santillana.

Hall, Catherine,

- 1998 *Civilising Subjects Metropole and Colony in the English Imagination 1830-1867*, citada por Fredric Jameson, en “Sobre los estudios culturales”, en Fredric Jameson y Slavoj Žižek, eds., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.

Hall, Stuart,

- 1994 “Estudios culturales: dos paradigmas”, en *Revista Causas y Azares*, No. 1, Buenos Aires.
- 1998 “Significado, representación, ideología: Althusser y los debates posestructuralistas”, en *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Barcelona, Paidós.
- 2003 *Cuestiones de identidad cultural*, “Introducción” de Paul Du Gay, Buenos Aires, Amorrortu.

s.a. “¿Qué es lo ‘negro’ en la cultura popular negra?” [<http://www.ram-wan.net/restrepo/hall/que%20es%20lo%20negro%20en%20la%20cultura%20popular%20negra.pdf>].

Hegel, Jorge Guillermo Federico,

- 1949 *Lecciones de Filosofía de la Historia*, citado por Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- 1953 *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, t. I, 3a. ed.
- 1955 *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, t. I.
- 1966 *Fenomenología del Espíritu*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- 1971 *Fenomenología del espíritu*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- 1975 *Ciencia de la Lógica*, t. II, 1956, citado por Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.

Heidegger, Martin,

- 1960 *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada.
- 2004 *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza.

Herder, Johann Gottfried,

- 1999 “La idea de humanidad”, en *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos.

Horkheimer, Max,

- 1969 *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur.
- 1982 *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza.

Horkheimer, Max, y Theodor Adorno,

- 1998 *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.

- Jameson, Fredric,
 1995 *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.
 1998 “Sobre los estudios culturales”, en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.
 1999 *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial.
- Jay, Martín,
 1984 *La imaginación dialéctica, Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus.
- Kant, Immanuel,
 1999 “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos.
 2001 “Acerca de las variedades de las diferentes razas del hombre”, citado por E. Chukwu-di Eze, “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Khatibi, Abdelkebir,
 2001 “Maghreb plural”, en Walter Mignolo, 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.
- Lander, Edgardo,
 1995 “Las transformaciones posmodernas de la política”, ponencia presentada en el XX Congreso Latinoamericano de Sociología, México, 2 al 6 de octubre de 1995. Versión electrónica.
 1997 “Modernidad, colonialidad y posmodernidad”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, No. 4, Caracas.
 2002 “La utopía del mercado total y el poder imperial”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 8, No. 2, mayo-agosto.
 2003 “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO / UNESCO.
- Le Bot, Yvon,
 1997 “Entrevista con el Subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho”, en Plaza y Janés, edit., *El sueño zapatista*, México D. F.
- Lhermitte, Jean,
 1974 *La imagen de nuestro cuerpo*, Edic. Nueva Revista Crítica, citado por Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire.
- León P., Catalina,
 2001 *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional.
 2005 “Hacia una posible superación de la metahistoria de lo latinoamericano”, en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala.
- Leris, Michel,
 1974 “Martinica, Guadalupe, Haití”, citado en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire.

- Lévinas, Emmanuel,
 1993 *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós.
 1998 “La trascendencia como idea de lo Infinito”, citado por Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta.
 2005 *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Buenos Aires, Lilmod / Albin Michel / Fundación David Calles.
 2006 *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- Lukács, Georg,
 1975 *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo.
- Liotard, Jean-Francois,
 1998 *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Maldonado Denis, Manuel,
 1992 “Leopoldo Zea, maestro de América”, en Comisión de Homenaje: Ma Teresa Bosque Lastra, *et al., América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, t. I, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- Maldonado Torres, Nelson,
 2006a “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”, en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud, por Immanuel Wallerstein, Madrid, Akal.
 2006b “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”, en *(Des)colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
 2007a “Frantz Fanon: filosofía poscontinental y cosmopolitismo descolonial”, en Oliver Kozlarek, coord., *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos.
 2007b “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Sociales y Culturales –Pensar–Universidad Central / Siglo del Hombre.
 2008 *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press.
- Mannoni, Octave,
 1974 *Psicología de la colonización*, 1950 citado por Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire.
- Marchena F., Juan,
 2005 “Al otro lado del mundo. Josef Reseguín y su ‘generación ilustrada’ en la tempestad de los Andes, 1781-1788”, en *Tiempos de América. Revista de Historia, Cultura y Territorio*, Universitat Jaume I, Edit. Centro de Investigaciones de América Latina / Luis Rodríguez Yunta, No. 12.
- Mariátegui, José Carlos,
 1982 “Tesis ideológicas. El problema de las razas, en América Latina”, en *Obras*, t. II, selección de Francisco Baeza, La Habana, Casa de las Américas.
- Martí, José,
 1974 “Nuestra América”, en *Páginas escogidas*, t. I, selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales.

- 1976 Citado por Roberto Fernández Retamar, “Nuestra América y Occidente”, en *Casa*, No. 98, La Habana, Casa de las Américas.
- Marx, Carlos, y Federico Engels,
1982 *Manifiesto del Partido Comunista*, México D. F., Edic. de Cultura Popular.
- Marx, Carlos,
1976 Citado por Roberto Fernández Retamar, “Nuestra América y Occidente”, en *Casa*, No. 98, La Habana, Casa de las Américas.
- 1978 *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, México D. F., Pasado y Presente.
- Mignolo, Walter,
1996 “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas”, en *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, No. 176-177, Duke University.
- 1998 “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”, en Santiago Castro y Eduardo Mendieta, coord., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México D. F., University of San Francisco / Miguel Angel Porrúa.
- 2000 “Diferencia colonial y razón posoccidental”, en Santiago Castro Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- 2003a *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- 2003b “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO / UNESCO.
- 2006 “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento”, en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud, por Immanuel Wallerstein, Madrid, Akal.
- Mignolo, Walter, introducción y compilación,
2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Argentina, Ediciones del Signo.
- Miró Quezada, Francisco,
1981 *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Negri, Antonio, y Michael Hardt,
2002 *Imperio*, Barcelona, Paidós.
- Negri, Antonio, y Giuseppe Cocco,
2006 *Global. Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*, Buenos Aires, Paidós.
- O’Gorman, Edmundo,
1996 *La invención de América*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Pachón S., Damián,
2007 “Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/colonialidad”, en semanario *Peripecias*, No. 63, 29 de agosto de 2007 [www.peripecias.com].

- Paget, Henry,
 2008 “Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico”, en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Quijano, Aníbal,
 1992 “Notas sobre la interdisciplinariedad y la cuestión de la totalidad”, en *Entre savoirs*, París, UNESCO / ERES.
 2000 “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, en *ALAI, América Latina en Movimiento*, 2000, [http://alainet.org/active/show_text.php3?key=1382].
 2000 “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-Systems Research*, vol. VI, No. 2, Summer/Fall, 2000 [http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html].
 2003 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO / UNESCO.
- s.a. *¡Qué tal raza!* [<http://alainet.org/active/929>].
- Quijano, Aníbal, e Immanuel Wallerstein,
 2003 “Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-system”, citado por Walter Mignolo, *Historias locales/Diseños globales*, Madrid, Akal.
- Rahier, Jean,
 1999 “Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991”, en Enma Cervone y Fredy Rivera, eds., *Ecuador racista. Imágenes e identidades*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
 2003 “Lugares de identidad y representaciones: Lo negro en la fiesta afro-esmeraldeña de los Reyes, Ecuador”, Lienhard, Martín, coord., en *Ritualidades latinoamericanas: un acercamiento interdisciplinario*, Madrid, ES: Iberoamericana.
- Rama Ángel,
 1998 *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, y Raúl Barrios Morón,
 1993 “Pachakuti: Los horizontes históricos del colonialismo interno”, en Xavier Albó y Raúl Barrios, coord., *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA / Aruwiyiri.
- Roig, Arturo Andrés,
 1981 *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
 1984 *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito, FLACSO.
 1993 *Historia de las ideas. Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad Santo Tomás.
 1994 *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, t. I, Tucumán, Centro Editor de América Latina.
 1998 “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana”, en *Casa*, No. 213, La Habana, Casa de las Américas.
- Said, Edward,
 1994 *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós.
 1996 *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.

- 1996 “Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología”, en Beatriz González Stephan, comp., *Cultura y Tercer Mundo*, 1. *Cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva Sociedad.
- 2004 *Orientalismo*, Barcelona, Edic. Debolsillo, 3a. ed.
- Salazar Bondy, Augusto,
1978 *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México D. F., Siglo XXI.
- San Agustín,
1948 *Confesiones*, Madrid, M. Aguilar.
- Sánchez, Juan José,
1998 “Introducción”, en Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- Sanjinés, Javier,
2002 “Mestizaje cabeza abajo”: la pedagogía al revés de Felipe Quispe, “El Mallku”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro Gómez, eds., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad de poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala.
- 2005 *El espejismo del mestizaje*, La Paz, Embajada de Francia / Instituto Francés de Estudios Andinos / Fundación PIEB.
- Sartre, Jean-Paul,
1974 *Orfeo negro*, prólogo a *Antología de la poesía negra y malgache*, citado por Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire.
- 1980 *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Orbis.
- 1988 Prólogo a *Los condenados de la tierra*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 10a. ed.
- 2004 *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Scannone, Juan Carlos,
1998 “Normas éticas en la relación entre culturas”, en *Filosofía de la cultura*, Valladolid, Trotta.
- 2004 “Respuesta a Raúl Fornet Betancourt”, en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.
- Senghor, Léopold Sédar,
1974 *Lo que el hombre negro aporta. El hombre de color*, citado por F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire.
- Serequeberthan, Tsenay,
2001 *African Philosophy: The Essential Reading*, citado por Emmanuel Chukwudi Eze, “El color de la razón: La idea de “raza” en la antropología de Kant”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- 2001 “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Spivak, Gayatri Chakravorti,
1997 “Estudios de la subalternidad: Deconstruyendo la historiografía”, en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, comps., *Debates poscoloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Historias / Aruwiyiri / SEPHIS.

- 1998 “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista de teoría y crítica literaria Orbis Tertius*, No. 6, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- Vattimo, Gianni,
1990 *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós.
- Villoro, Luis,
1999 *Estado plural, pluralidad de culturas*, México D. F., Paidós.
- Wade, Peter,
1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia*, Medellín, Universidad de Antioquia.
- 2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Abya-Yala.
- Wallerstein, Immanuel,
1999 “La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno”, en Santiago Castro Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Carmen Millán de Benavides, eds., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Instituto Pensar-Pontificia Universidad Javeriana.
- 2001 “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social”, en Walter D. Mignolo, 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.
- Wallerstein, Immanuel, coord.,
1999 *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México D. F., Siglo XXI.
- Walsh, Catherine,
2002 “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador. Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro Gómez, eds., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala.
- 2003 ¿“Qué saber, qué hacer, qué 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, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala.
- 2007 “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, en *Nómadas*, No. 26, Bogotá, IESCO-UC.
- Williams, Raymond,
1999 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, citado por Fernando Coronil, “Mas allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, en *Casa*, No. 214, La Habana, Casa de las Américas.
- Yúdice, George,
2002 *El recurso de la cultura*, Barcelona, Gedisa.
- Zea, Leopoldo,
1945 *En torno a una filosofía americana*, México D. F., Centro de Estudios Sociales, Colegio de México.
- 1949 *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

- 1955 *América en la conciencia de Europa*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- 1957 *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo*, Caracas, Tiempo Nuevo.
- 1971 *La esencia de lo Americano*, Buenos Aires, Pleamar.
- 1974 *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México D. F., Joaquín Mortiz.
- 1978 *Filosofía de la historia americana*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- 1990 *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- 1991 *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- 1992 *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México D. F., Porrúa, 5a. ed.
- 1996 *Fin del siglo XX ¿Centuria perdida?*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj,
1998 “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional, en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.

La autora

Catalina León Pesántez realizó sus estudios de pregrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca. Obtuvo el título de profesora de Segunda Enseñanza (1984) y el de licenciada en Ciencias de la Educación en la especialización de Filosofía (1986). En el año 1999, el grado de magíster en Estudios Latinoamericanos, mención Historia Andina, en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; y en el 2009 el de doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos, otorgado por la misma Universidad. Es autora de *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera* y ha publicado algunos artículos sobre filosofía moderna, contemporánea y pensamiento crítico latinoamericano. Actualmente es profesora e investigadora en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca, y profesora invitada en la Universidad Andina Simón Bolívar.

Correo electrónico: catalina.leonp@ucuenca.edu.ec

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 Sudamérica, América Latina y el mundo.

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución de la Comunidad Andina (CAN). Como tal forma parte del Sistema Andino de Integración. Fue creada en 1985 por el Parlamento Andino. Además de su carácter de institución académica autónoma, goza del estatus de organismo de derecho público internacional. Tiene sedes académicas en Sucre (Bolivia), Quito (Ecuador), sedes locales en La Paz y Santa Cruz (Bolivia), y oficinas en Bogotá (Colombia) y Lima (Perú). La Universidad tiene especial relación con los países de la UNASUR.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en 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, ratificado posteriormente 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 de Cuenca

La Universidad de Cuenca, desde su fundación (1867) se ha constituido en un referente nacional y regional, cuya influencia comprende las regiones No. 6 y 7, de acuerdo con la nueva organización. Es la única universidad pública acreditada del austro ecuatoriano, precisamente por su aporte al desarrollo social, económico, político y cultural del Ecuador. Actualmente cuenta con 49 carreras que se organizan en tres áreas del conocimiento: ciencias sociales y humanidades, ciencias biológicas y de la salud, y ciencias exactas y técnicas. Además de 22 programas de posgrado, que fortalecen la profesionalización.

La Universidad de Cuenca es una universidad pública en proceso de transición hacia una institución de docencia con investigación, cuya misión es formar profesionales y científicos comprometidos con el mejoramiento de la calidad de vida en el contexto de la interculturalidad y en armonía con la naturaleza. La Universidad fundamenta la calidad académica en la creatividad, en la innovación científica y tecnológica, para responder a los retos de una sociedad regional, nacional e internacional; impulsando y liderando un modelo de pensamiento crítico en y con la sociedad

La Universidad de Cuenca, para el año 2017 será una institución con reconocimiento nacional e internacional por su excelencia en docencia, investigación y vinculación con la colectividad; comprometida con los planes de desarrollo regional y nacional, el mejoramiento de la calidad de la educación superior con visión científica y humanista, y fortalecimiento del modelo educativo centrado en el aprendizaje del estudiante, con la aplicación de estándares internacionales de calidad. Uno de los principales retos de la Universidad de Cuenca es trabajar por la transición, de una universidad de docencia hacia una universidad de docencia con investigación. Reto que compromete un horizonte de 15 años, dividido en 3 fases: la primera, de *fortalecimiento institucional* para el período del actual plan institucional 2012-2017; la segunda, de *consolidación nacional como universidad de docencia con investigación*, comprende el período 2018-2022; y la tercera, de *internacionalización*, proyectada para los años 2023-2027.

Se propone fortalecer los vínculos institucionales con organizaciones públicas, privadas y comunitarias, identificando campos de acción prioritarios para la colaboración y cooperación mutua. Ofrecerá una educación de calidad y con pertinencia social, a través de una permanente formación y capacitación del personal académico y de la renovación pedagógica y curricular.

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL

Biblioteca de Ciencias Sociales

1. Gustavo Cosse, ESTADO Y AGRO EN EL ECUADOR: 1960-1980
2. Nick D. Mills, CRISIS, CONFLICTO Y CONSENSO: Ecuador, 1979-1984
3. Osvaldo Barsky, LA REFORMA AGRARIA ECUATORIANA
4. Enrique Ayala Mora, LUCHA POLÍTICA Y ORIGEN DE LOS PARTIDOS EN ECUADOR
5. Nelson Argones, EL JUEGO DEL PODER: de Rodríguez Lara a Febres Cordero
6. Louis Lefebver, edit., LA ECONOMÍA POLÍTICA DEL ECUADOR: campo, región, nación
7. Miguel Murmis, edit., CLASE Y REGIÓN EN EL AGRO ECUATORIANO
8. Santiago Pérez, CRISIS EXTERNA Y PLANIFICACIÓN EN ECUADOR: 1980-1984
9. Amparo Menéndez-Carrión, LA CONQUISTA DEL VOTO: de Velasco a Roldós
10. Lê Châu, edit., INVESTIGACIÓN AGRARIA Y CRISIS: Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia
11. Varios, EL ECUADOR EN LA ENCRUCIJADA: crisis, empleo y desarrollo
12. Varios, LA CRISIS DE LA ECONOMÍA ECUATORIANA: elementos para su interpretación
13. CONADE-UNFPA, POBLACIÓN Y CAMBIOS SOCIALES: diagnóstico sociodemográfico del Ecuador, 1950-1982
14. Rob Vos, INDUSTRIALIZACIÓN, EMPLEO Y NECESIDADES BÁSICAS EN ECUADOR
15. Arnaldo M. Bocco, AUGE PETROLERO, MODERNIZACIÓN Y SUBDESARROLLO: el Ecuador de los años setenta
16. Carlos Larrea, edit., EL BANANO EN EL ECUADOR: transnacionales, modernización y subdesarrollo
17. Gonzalo Ortiz, LA INCORPORACIÓN DEL ECUADOR AL MERCADO MUNDIAL: la coyuntura socioeconómica, 1875-1885
18. Gonzalo Rubio Orbe, LOS INDIOS ECUATORIANOS: evolución histórica y políticas indigenistas
19. Eduardo Santos A., Mariana Mora D., ECUADOR, LA DÉCADA DE LOS OCHENTA: crisis económica y ensayo neoliberal
20. Enrique Ayala Mora, edit., PENSAMIENTO DE PEDRO MONCAYO
21. Marie-Danielle Demélas, Yves Saint-Geours, JERUSALÉN Y BABILONIA: religión y política en el Ecuador, 1780-1880
22. Fausto Jordán B., EL MINIFUNDIO: su evolución en el Ecuador
23. Washington Padilla, LA IGLESIA Y LOS DIOSES MODERNOS: historia del Protestantismo en el Ecuador

24. Fernando Velasco Abad, ECUADOR: SUBDESARROLLO Y DEPENDENCIA
25. Patricia de la Torre, PATRONES Y CONCIERTOS: una hacienda serrana, 1905-1929
26. Alain Dubly, LOS POBLADOS DEL ECUADOR: estudio geográfico
27. Eduardo Santos Alvite, EL ECUADOR AL AÑO 2000: sector agropecuario, forestal y pesquero
28. Jaime Breilh y otros, DETERIORO DE LA VIDA: un instrumento para análisis de prioridades regionales en lo social y la salud
29. Rafael Quintero L., edit., LA CUESTIÓN REGIONAL Y EL PODER
30. Juan Maiguashca, edit., HISTORIA Y REGIÓN EN EL ECUADOR: 1830-1930
31. Simón Pachano, LOS DIPUTADOS: una élite política
32. María Cristina Cárdenas, VELASCO IBARRA: ideología, poder y democracia
33. Rosemary Thorp y otros, LAS CRISIS EN EL ECUADOR: los treinta y ochenta
34. Silvia G. Álvarez, LOS COMUNEROS DE SANTA ELENA: tierra, familia y propiedad
35. Julio Pazos, LITERATURA POPULAR: versos y dichos de Tungurahua
36. Enrique Ayala Mora y otros, PUEBLOS INDÍGENAS, ESTADO Y DERECHO
37. Magnus Mörner, ENSAYOS SOBRE HISTORIA LATINOAMERICANA: enfoques, conceptos y métodos
38. Marie S. Bock, GUAYAQUIL: arquitectura, espacio y sociedad, 1900-1940
39. José Moncada Sánchez, ECUADOR: ¿INTEGRACIÓN MUNDIAL O DESINTEGRACIÓN NACIONAL?
40. René Báez, ECUADOR: ¿GENOCIDIO ECONÓMICO O VÍA DEMOCRÁTICA?
41. Genaro Eguiguren, EL GOBIERNO FEDERAL DE LOJA: la crisis de 1858
42. Teodoro Coello y otros, UNIVERSIDAD, ESTADO Y SOCIEDAD
43. Marco Antonio Guzmán, BICENTRALISMO Y POBREZA EN EL ECUADOR
44. Paco Moncayo Gallegos, FUERZAS ARMADAS Y SOCIEDAD
45. Germánico Salgado Peñaherrera, DEL DESARROLLO AL ESPEJISMO: el tránsito de la economía ecuatoriana en los años 60 y 70
46. Bernard Lavallé, comp., BIBLIOGRAFÍA FRANCESA SOBRE EL ECUADOR (1968-1993): ciencias humanas, sociales y de la tierra
47. Wilma Salgado Tamayo, edit., EL SISTEMA MUNDIAL DE COMERCIO: el Ecuador frente al GATT y la OMC
48. Agustín Grijalva, ELECCIONES Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA
49. Germán Creamer, edit., EL ECUADOR EN EL MERCADO MUNDIAL: el regionalismo abierto y la participación del Ecuador en el Grupo Andino, el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica y la cuenca del Pacífico
50. Gonzalo Ortiz Crespo, EN EL ALBA DEL MILENIO: globalización y medios de comunicación en América Latina
51. Marco Antonio Guzmán, MUNICIPIOS, CONSEJOS PROVINCIALES: autonomía y descentralización

52. Flavia Freidenberg, JAMA, CALETA Y CAMELLO: las estrategias de Abdalá Bucaram y del PRE para ganar las elecciones
53. Julio Echeverría y Sergio Fabbrini, eds., GOBERNANCIA GLOBAL Y BLOQUES REGIONALES: una perspectiva comparada –Europa, América, Asia–
54. Ángel María Casas, INTEGRACIÓN REGIONAL Y DESARROLLO EN LOS PAÍSES ANDINOS
55. Pablo Ospina, GALÁPAGOS, NATURALEZA Y SOCIEDAD: actores sociales y conflictos ambientales en las islas Galápagos
56. Marco Romero, LOS DESAFÍOS DE UNA NUEVA INTEGRACIÓN ANDINA: una agenda desde los jóvenes
57. Pablo Ospina y Cecilia Falconí, eds., GALÁPAGOS: migraciones, economía, cultura, conflictos y acuerdos
58. Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, comps., ETNICIDAD Y PODER EN LOS PAÍSES ANDINOS
59. Luis Tapia, CIUDADES, REGIONES Y GLOBALIZACIÓN: un análisis sobre descentralización, autonomías y federalización del territorio ecuatoriano
60. Juan Fernando Terán, LA INFRAESTRUCTURA COMO NECESIDAD Y LOS POBRES COMO PRETEXTO: condicionamientos multilaterales, financiamiento privado y gobiernos locales
61. Liisa L. North y John D. Cameron, eds., DESARROLLO RURAL Y NEOLIBERALISMO: Ecuador desde una perspectiva comparativa
62. Roque Espinosa, edit., LAS FRONTERAS CON COLOMBIA
63. Pierre Calame, HACIA UNA REVOLUCIÓN DE LA GOBERNANZA: reinventar la democracia
64. Pablo Andrade A., DEMOCRACIA Y CAMBIO POLÍTICO EN EL ECUADOR: liberalismo, política de la cultura y reforma institucional
65. Pablo Ospina Peralta, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges, eds., LOS ANDES EN MOVIMIENTO: identidad y poder en el nuevo paisaje político
66. INFA/MIES/UASB, eds., POLÍTICAS SOCIALES E INSTITUCIONALIDAD PÚBLICA
67. Pablo Andrade A., LA ERA NEOLIBERAL Y EL PROYECTO REPUBLICANO. La recreación del Estado en el Ecuador contemporáneo: 1992-2006
68. Pablo Ospina Peralta, coord., EL TERRITORIO DE SENDEROS QUE SE BIFURCAN. Tungurahua: economía, sociedad y desarrollo
69. Claudio Malo González, ¿QUÉ ES EL SER HUMANO?: una mirada desde la Antropología
70. Paco Moncayo Gallegos, CENEP: antecedentes, el conflicto y la paz
71. Catalina León Pesántez, EL COLOR DE LA RAZÓN: pensamiento crítico en las Américas
72. José María Egas, ESCRITOS DESDE LA ACADEMIA
73. Michael T. Hamerly y Miguel Díaz Cueva, BIBLIOGRAFÍA DE BIBLIOGRAFÍAS ECUATORIANAS, 1885-2010

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL

Proyectos editoriales:

HISTORIA

Biblioteca de Historia • Nueva Historia del Ecuador • Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología • *Procesos*: revista ecuatoriana de historia • Libro del Sesquicentenario • Colección Quitumbe

TESTIMONIOS

Colección “Ecuador” • Colección “Testimonios”

GEOGRAFÍA

Estudios de Geografía • Los peligros volcánicos en Ecuador • Investigaciones en Geociencias • El riesgo sísmico en el Ecuador

CIENCIAS SOCIALES

Biblioteca de Ciencias Sociales • Colección Temas • Colección Popular “15 de Noviembre” • Elecciones y Democracia en el Ecuador • Serie Estudios Internacionales • *Comentario Internacional*: revista del Centro Andino de Estudios Internacionales • Serie Alternativa

PENSAMIENTO ECUATORIANO

Obras de Hernán Malo González • Pensamiento Fundamental Ecuatoriano • Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano

DERECHO

Estudios Jurídicos • Fortalecimiento de la Justicia Constitucional en el Ecuador • *Foro*: revista de derecho

LENGUA Y LITERATURA

Colección Kashkanchikrakmi • Historia de las literaturas del Ecuador • *Kipus*: revista andina de letras

EDUCACIÓN Y CIENCIAS

Colección Nuevos Caminos • Biblioteca Ecuatoriana de la Familia • Biblioteca General de Cultura • Biblioteca Ecuatoriana de Ciencias • Serie Magíster • Serie “Debate Universitario” • Serie Manuales Educativos

ADMINISTRACIÓN

Serie Gestión

OTRAS COLECCIONES

Libros de bolsillo

El color de la razón: pensamiento crítico en las Américas es una magnífica contribución a la filosofía y pensamiento crítico en América Latina y más allá de ella. Su autora, Catalina León Pesántez, logra conectar eficazmente el trabajo de intelectuales latinoamericanos como Leopoldo Zea, Bolívar Echeverría, Enrique Dussel y Aníbal Quijano, con pensadores del Caribe de la talla de Aimé Césaire y Frantz Fanon, y con teóricos migrantes tales como Catherine Walsh en Ecuador y Walter Mignolo en los Estados Unidos. La idea del filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze de que la razón tiene color, le sirve a la autora como tema principal a través del cual muestra las contribuciones de los autores que trata, al entendimiento de la modernidad y el colonialismo, el capitalismo y el racismo, la "blanquitud" (usando el pensamiento de Echeverría) y la negritud (de Césaire), el eurocentrismo y la necesidad de establecer una filosofía intercultural que pase por los análisis que ella provee en este texto. El resultado es una lectura obligatoria para los estudiosos del pensamiento caribeño y latinoamericano, al igual que para todos los interesados en la filosofía de la cultura, más ampliamente los estudios culturales, los estudios pos y descoloniales, filosofías de la liberación, el marxismo latinoamericano y la filosofía intercultural.

Nelson Maldonado Torres
Presidente de la Asociación Caribeña de Filosofía

Esta publicación es un esfuerzo conjunto de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, la Universidad de Cuenca y la Corporación Editora Nacional.



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

20 años




CORPORACIÓN
EDITORA NACIONAL



9789978846629