

**Universidad Andina Simón Bolívar**  
Sede Ecuador

**Área de Estudios Sociales y Globales**

Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos,  
Mención en Políticas Culturales

**DESDE EL PROYECTO DE LA  
FILOSOFÍA LATINOAMERICANA  
HACIA UN PROYECTO DESCOLONIZADOR**

María del Pilar Mora Alarcón

2007

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autora, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses después de su aprobación.

---

**María del Pilar Mora Alarcón**

30 de marzo de 2007

**Universidad Andina Simón Bolívar**  
Sede Ecuador

**Área de Estudios Sociales y Globales**

Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos,  
Mención en Políticas Culturales

**DESDE EL PROYECTO DE LA  
FILOSOFÍA LATINOAMERICANA  
HACIA UN PROYECTO DESCOLONIZADOR**

María del Pilar Mora Alarcón

Tutora: Dra. Catherine Walsh

Quito, Ecuador

2007

## Resumen

Esta tesis, “Desde el Proyecto de la Filosofía Latinoamericana hacia un Proyecto Descolonizador”, destaca el contexto de producción de la filosofía latinoamericana de la historia en las propuestas de Arturo Roig y Leopoldo Zea, dos pensadores representantes de la década de los años 70 del siglo XX de la filosofía latinoamericana; estas propuestas son abordadas en íntima conexión con el debate de la dependencia y los discursos sobre el desarrollo como producciones discursivas de este mismo período.

El objetivo central de esta investigación es poner en diálogo los discursos latinoamericanos de la década de los 70 con propuestas contemporáneas de diferentes autores latinoamericanos, enunciadas también desde América Latina, pero entendidas básicamente como alternativas a la modernidad eurocéntrica; tal es el caso del programa “modernidad/colonialidad”, proyecto que empieza a configurarse a partir de conceptos compartidos por algunos intelectuales latinoamericanos que se preocupan de pensar nuestras sociedades en la década de los 90. Estos nuevos conceptos son transdisciplinarios en cuanto las preguntas disciplinarias son insertadas en un diálogo con propuestas de otros campos teóricos. Esta propuesta busca la posibilidad de una nueva lectura del eurocentrismo, diferente a la propuesta de los discursos latinoamericanos de la década de los 70, en la que se posibilite visibilizar conocimientos y experiencias que han sido subalternizados por la epistemología de la modernidad europea; en ese sentido, hay un intento explícito hacia “indisciplinar” las ciencias sociales.

## **Dedicatoria**

Dedico este trabajo con todo el amor a mis tres hijos, Isabel, Juan Ignacio y Andrés. Ojalá algún día se animen a leerlo.

## **Agradecimientos**

Agradezco mucho a mi tutora, Catherine Walsh, por sus oportunas y valiosas sugerencias, por el interés que ha puesto en mi tesis, y por el ánimo que me ha dado. Agradezco también de manera especial a mi cuñado, Patricio Mena Vásquez, por su trabajo comprometido de edición; sin su ayuda no hubiera podido entregar el trabajo a tiempo. Y a mi familia, por haberme tenido paciencia y haberme dado ánimo, especialmente a Antonio y a mi madre.

## Tabla de contenidos

INTRODUCCIÓN GENERAL	8
CAPÍTULO 1	
La filosofía latinoamericana de la historia y la actual propuesta descolonizadora	13
1.1 Introducción	13
1.2 La filosofía latinoamericana de la historia y la crítica al proyecto de la modernidad	16
1.2.1 Zea y el proyecto de la filosofía latinoamericana de la historia	21
1.2.2 Roig y la filosofía latinoamericana de la historia	26
1.2.3 Roig y el humanismo teórico-práctico de modernidad europea	31
1.3 El proyecto contemporáneo “modernidad/colonialidad”	34
1.3.1 La crítica a la teoría de la historia desde el proyecto modernidad/colonialidad	39
1.4 Zea frente al proyecto descolonizador	45
1.4.1 Roig frente al proyecto descolonizador	48
1.4.2 La crítica del proyecto modernidad/colonialidad a la filosofía latinoamericana de la historia	52
CAPÍTULO 2	
La Teoría de la Modernización, la Teoría de la Dependencia y el Actual Proyecto Descolonizador	56
2.1 Introducción	56
2.2 El contexto histórico de producción de los discursos de liberación	60
2.3 El discurso del desarrollo en la producción sociológica de mediados	61
2.3.1 La teoría de la dependencia y la crítica al desarrollismo	66
2.4 La filosofía latinoamericana de la historia y su relación con el análisis de dependencia y con el materialismo histórico	73
2.5 El proyecto modernidad/colonialidad y la crítica a la teoría de la dependencia y a la filosofía latinoamericana de la historia	79
2.5.1 La vinculación constitutiva entre modernidad y colonialidad	80
2.5.2 La estructuración del poder en el desarrollo del capitalismo	85
CAPÍTULO 3	
La interculturalidad y el “más allá de la modernidad”	91
3.1 Introducción: La pregunta por la interculturalidad	91
3.2 El concepto de interculturalidad como inclusión del “otro” en la filosofía latinoamericana “intercultural” (Roig)	98
3.2.1 El multiculturalismo y la interculturalidad como ideologías de la globalización neoliberal y de las instituciones dominantes.	108
3.3 La modernidad como fenómeno intra-europeo y la modernidad como perspectiva planetaria	109
3.4 La interculturalidad desde la diferencial colonial	114
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	123

## INTRODUCCIÓN GENERAL

Muchos teóricos del mundo actual coinciden en afirmar que ya no hay un afuera de la modernidad, que el imaginario moderno impregna irremediablemente a todo el planeta, su triunfo subyace en haber devenido universal (Escobar, 2005). Para Giddens, Beck, Lash y Habermas, desde una visión intramoderna, la globalización supone la universalización y profundización de la modernidad.<sup>1</sup> Esto quiere decir que las organizaciones racionalizadas como el estado moderno y todas las instituciones modernas, la creación de medios simbólicos como el dinero y de los sistemas expertos, han llevado al desanclaje o desarticulación de las actividades sociales de sus particulares contextos de presencia, de sus historias y culturas locales, y las ha reestructurado en contextos de espacio y tiempo indefinidos. Los sistemas expertos son sistemas técnicos o profesionales complejos que sostienen áreas enormes de nuestra vida y que están respaldados por la ciencia moderna eurocéntrica. Tanto los sistemas expertos como los medios simbólicos exigen confianza no tanto en las personas, sino en capacidades abstractas (Giddens, 1994: 32-44) que aparentemente todos valoraríamos. Giddens, Lash y Beck (1997) son de la opinión de que la acción social está siempre localizada, delineada por relaciones de poder que se despliegan en territorialidades específicas, pero globalizadas. Las localidades de las que hablan estos autores son localidades globalizadas, des-tradicionalizadas, conectadas a redes mundiales que abarcan todo el planeta. Las interacciones globales son por supuesto asimétricas, “pues vienen definidas por la manera como los actores se posesionan al interior de campos sociales de poder” (Castro-Gómez, 1998:161).

Lo importante en esta presentación de esta concepción del mundo intramoderna (la modernidad es el primer momento histórico en el que se produce conocimiento) es que los actores ya no se definirían a sí mismos a partir de su anclaje cultural en lo local, sino desde sus interacciones locales con lo global. Los conocimientos expertos entonces retroalimentan a la sociedad entera de una manera muy dinámica, de tal manera que los contenidos culturales son fruto de ellos, los que están especialmente relacionados a las instituciones estatales y a la economía.

---

<sup>1</sup> Esta posición la mantienen muchos autores contemporáneos. Véase Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998; Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Editorial, 1997.

Desde este punto de vista, la construcción social del tiempo y el espacio, como legitimación teórica por parte de las ciencias sociales y la filosofía modernas, se transforma respecto a los anteriores modelos de saber modernos (Castro-Gómez, 1998). Ahora estos autores contemporáneos dan importancia a la dimensión *espacial*. El *tiempo lineal* del modelo de la ciencia moderna anterior ya no respondería a la dinámica actual del “mundo”; las actuales teorías sociales modernas empiezan a pensar la dimensión espacial de la actividad social; esto quiere decir que acción humana es siempre localizada, pero, a su vez, globalizada. Se podría decir que en las ciencias modernas desde el siglo XVIII hasta ya entrado el siglo XX dominaba una epistemología de carácter histórico en el proyecto de la modernidad europea; los intelectuales y científicos, los ilustrados y sus seguidores, tales como Hegel y Kant, tenían la función de liberar al hombre de la ignorancia y conducirlo a la “mayoría de edad”: un estado racional de dominio sobre las contingencias de la vida. Hoy en día este tipo de imaginario está en crisis porque la idea de base era que un aumento progresivo del saber conduciría necesariamente a un aumento para construir activamente la historia y ponerla bajo el control de la razón del hombre moderno.<sup>2</sup>

Autores contemporáneos como Habermas, Beck, Taylor, Touraine y Giddens, por nombrar algunos, coinciden en afirmar que la globalización de la modernidad, para mal o para bien, con todos los riesgos que ello implica, se universaliza en todo el planeta, es decir, ya no hay un afuera de la modernidad (Escobar, 2005). Desde la mayoría de estas posturas, la globalización nos ha lanzado a un experimento cuyos resultados ya no podemos calcular. Beck lo dice enfáticamente: vivimos en una sociedad planetaria del riesgo (Beck, 1986).

Este trabajo se ubica no dentro de este tipo de teorías modernas, en las que no hay alternativas a la modernidad. Se inscribe en posiciones y proyectos teóricos cuyos intelectuales piensan que sí las hay. La idea de base de estas otras posturas es que no sólo es inevitable el modelo de globalización presente, sino que es posible postular que la globalización devenga en un espacio plural, en donde “mundos otros” sean posibles. A la luz del espíritu del Foro Mundial y de las Américas se puede pensar, por ejemplo, desde América Latina en un “otro mundo posible”.

Es clave resaltar por el momento que el imaginario actual de globalización, incluyendo sus excesos, encuentra su fuente en la experiencia cultural y económica de Occidente (Escobar, 2005). En otras palabras, las teorías sociales de los últimos años que se preocupan de la acción humana des-

---

<sup>2</sup> No hay que olvidar que la razón en este caso era de la razón de una raza, un género y una clase social.

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

Así, este trabajo se ubica en nueva lectura del eurocentrismo. En efecto, uno de los ejes centrales de esta investigación es la idea de que en la configuración reciente del capitalismo global se hace más visible que nunca la coexistencia de diferentes formas de producir verdades, de diferentes sujetos que producen esas verdades, y de diferentes modos de experiencia social; justamente estas prácticas culturales y políticas no se enuncian desde el lugar de enunciación de Occidente, sino a partir de otros lugares de enunciación que no son del Norte europeo y que pretenden ser nuevas alternativas a la modernidad eurocéntrica. Desde esta perspectiva, la teoría social actual de Occidente no piensa estas prácticas culturales, más ligadas a historias locales y basadas en prácticas de en-el-lugar, es decir, más ligadas a su anclaje cultural en lo local. Quizá enfocarse en la continuada

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

La fuente principal de inspiración de este trabajo es el grupo latinoamericano modernidad/colonialidad, conformado por intelectuales comprometidos con nuestras sociedades latinoamericanas, tan heterogéneas y que han sufrido y sufren silencios por parte del eurocentrismo, especialmente los pueblos indígenas y los pueblos negros de los países andinos. Los autores principales de este grupo compartido son Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Enrique Dussel y Walter Mignolo, quienes ponen énfasis también en perspectivas no-eurocéntricas sobre la globalidad. Este proyecto indaga las posibilidades de descolonizar la producción del conocimiento eurocéntrico, de encontrar las maneras como la episteme moderna puede ser enriquecida e intervenida con conocimientos subalternos que han sido invisibilizados por la episteme moderna. Entonces, este nuevo debate parte del supuesto de que los procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento requieren un doble movimiento, la crítica epistemológica a saberes hegemónicos y la recuperación–reconocimiento–producción de opciones alternativas prioritariamente desde lo subalterno. Una noción clave en este proyecto es la de “diferencia colonial”, noción que implica la articulación misma de formas globales de poder con historias culturales locales que han pasado y pasan por el peso de la colonialidad del poder (Quijano, 1999). La noción de colonialidad del poder sirve al proyecto modernidad/colonialidad para pensar la modernidad de una manera no-eurocéntrica, para pensar la modernidad con su cara oculta, la colonialidad. La modernidad no puede ser entendida sin la colonialidad del poder, los patrones de poder constitutivos a la modernidad, articulados en relación al saber, al ser y a la subjetividad; y que se rearticulan diferencialmente también en la actualidad global.

Este trabajo se ha concentrado de manera especial en la producción discursiva latinoamericana de la década de los 70, especialmente en la filosofía latinoamericana de la historia, en los modelos de Zea y Roig, y en la teoría de la dependencia, resaltando las posiciones críticas que estos discursos mantienen con la modernidad eurocéntrica al pensar desde América Latina. Pero, a su vez, de la mano del proyecto latinoamericano modernidad/colonialidad, se ha tratado de hacer ver que esas producciones teóricas latinoamericanas no han llevado la crítica hasta las últimas consecuencias; esto es buscar alternativas al eurocentrismo en otros principios que no estén necesariamente

arraigados en la modernidad. Las propuestas latinoamericanas de la década de los 70 se enuncian a partir del lugar de enunciación de Occidente, considerando así que el conocimiento es uno y universal. Las propuestas latinoamericanas de esa década se enmarcan en el imaginario europeo de la epistemología de la historia, noción que sirvió para una clasificación jerárquica de todos los actores sociales, subalternando así especialmente a los pueblos indígenas y negros de nuestra región continental.

En otras palabras, el imaginario moderno del tiempo histórico lineal, la perspectiva evolucionista de cambio unilineal de la historia, se erigió como un patrón de poder –aunque esto no toma en cuenta una posición intramoderna ni los discursos latinoamericanos de la década de los 70– en tanto forma de conocimiento, subalternizando otras historias, otras culturas locales, otros procesos de identidad y otros pensamientos. La epistemología de carácter histórico o la teoría de la historia del proyecto moderno es una invención local que tiene como supuesto básico el carácter universal de la experiencia europea, una construcción de historia que se hizo mundialmente hegemónica, colonizando y sobreponiéndose a las demás previas o diferentes, y a sus respectivos saberes, tanto en Europa como en el resto del mundo (Quijano, 2000b). Esto quiere decir que la epistemología de la historia europea se constituyó como saber sobre la base de deslegitimación de otros saberes, provenientes de otras historias entrecruzadas, de otras lógicas y experiencias históricas.

El primer capítulo de esta tesis expone el historicismo latinoamericano de la década de los 70 en diálogo con el proyecto modernidad/colonialidad. El segundo capítulo aborda la teoría de la dependencia también en diálogo con el proyecto modernidad/colonialidad. En esta parte se resalta la problemática de la teoría de la dependencia como respuesta a la teoría de la modernización. Por último, el tercer capítulo es conclusivo y trata temas que hacen referencia a las alternativas a la modernidad, especialmente a partir del concepto de la interculturalidad del proyecto modernidad/colonialidad y del aporte de Walsh al proyecto en esa perspectiva intercultural.

# CAPÍTULO 1

## La filosofía latinoamericana de la historia y la actual propuesta descolonizadora

### 1.1 Introducción

Este capítulo busca incursionar en el historicismo filosófico latinoamericano de los años setenta del siglo XX, articulado principalmente por el filósofo argentino Arturo Andrés Roig. El propósito del proyecto de “la filosofía crítica de la historia” construido por Roig es un intento de desarticular el pensamiento eurocéntrico a partir de los diagnósticos de la teoría de la dependencia<sup>3</sup> y de la resemantización de la figura del “bárbaro” del discurso de la modernidad. La filosofía latinoamericana de la historia construye narrativamente un concepto de “América Latina” que ha obrado como ámbito normativo desde el cual se ha pretendido armar un proyecto teórico y social de carácter anticolonialista y, últimamente “intercultural”.

La filosofía latinoamericana en la propuesta de Roig trata de demostrar que en la periferia se producen teorías e ideas que cuestionan el valor “universal” de la conceptualización generada en el centro y debate especialmente con el famoso veredicto de Hegel sobre América expuesto en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, planteando la posibilidad de una reconstrucción de la historia de las ideas latinoamericanas entendida como la historia de la conciencia latinoamericana (Roig, 1977a: 55). Desvirtuar este veredicto significa a los ojos de Roig y Zea —éste último también autor de la filosofía latinoamericana de la historia— defender la plena *historicidad* del mundo americano, la que había sido negada por Hegel.<sup>4</sup> De tal manera que la filosofía latinoamericana de la historia debía ocuparse de redefinir el “lugar” de América Latina en el conjunto de la historia

---

<sup>3</sup> La relación de la teoría de la dependencia con el historicismo latinoamericano se abordará en el segundo capítulo de esta investigación.

<sup>4</sup> La tesis central defendida por Hegel es la ahistoricidad radical del mundo americano. América no es todavía espíritu sino naturaleza, porque lo propio del espíritu es la autoconciencia y ésta, según Hegel, es prácticamente inexistente en América española.

mundial. Ese “lugar” en la historia era entendido como el reclamo por parte del colonizado a gozar de las promesas de la modernidad que habían sido negadas por el colonizador.

Preguntar sobre la manera cómo el discurso latinoamericano de la década de los 70 entiende la modernidad y lo colonial es clave en este capítulo y es un hilo conductor del trabajo investigativo. ¿Qué implicación conlleva reclamar las promesas civilizatorias del proyecto moderno para las sociedades latinoamericanas en el proyecto del historicismo filosófico? Cabe también preguntarse, ¿qué ocurriría si en vez de ocuparse —como lo hace Roig— por redefinir la *historicidad* o *el lugar* de América Latina dentro de la historia mundial, nos preguntásemos por el conocimiento que produce esa *historicidad*, es decir por la geopolítica de conocimiento que produce una “entidad” llamada América Latina y que a su vez crea una secuencia teleológica de sucesos llamados “historia mundial?” ¿Sería ésta una perspectiva diferente a la de la filosofía latinoamericana? ¿Se seguiría reclamando el proyecto moderno para América Latina o más bien se empezarían a hacer visibles las autorrepresentaciones que produce el proyecto de la modernidad acerca del colonizador y el colonizado? Estas preguntas son centrales al capítulo, las que a su vez son justamente preocupación de algunos autores latinoamericanos contemporáneos ligados al proyecto modernidad/colonialidad.<sup>5</sup> Walter Mignolo, uno de los miembros de este proyecto contemporáneo, destaca que “América Latina” es una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento imperial, de tal manera que “América Latina” se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad. Este desplazamiento, de acuerdo a Mignolo, habían asumido los intelectuales latinoamericanos de los años setenta, pero en un esfuerzo por llegar a ser “modernos”, como si la “modernidad” fuera un punto de llegada y “no la justificación de la colonialidad del poder” (Mignolo en Walsh, 2002a: 18). También el colombiano Santiago Castro-Gómez sugiere ocuparse no del colonialismo a partir de la dialéctica amo-esclavo —tal como lo hace el historicismo latinoamericano— sino más bien del ordenamiento discursivo que produce determinadas autorrepresentaciones del colonizador y del colonizado (Castro-Gómez, 1996a: 5). La preocupación central del proyecto modernidad /colonialidad es hacer visible el lado oscuro de la modernidad, es decir la colonialidad del poder como constitutiva al proyecto moderno. En otras palabras, tomando el punto de vista de autores involucrados en el nuevo proyecto modernidad/colonialidad, tales como las versiones de Quijano y de Mignolo, el debate actual entre geopolíticas de conocimiento y la colonialidad se ocupa de ésta como la imposición de un patrón de poder de la modernidad, de una nueva manera que legitima las ideas y las prácticas en las relaciones de superioridad/ inferioridad entre

---

<sup>5</sup> “El proyecto de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano” (Escobar, 2003), empezó a originarse a finales de los años noventa gracias a la iniciativa de un grupo de intelectuales latinoamericanos que pusieron interés en los temas de la modernidad, la historia colonial, el capitalismo siempre en relación con la cuestión del poder del conocimiento.

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

Si los marcos interpretativos de la filosofía crítica de la historia expuestos por Roig están ligados estrechamente al ideario histórico filosófico del proyecto de la modernidad (Kant, Hegel y Marx), se puede preguntar: ¿qué significa articular la crítica al eurocentrismo, tal como lo hace Roig, desde el propio ideario filosófico del proyecto de la modernidad europea? ¿Significa esto *leer a “América Latina” como si fuera Europa*, cómo réplica de una historia-modelo-original? (Quijano, 1989: 33).

Desde esta perspectiva, la intención de este trabajo es resaltar el contexto de producción de la filosofía latinoamericana de la historia; esto es relacionar la producción del historicismo filosófico —cuyos mayores representantes son el argentino Arturo A. Roig y el mexicano Leopoldo Zea— con los discursos sociológicos y liberacionistas de la época. Pero la intención va más allá de problematizar el latinoamericanismo de la segunda mitad del siglo XX y su contexto de producción; en el trasfondo está la comprensión de la modernidad, de la colonialidad y de la interculturalidad, los tres ejes que perfilan la investigación y, que a su vez constituyen las nociones centrales del nuevo proyecto modernidad/colonialidad. Desde esta perspectiva se trata más bien de poner en diálogo los conceptos elaborados por la narrativa latinoamericana de corte historicista (Roig y Zea) con un pensamiento crítico que no apunte más a los referentes anclados en viejos modelos de transformación —como la filosofía latinoamericana de mediados del siglo XX— sino que más bien a la luz del espíritu del Foro Mundial y de las Américas se pueda pensar sí desde América Latina, pero en “un otro mundo posible”. Ello por supuesto implicaría una resignificación de lo que se entiende por el pensar crítico desde América Latina. ¿Cómo intenta el proyecto modernidad/colonialidad construir un nuevo pensamiento crítico? Se trata de una pregunta central al proyecto, la intención es de un pensamiento crítico no arraigado en el proyecto de la modernidad, sino en lo que ha sucedido en sus márgenes, en la colonialidad, el lado oscuro de la modernidad (Walsh, 2005: 14).

Quizá sea posible la construcción de un “paradigma otro” (Mignolo, 2003) a contrapelo de los discursos que se han construido en la década de los 70. Si la construcción de este “paradigma

otro” es una posibilidad histórica abierta, entonces se podría pensar que el poder de la modernidad eurocentrada –como una historia local particular– subyace en el hecho de que ha producido particulares designios globales de forma tal que ha “subalternizado” otras historias locales. Tal como interroga Arturo Escobar: ¿puede uno imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad y esbozarla como una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? (Escobar, 2003: 59). Esta es precisamente la pregunta fundamental que se hace el grupo de los pensadores latinoamericanos del proyecto modernidad/colonialidad y vislumbra esa posibilidad.<sup>6</sup> Se trata de pensar desde la colonialidad, desde la diferencia colonial que la modernidad misma ha construido hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos.

## 1.2 La filosofía latinoamericana de la historia y la crítica al proyecto de la modernidad

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

El ensayo *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América* que se publica en 1971 de Roberto Fernández Retamar se convirtió en la década de los 70 en un punto de reflexión para el proyecto de la filosofía latinoamericana de la historia (Zea, Roig).<sup>7</sup> Concretamente la propuesta de Fernán-

---

<sup>6</sup> Los autores incluidos en el proyecto modernidad/colonialidad, involucrados en algunas de las universidades de América Latina y de los EE.UU., son los siguientes: Aníbal Quijano (Perú), Edgardo Lander (Venezuela), Santiago Castro Gómez (Colombia), Catherine Walsh (Ecuador), Enrique Dussel (México), Javier Sanjinés (Bolivia), Zulma Palermo (Argentina), Walter Mignolo, Arturo Escobar, Freya Schiwy, Fernando Coronil, Nelson Maldonado-Torres, Agustín Lao-Montes, Ramón Grosfoguel (EE.UU.).

<sup>7</sup> Roberto Fernández Retamar publica este ensayo como una nueva revisión de la simbología shakespeariana de *La Tempestad* (1611). Este autor cubano replantea los símbolos de la siguiente manera: Ariel simboliza el intelectual latinoamericano, que en el mismo lenguaje del colonizador, se enfrenta discursivamente a la tiranía de Próspero, representante del imperialismo occidental. Calibán, el tercer personaje, se convierte en la metáfora del pueblo mestizo que sufre los atropellos del analfabetismo, la miseria y el subdesarrollo. En la introducción de este ensayo Fernández Retamar explica que la utilización de Calibán como símbolo del pueblo oprimido es una estrategia discursiva de Ariel, “el intelectual” de América Latina. Fernández Retamar expresa lo siguiente al respecto: “Asumir nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde el otro lado, desde el otro protagonista”

dez Retamar a los ojos de Zea y Roig contribuyó con dos ideas importantes; en primer lugar y, desde la perspectiva de la conformación de la filosofía latinoamericana, una “nueva” manera de escribir la historia en América Latina; en segundo lugar, un cuestionamiento a las filosofías y las teorías sociales consideradas académicas, las que son acusadas de vivir al margen de la realidad social, justamente en una etapa en que una serie de hechos políticos y sociales conmocionan a Argentina y también al resto de América Latina, tales como la caída de los regímenes populistas y su reemplazo por las dictaduras militares; el triunfo de la revolución cubana; el fracaso de los modelos desarrollistas; fuertes movimientos de protesta social; la Conferencia de los Obispos Católicos en Medellín, etc. Todos estos hechos contribuyen a que la intelectualidad latinoamericana de la izquierda en los setenta presente un fuerte rechazo al período de “normalización de la filosofía”, que tuvo especialmente lugar en la Argentina en la segunda década del siglo XX.<sup>8</sup> La imputación del academicismo de la filosofía fue lanzada durante las sesiones del II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, en 1971, por los formadores del grupo que daría origen a la llamada “filosofía de la liberación”.<sup>9</sup> Una definición comprometida de la filosofía con la realidad política y social de los países latinoamericanos, en un contexto revolucionario, es la que busca el movimiento llamado “filosofía de la liberación”, surgido en Argentina en la década de los 70. La “filosofía de la liberación” –cuyos integrantes en su mayoría estuvieron impulsados inicialmente por la fe cristiana– enfatiza entonces la dimensión social de la filosofía (Ortiz, 1995: 98). Leopoldo Zea y Arturo Roig se encuentran dentro del debate de la liberación, pero optan por una posición historicista dentro del ambiente intelectual filosófico de la época.

---

(Fernández Retamar, 1984: 52) La propuesta de Fernández Retamar es entonces la idea de que Calibán se apropia del lenguaje de Próspero y engendra nuevas representaciones de sí mismo y de su propia historia (Castro Gómez; 1996a: 3-4). La figura de Calibán, desde otra perspectiva, sirve actualmente como base central de la filosofía (afro)caribeña.

<sup>8</sup> Como bien se conoce, a partir de la segunda década del siglo XX se produce en Argentina lo que se denomina como el período de “normalización” de la filosofía. Básicamente éste consiste en la introducción de cátedras de la disciplina en la organización universitaria. Este ordenamiento y reconocimiento institucional, que obedece a la secularización de las universidades y que coincide con orientaciones fuertemente antipositivistas, implica la adopción de pautas y procedimientos académicos en el estadio de la producción y transmisión de conocimiento respectivo (Ortiz, 1995: 95). La institucionalización de la filosofía, por un lado, habría contribuido a ordenar un pensamiento en el que, hasta entonces, se mezclaba con interpretaciones libres de la tradición occidental, con conocimientos desarticulados, provenientes generalmente del derecho y de la medicina y expresados en lenguaje retórico. Pero por otro lado, se habría generado un academicismo y un profesionalismo de la filosofía, de tal manera que ésta en sus versiones ontoteológica como ilustrada, se organizaría básicamente como una actividad conceptual de tipo individual. Al respecto, Roig opina que la historia de las ideas en Argentina desde sus inicios y principalmente por el impulso dado por Coroliano Alberini y Francisco Romero, consistió en un proceso de búsqueda de fuentes y sistematización de las mismas. Este quehacer historiográfico, en opinión de Roig, se habría beneficiado del proceso de “normalización de la filosofía, en tanto no sólo habría significado un conocimiento sistemático de la filosofía europea, sino también en tanto se habrían creado cátedras y centros especializados en la historia del propio pensamiento nacional; sin embargo, no se habría avanzado en una comprensión social de las ideas filosóficas (Roig, 1977b: 58).

<sup>9</sup> El pensamiento filosófico de carácter liberacionista, siendo su máximo representante el pensador mexicano Enrique Dussel, se movía por la convicción de que no son procedimientos académicos los que legitiman el status cognoscitivo de la filosofía, sino su capacidad de una praxis transformadora de la realidad social y por su capacidad de estructurarse como un saber contextual, ésta debía tener una función crítica, y por tanto, emancipadora (Ortiz, 1995, 98; Mahr, 2000: 23) Véase al respecto los textos dentro del debate de la liberación, *A manera de manifiesto*, en Revista de Filosofía Latinoamericana Nr. I, 3, 1975. También H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México 1983.

¿Qué significa para Leopoldo Zea y para Arturo Roig destacar la dimensión social de la filosofía y cuál es su vinculación al respecto con el veredicto de Hegel sobre América? Para Zea y Roig la dimensión social de la filosofía latinoamericana se relaciona directamente con la defensa de la plena historicidad del mundo americano, la que había sido negada en el veredicto de Hegel sobre América.<sup>10</sup> Tanto Zea como Roig se dedican al estudio de la historia de las ideas latinoamericanas, esto es a una reconstrucción de las ideas latinoamericanas entendidas bajo un eje temporal histórico, ordenado según criterios secuenciales y evolucionistas. Zea, bajo la sombra de Ortega y Gasset, pensaría que el acceso al papel que han ejercido las ideas filosóficas europeas en la salvación de la circunstancia, permitiría el conocimiento del “ser del hombre latinoamericano” y, por tanto –como él mismo lo sostiene– la afirmación de la unidad cultural de América Latina (Zea, 1976: 48). Roig, en cambio, piensa que habría que buscar aquellas ideas, que arraigadas en la praxis concreta, en las luchas populares de liberación, consiguieron desenmascarar los mitos encubridores del discurso colonialista (Roig, 1994a: 78-83). Los dos filósofos están convencidos que el humanismo teórico-práctico de la modernidad europea es el punto de partida para buscar una inversión del sentido de la filosofía de la historia hegeliana, tal como en su momento lo había intentado Marx. En este sentido, la dimensión social de la filosofía conlleva una intencionalidad crítica: su capacidad para transformar la sociedad latinoamericana (Ortiz, 1995: 98-99) a un nivel más humano; siempre que se entienda la “humanización” como un proceso dialéctico de concienciación.

De este modo, podemos señalar que la filosofía latinoamericana de la historia, especialmente aquella articulada por Roig, se siente heredera de la crítica marxista. Esa herencia es movida por impulsos semejantes que le darían vida a la crítica marxista: por desenmascarar situaciones alienantes que estaban en flagrante contradicción con los ideales de libertad, justicia, y humanización del pensamiento moderno. De acuerdo a la opinión de Roig, en Hegel, toda alienación era un momento necesario para alcanzar un reencuentro del espíritu, en planos cada vez más altos, ahora, “en Marx, toda alienación es parte y simplemente pérdida de ser” (Roig, 1996: 22). La crítica, afirma Roig, movida por la sospecha, había pasado a tener un fundamento real en el marco de una dialéctica de los hechos y no en el de una mera dialéctica discursiva. Para Roig, este sentido crítico moderno incidió de manera radical “en el ordenamiento y sentido de los saberes y prácti-

---

<sup>10</sup> El veredicto de Hegel sobre América consiste en afirmar como tesis central la ahistoricidad radical del mundo americano. En América no existen creaciones originales del espíritu, sencillamente porque América es naturaleza. El arte, la religión, las instituciones políticas, la filosofía son expresiones del mundo europeo, porque éste ha alcanzado el espíritu. Las objetivaciones del espíritu que hacen de un pueblo consciente de sí mismo (autoconciencia) son expresiones de Europa. Y si la historia para Hegel es el proceso dialéctico a través del cual un pueblo va tomando conciencia de sus propios intereses, entonces es claro que América es un continente sin historia. Por ello mismo es un pueblo inmaduro y primitivo que necesita de la tutela europea (Hegel, 1980: 169-177).

cas” (Roig, 1996: 20) y, por tanto, también debía incidir en la conformación de una filosofía latinoamericana comprometida con la liberación de los pueblos latinoamericanos. Así lo comprende Roig. Es importante destacar que Roig asume el concepto de “historia” del proyecto moderno con todas sus implicaciones: ésta es un movimiento universal de humanización, la autoconciencia es el resultado de la dialéctica social o de la dialéctica de los hechos entre opresores y oprimidos, y la crítica filosófica juega en ese proceso un papel fundamental.

Entonces, desde el marco del humanismo teórico-práctico de la modernidad europea, Zea y Roig piensan que la estrategia sugerida por Fernández Retamar, esto es la utilización de Calibán como símbolo del pueblo oprimido es en realidad una estrategia de Ariel, símbolo del “intelectual crítico” de América Latina (Castro-Gómez, 1998a: 179). Al colocarse del lado de Calibán defiende sus intereses, hace uso de los mismos instrumentos conceptuales del proyecto filosófico de la modernidad, pero ya no como recurso de dominación, sino como un recurso de liberación. Por esta razón Roig opina que la apropiación de los instrumentos conceptuales de la modernidad por parte del “sujeto latinoamericano” significa un continuo proceso de “transmutación axiológica”, es decir sirve ahora para maldecir al opresor (Roig, 1981: 51). En otras palabras, apropiarse de la figura “Calibán” o “barbarie” utilizada por el colonialismo –nombre que sirvió para negar la originalidad cultural y la historicidad de los pueblos oprimidos– significa ahora desvirtuar concretamente el veredicto hegeliano sobre América. “Un nuevo hombre ha surgido que, por fuerza de los hechos, no renuncia al ‘legado’ impuesto, en este caso, la lengua o los instrumentos de trabajo, sino que da a ellos un nuevo valor, su valor intrínseco y crea una ‘lengua para maldecir’ lo cual supone una forma espontánea de descodificación del discurso opresor (...)” (Roig, 1981: 51).

Como se puede apreciar la crítica al colonialismo en el proyecto de la filosofía latinoamericana de la historia pasa necesariamente por un rescate de la autenticidad cultural de los pueblos colonizados. Se trata de un discurso anticolonialista porque el rescate de la “autenticidad” cultural de los pueblos colonizados se justifica como un arma ideológica de lucha contra el colonizador, los invasores, que amenazan la construcción de un mundo objetivo, “propio”, un mundo de la “cultura” latinoamericana. Los encargados de representar la cultura latinoamericana en su “autenticidad”, de representar a las clases populares son “los intelectuales críticos” que podían impugnar al colonizado en su propio idioma, utilizando sus mismos conceptos. Se asume entonces que los sujetos realizan su identidad en el estado nacional-popular, el único espacio de la realización de la “cultura” latinoamericana. El estado nacional-popular era tenido como el agente de liberación y descolonización en el Tercer Mundo. Entonces la concepción del colonialismo de los discursos latinoamericanos en los años sesenta y setenta, estimulada por los procesos de liberación nacional

que se vivían en Asia, África y por los movimientos populares a lo largo del continente —el triunfo de la revolución cubana— giraba en torno al estado nacional-popular en contraposición al estado metropolitano, el cual era visto como agente del imperialismo.<sup>11</sup>

Roig y Zea reclaman la “modernidad” para América Latina, la que había sido negada en el proyecto hegeliano y en el proyecto moderno europeo. Si la historia es entendida como un proceso dialéctico de concienciación entonces resulta claro que para ambos filósofos latinoamericanos era importante escribir la “nueva” historia desde el punto de vista del colonizado, cosa que para Hegel no era posible puesto que América es calificada como naturaleza.<sup>12</sup> Los ideales civilizatorios —libertad, igualdad, racionalidad, progreso— que el colonizador utilizó para negar la historia del colonizado, son ahora reclamados por éste para encontrar su “lugar” en el proceso dialéctico de la historia universal (Castro-Gómez, 1996a: 5).

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

---

<sup>11</sup> Cabe destacar que para el proyecto modernidad/colonialidad el asunto central ya no es el colonialismo, sino la colonialidad. La crítica al colonialismo en la filosofía latinoamericana de la historia venía motivada por la creencia en un ámbito de “exterioridad” frente al estado metropolitano imperialista. Ahora, el proyecto modernidad/colonialidad define su crítica en la necesidad de alumbrar el lado oscuro de la modernidad, es decir a la colonialidad. Visibilizar la colonialidad es entender que el lado oscuro de la modernidad es uno patrón de poder que ha existido desde la conquista de América y se ha rearticulado en la constitución de los estados nacionales, visibilizar la colonialidad de la modernidad es determinar al eurocentrismo, la colonialidad del saber, como perspectiva única de conocimiento que ha subalternizado conocimientos y prácticas de otros sujetos, las que no entran dentro del canon occidental. epistemológico. La colonialidad como patrón de poder entonces es constitutiva a la modernidad y el “Tercer Mundo” es parte de su lógica clasificatoria.

<sup>12</sup> Las concepciones universales del conocimiento han propuesto la separación del ser humano de la naturaleza. Esta separación es particularmente evidente en todos los discursos del progreso y de la modernidad que afirman la supremacía del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza y finalmente terminan conceptualizando la naturaleza como una dimensión constitutiva de la riqueza moderna y, en sí, del desarrollo del capitalismo (Walsh, 2002b: 187).

### 1.2.1 Zea y el proyecto de la filosofía latinoamericana de la historia

Entre las décadas de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, la intelectualidad latinoamericana encara dos problemas considerados como fundamentales: el de la identidad filosófica y el de su liberación conceptual (Gracia, 1989: 194). La pregunta acerca si existe una identidad filosófica latinoamericana se la entiende en cuanto la relación íntima entre filosofía y cultura (Gracia, 1989: 194-195). El tema de la identidad filosófica iba unido al debate acerca de la posibilidad o imposibilidad de una filosofía latinoamericana, el cual se extendió hasta toda la década de los 70. Muchos pensadores, apelando al veredicto de Hegel, negaron rotundamente tal posibilidad.<sup>13</sup> El pensamiento filosófico del mexicano Leopoldo Zea desde los años cuarenta se introduce en este debate desde el contexto del historicismo latinoamericano y más bien trata de contrarrestar las opiniones de la imposibilidad de una filosofía auténticamente latinoamericana.

De esta manera, Leopoldo Zea ya desde los años cuarenta, parte del historicismo orteguiano acogido en México por Samuel Ramos y reforzado intensamente por José Gaos. Este camino del historicismo estuvo marcado por la influencia de Ortega y Gasset, quien desde los años veinte había venido elaborando una fuerte crítica a las aspiraciones positivistas de poder fundamentar el conocimiento exclusivamente a través de las representaciones de una razón metahistórica (Castro-Gómez, 1996a: 71). Para Ortega las ideas no son principios derivados a priori de una razón ubicada más allá del mundo de la vida, sino creencias históricas que emergen a posteriori como fruto de la relación dinámica entre el sujeto y su mundo. Zea está convencido de que ha llegado el momento de la generación intelectual a la que él pertenece de hacer centro de reflexión filosófica la circunstancia mexicana primero y latinoamericana después (Gómez-Martínez, 1995: 149-157). En otras palabras, se trata de apropiarse de Ortega y Gasset al asumir el legado intelectual de la generación a la que él pertenece (Antonio Caso, Samuel Ramos, José Gaos) y en segundo lugar, de ligar las ideas filosóficas al contexto circunstancial. El historicismo orteguiano, en opinión de Zea, le había permitido a Ramos y Gaos desenmascarar las pretensiones abstractas de universalización del pensamiento europeo. El hecho de reconocer que ningún discurso llega a trascender su propia contextualización, significa a su vez descubrir que el pensamiento se universaliza únicamente a partir de la propia realidad concreta en la que éste toma cuerpo (Zea, 1976: 43). Esta es la importancia que da Zea al estudio de la historia de las ideas latinoamericanas. Esta necesidad de

---

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, los comentarios de Francisco Miró Quesada sobre la originalidad de la filosofía latinoamericana en su artículo "La filosofía de lo americano: treinta años después", en Autores Varios, *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM, vol. II, 1986, pp.1024-1034. Véase la discusión de la identidad en H.A. Murena, *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sur, 1954. Véase sobre la discusión de la identidad y de originalidad de la filosofía latinoamericana en J.E. Gracia/I. Jaksic (eds.) *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1983, pp11-50.

averiguar cómo se han articulado las ideas filosóficas en el contexto histórico le lleva a Zea a continuar con la labor de su maestro Gaos: promover intensamente el estudio de la historia de las ideas en todo el continente y a crear lazos de cooperación entre los filósofos latinoamericanos (Gómez Martínez, 1995: 140-144).<sup>14</sup> Zea hace una distinción entre la historia de las ideas europeas y la historia de las ideas latinoamericanas. La primera, nos dice, se refiere a expresiones de una filosofía, un pensamiento y una cultura surgidas de ella misma; en cambio, la historia de las ideas como expresión de nuestra historia y cultura latinoamericanas no se refiere a sus propias ideas, sino a la forma como ideas europeas han sido *adaptadas* a la realidad latinoamericana.

En la historia de la filosofía europea u occidental está, entre otros, el platonismo, el aristotelismo, el tomismo, la ilustración, el liberalismo, el positivismo, el idealismo, el historicismo, el existencialismo y el marxismo. La historia de esta filosofía se referirán a éstas sus múltiples expresiones, pero siempre a expresiones de su filosofía. Esto no sucede con nuestra historia de las ideas filosóficas que hablarán del idealismo, el tomismo, la ilustración, el liberalismo, el positivismo, el historicismo o el marxismo en Latinoamérica. No del liberalismo o el positivismo de esta América, sino de cómo estas filosofías fueron recibidas, utilizadas o no. (...) filosofía, no de los propios filosofemas adoptados, sino del espíritu o sentido que originaron esta adopción. Sentido que lo es ya de la realidad propia de esta América, expresado en las motivaciones que han dado origen a la historia de las ideas en Latinoamérica (Zea, 1987: 15-16).

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

---

<sup>14</sup> En 1947, Zea propuso a la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (dependiente de la organización de Estados Americanos) la formación de un Comité de Historia de las Ideas. Al aceptarse la propuesta, tuvo lugar la primera reunión precedida por Zea. El Fondo de Cultura Económica crea la colección de Tierra Firme en apoyo a la iniciativa de Zea. En 1956 tuvo lugar en San Juan de Puerto Rico el primer seminario de historia de las ideas a nivel interamericano. Allí se crearon comisiones nacionales para impulsar el estudio de las ideas filosóficas de cada país en búsqueda de identidad nacional y a su vez se decide la publicación periódica de La Revista Historia de Las Ideas. En el ámbito mexicano, finales de la década de los cuarenta, Zea promueve una generación de pensadores que se autodenomina Grupo Hiperión, cuyo lema es “la filosofía como compromiso” y averiguar si los discursos de los pensadores nacionales y latinoamericanos habían sido capaces de articular un pensamiento original. Ya para la década de los sesenta y setenta, el estudio de la historia de las ideas había conseguido finalmente convertirse en un saber historiográfico que permitía ser una herramienta de autoconocimiento. La creación de instituciones de estudios latinoamericanos como de cátedras de historia de las ideas en las universidades latinoamericanas dio lugar al establecimiento permanente de este saber historiográfico. La promoción que tuvo el estudio de la historia de las ideas se extendió a casi todos los países latinoamericanos, creándose así centros especializados en estudios latinoamericanos como los siguientes: EL Colegio de México, el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de México; El Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, El Instituto de Filosofía de la Universidad de Sao Pablo; El Centro de Estudios de Ceará; El Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos” de Caracas, El Instituto de Estudios Latinoamericanos “Manuel Ugarte” en Buenos Aires, El Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica de Quito, etc. (Roig, 1993: 47-80).

Para muchos pensadores, tanto mexicanos como de otros países latinoamericanos, el desate de la Segunda Guerra Mundial favoreció este ambiente de reivindicación de “lo propio” (Medin, 1994: 168), el que también encajaba dentro de un fuerte ambiente nacionalista, cuyo protagonista central era el Estado.<sup>15</sup> La crisis europea significaba el tambaleo de una cultura que se había presentado como hegemónica y, desde el punto de vista filosófico se hacía necesario demostrar que el discurso filosófico europeo, que se había presentado como un saber necesario y universal, estaba vinculado vitalmente a circunstancias concretas, es decir a la ilustración europea. En otras palabras, la Segunda Guerra Mundial parecía confirmar la “decadencia de Occidente”, de que hablara Spengler, de tal manera que muchos autores latinoamericanos piensan que Iberoamérica había iniciado una nueva etapa en la que se impone la necesidad de participar con voz creadora, de contribuir con el propio discurso axiológico, a la cultura universal. Esta es la línea de la reflexión de Zea. Para ello era necesaria la recuperación sistemática de las ideas políticas, sociales, morales, filosóficas del pasado latinoamericano (Gómez-Martínez, 1995: 108).

Así, José Gaos, a partir de 1939, año que llega a México, fiel receptor del circunstancialismo filosófico de su maestro Ortega y Gasset, pretende demostrar que la filosofía está estrechamente ligada a la circunstancia, la que determina los contenidos del filosofar. Zea, por su parte, opinaba que los pueblos al margen de los centros de poder deberían recatar su identidad cultural y a partir de ella se debería intentar la elaboración de la filosofía sobre su propia historia, la que debería aspirar a una posición auténticamente universal (Zea, 1987: 27). El objetivo de Zea es mostrar que los pueblos latinoamericanos no solamente hacen parte de la historia universal, sino que han logrado realizar un aporte decisivo al proceso de humanización de la humanidad. La prueba de esto era que las ideas que se han articulado en América Latina son respuestas a las necesidades históricas de nuestras sociedades, es decir han pasado por un proceso de adaptación gracias a la labor de las generaciones de intelectuales latinoamericanos y, en ese sentido, están vitalmente vinculadas a circunstancias concretas. Zea está convencido que al lograr una visión de conjunto de este proceso de adaptaciones a circunstancias concretas sería posible conocer la esencia de nuestro modo específico de ser en la historia. Para ello era importante la elaboración de una filosofía de la histo-

---

<sup>15</sup> El sentimiento nacionalista que caracteriza la política de los países latinoamericanos de esa época, pero particularmente en México, ayuda a difundir ampliamente las ideas de Zea. La joven intelectualidad mexicana había hallado que el circunstancialismo orteguiano se adecuaba perfectamente a su proceso de reflexión nacionalista después de la experiencia de la revolución mexicana de 1910. Para los pensadores mexicanos no sólo el obrar de acuerdo a los intereses nacionales era lo adecuado, sino que había que formular un discurso “propio” que permita crear una fuerte cultura nacional. En otras palabras, la oferta de Ortega de recuperar la circunstancia para la reflexión filosófica caía como anillo al dedo en una etapa en que se intentaba asegurar la unidad de la nación a través de un Estado que asume una posición protagónica en la sociedad, garantizando la identidad nacional y un proceso de modernización sobre la base de la promoción de la industria nacional y de una economía planificada (Rowe y Schelling, 1993: 181-202). En este sentido la intelectualidad se siente en la obligación y con el entusiasmo de apoyar este empuje nacionalista y modernizante, creando símbolos que permitan postular la identidad de la cultura.

ria latinoamericana, en donde sea posible narrar “la racionalidad histórica” de estas adaptaciones que, en opinión de Zea, se trata de un esfuerzo que ha llevado el “hombre latinoamericano” por deshacerse de su pasado para rehacerse de un presente extraño. La historia latinoamericana se caracteriza entonces de acuerdo a Zea como un proceso de “yuxtaposición de negaciones” (Zea, 1987: 17).

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

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

siglo XX, viene a ser para Zea el grupo de pensadores que inicia este proyecto. Intelectuales como Rodó, Vasconcelos, Zumeta, Ugarte, Martí, etc., habrían combatido el positivismo de generaciones pasadas a partir del espíritu latino de “nuestra América” con el fin de hacerse partícipes de los valores de la modernidad. Se trataba, de acuerdo a Zea, de un nuevo humanismo que anuncia una civilización donde reinen las leyes morales, la autonomía cultural y la justicia social. Esta generación que, de acuerdo al relato de Zea, anuncia un nuevo mestizaje, una nueva raza, la de un nuevo hombre que fuera la síntesis de los valores propios del conquistador y los propios del conquistado (Zea, 1976: 424). La generación de los años cuarenta y cincuenta retoma este proyecto (Ramos, Gaos, Arciniegas, Martínez Estrada, Romero, etc.) y más tarde la generación de los años sesenta y setenta (el propio Zea, Miró Quesada, Gutiérrez, Salazar Bondy, Roig, etc.), como claras expresiones del pensamiento latinoamericano que partiendo de su propia identidad cultural, reclaman los valores de la cultura occidental no sólo para los pueblos dominados, sino para el hombre en general. De este modo, Zea piensa que ha llegado el momento histórico en que “América Latina” vuelve sobre sí misma para lograr una conciencia más amplia de libertad, abriendo el camino de la verdadera humanización de la humanidad (Zea, 1976: 513). El siglo XX para Zea es el momento de la contribución de la “conciencia latinoamericana” a la humanización del hombre. El derecho latinoamericano a ejercer un papel protagónico en la historia mundial se debe a su carácter de tercer mundista, sus demandas darán sentido a otros pueblos dominados (Asia, África, y Oceanía) para reclamar sus propios derechos. Siguiendo de cerca la predicción de Hegel, Zea mira la historia del continente americano como fruto del enfrentamiento entre “la conciencia sajona”, que se considera heredera de los ideales libertarios de la modernidad europea, y la “conciencia latina”, que reclama su parte en esa herencia (Castro-Gómez, 1996a: 82). Según Zea, Hegel había tenido razón en su intuición de América como país del porvenir. Había llegado el momento en que el espíritu tome en América conciencia de sí mismo para realizar más ampliamente las posibilidades de libertad ya declaradas en la Revolución Francesa y celebradas en la filosofía de la historia de Hegel. De esta manera, la historia después de Hegel es la historia de la transferencia de este rol de Europa a América, de América del Norte a América del Sur. Desde este punto de vista, la profecía de Hegel sobre el futuro de América es interpretada como la última etapa del progreso del espíritu, puesto que la conciencia latinoamericana proyecta una reconciliación total (Sauerwald, 1982: 55). En esta etapa se daría la lucha continental entre el norte y sur, entre Estados Unidos —en donde efectivamente, como Hegel intuyó, la libertad encontró su más extraordinaria encarnación, pero limitada a sus propios creadores— y América Latina, que al nacer el siglo XX daba muestras de haber alcanzado una conciencia más amplia de la libertad humana (Zea, 1976: 21). El “proyecto asuntivo” es la muestra de esta “conciencia latina” en su

máxima expresión, un proyecto que muestra a “América Latina” en su realidad histórica, luchando contra el imperialismo de los Estados Unidos, por el fortalecimiento del propio Estado, por la soberanía nacional y por la identidad cultural. La revolución mexicana de 1910, la conformación del APRA en el Perú, el peronismo argentino, la revolución cubana, etc., son claros síntomas de la “conciencia latinoamericana” en su proceso de liberación (Zea, 1976: 22).<sup>16</sup> Este es el relato de Zea.

### 1.2.2 Roig y la filosofía latinoamericana de la historia

Arturo Roig concibe su proyecto filosófico como una superación crítica a la posición del mexicano Leopoldo Zea, quien había desarrollado, en su opinión, una concepción de filosofía de la historia latinoamericana como una filosofía de “la dialéctica de la conciencia latinoamericana”, es decir, como una “filosofía del concepto”, como la había propuesto Hegel, pero esta vez planteada desde la periferia (Roig, 1994a: 65). Por otro lado, el proyecto de Roig, se presenta como una respuesta a la polémica ocasionada en 1968 por el peruano Augusto Salazar Bondy con la publicación de su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Esta obra plantea la problemática de la autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano y la de liberación conceptual.<sup>17</sup> De acuerdo a la opinión de Roig, Salazar Bondy había hecho una recepción del marxismo desde el punto de vista crítico, había dado el paso definitivo para entender a la filosofía como un pensar crítico en función práctica; en otras palabras, a pesar de que Salazar Bondy negó la existencia de una filosofía auténtica u original en América Latina, mientras se mantuviera la situación de dependencia económica y política con respecto a las potencias mundiales; sin embargo, este autor había planteado la posibilidad futura de una “conciencia lúcida” o crítica, capaz de incidir en las condiciones opresivas que aquejan a los pueblos latinoamericanos. Este autor había interpretado la dependencia económica de los pueblos latinoamericanos como una situación histórica estructural del imperialismo, de tal manera que si el pensamiento filosófico pretende ser crítico debía ser referenciado *dependencia estructural*, tal como los teóricos de la dependencia habían entendido la crítica. Salazar

---

<sup>16</sup> La intelectualidad latinoamericana, los teóricos de la dependencia y los de la filosofía latinoamericana ligados a ella, se encuentran bajo el fenómeno del populismo que se venía fortaleciendo desde los años treinta, y por tanto se piensa en un Estado fuertemente centralizado. El populismo se caracteriza por el empleo político de lo “popular” como definición de identidad nacional (Rowe y Schelling, 1993: 181). El populismo surgió como práctica discursiva en un contexto de movilización de masas a la ciudad; de tal manera que su política consistía en mantener un control suficiente sobre las nuevas poblaciones urbanas. El populismo posibilita un discurso de identidad siempre y cuando el Estado, mediador de las masas, también suministre el foro y la posición del intelectual. En realidad fue el populismo político el que realmente abrió el contexto adecuado para entender la filosofía latinoamericana como una reflexión de lo “propio”, tal como la definen Zea y Roig y muchos otros más (Castro Gómez, 1996b: 68).

<sup>17</sup> Véase Cerutti G. Horacio: “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea.”, en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México D.F. 1983, pp.161-167.

Bondy había opinado lo siguiente:

La filosofía tiene una única posibilidad de ‘ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superior de esta condición’. La filosofía crítica además ‘(...) debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos; en consecuencia, una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano’ (...) (Salazar Bondy, 1979: 125, 126).

Justamente esta postura de considerar en un futuro a la filosofía como herramienta crítica, desenmascaradora de posiciones ideológicas en tanto se encuentra enraizada en la sustancia histórica o praxis de nuestros pueblos oprimidos, vino a ser la clave que le permitió a Roig, la ‘ampliación metodológica’ de la filosofía latinoamericana (Roig, 1977b: 66-67). Esta ampliación es entendida por Roig como una superación al latinoamericanismo filosófico de los años cuarenta, según el cual la historia de las ideas se había limitado a estudiar y sacar a la luz el quehacer ideológico de los intelectuales al interior de una “circunstancia nacional”. Una filosofía de la historia, como la propuesta de Zea, construida sobre la base de adaptaciones de ideas europeas a la circunstancia nacional, tenía el peligro de volverse un saber al servicio de una clase privilegiada; además con la agravante de convertirse en la historia de las ideas de los letrados. Continuar examinando las ideas filosóficas como simples reacciones de los letrados a determinados imperativos de las circunstancias, significaba, en opinión de Roig, quedar atrapados en un idealismo filosófico y la ausencia de una liberación conceptual (Roig, 1977b: 66). Por lo tanto, había que avanzar metodológicamente al análisis de las ideas mediante una comprensión de las estructuras sociales dentro de las cuales se articulan. Lo que buscaba Roig era determinar la relación dialéctica del pensamiento filosófico con los marcos económicos, sociales y políticos de América Latina –como una región continental dependiente– en una etapa histórica determinada. La propuesta de Roig consistía además en superar los límites exclusivamente nacionales y avanzar hacia panoramas de tipo regional continental (Roig, 1977b: 66). Si bien para Roig, Leopoldo Zea ya en su libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), había propuesto una historia de las ideas que diese una visión continental de fundamentales momentos del pensamiento latinoamericano, especialmente del romanticismo y el positivismo, sin embargo, su propuesta había representado una escasa correlación del desarrollo de las ideas con la realidad social y económica de aquellos momentos del pensamiento (Roig, 1994a: 59-66). Esto quiere decir que para Roig las ideas filosóficas están necesariamente entrelazadas en los procesos socioeconómicos, en los cuales adquieren su articulación;

ésta había sido ya la propuesta de Salazar Bondy con respecto a la filosofía en tanto conciencia crítica.

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

De acuerdo a la opinión de Roig, el problema del circunstancialismo era la ausencia de un criterio normativo que permitiera distinguir qué tipo de sujetos se apropiaron de los filosofemas del pensamiento europeo y con qué propósitos. Lo importante es determinar quién es el sujeto que se esconde detrás de las ideas. Pero este juego del ‘desenmascaramiento’ implicaba poseer de antemano una concepción normativa de la filosofía y de la historia. De modo que la pregunta de fondo es: ¿Qué criterio le lleva a Roig a estar tan seguro que determinados discursos han operado en América Latina como ‘falsa conciencia’ o, por el contrario, cuáles han tenido una función liberadora? (Castro-Gómez, 1996a: 90, 91). A nivel prefilosófico, en el juego de las contradicciones sociales, tiene lugar para Roig los orígenes de la sospecha (Roig, 1994a: 94).

(...) la alienación, considerada en sus raíces y manifestaciones no se quiebra por obra del discurso filosófico, aún cuando la luz arrojada por él sea importante. Nadie puede desconocer el valor del ejercicio de la ‘sospecha’ y de ‘denuncia’ que ese discurso puede ejercer, mas, no ha de olvidarse que aquellas actitudes tienen su fuente primaria en un proceso originariamente espontáneo, de decodificación que impone el juego de las contradicciones sociales en todos los planos de la objetivación y en todas las regiones del mundo, sean ellas las de los países dominantes o la de los países dominados (...) En consecuencia hay y habido para nosotros formas de un pensar no alienado, aun dentro de los desarrollos de un pensar ‘académico’, mundo en el que la aliena-

ción impera y todo eso dentro de una situación global de alienación, la que ha sido sin duda alguna el punto de arranque de la meditación de Augusto Salazar Bondy (Roig, 1994a: 94).<sup>18</sup>

La crítica filosófica no deriva del discurso filosófico, sino de las estructuras básicas del mundo de la vida, único mundo real donde los actores sociales constituyen normativamente su subjetividad; la constitución de la subjetividad en el mundo de la vida es lo que Roig entiende por el “a priori antropológico”.<sup>19</sup> El problema de la autenticidad o inautenticidad de la filosofía no depende de las formas discursivas, como afirmara Salazar Bondy, sino de las actitudes prediscursivas, esto es, de la manera como un grupo de hombres se posesiona frente a la historia y se constituye como sujeto (Roig, 1993a: 99). En este sentido, la autoconstitución de la subjetividad como vivencia básica es el centro de la reflexión filosófica de Roig. De acuerdo a nuestro autor argentino esto ya lo había visto claramente Kant, para quien la vocación moral del hombre no se realiza por el ejercicio de la razón teórica pura, sino por su voluntad histórica.

---

<sup>18</sup> Para Salazar Bondy, la falta de identidad de la filosofía latinoamericana ha sido esbozada por elites caracterizadas por el deseo de imitación de diferentes corrientes europeas. Por tanto la filosofía que se venía practicando en el continente carecería de elemento crítico y de una metodología identificable; de ahí que los temas de cultura en general y por tanto los de la filosofía habrían sido temas de un sector minoritario y enajenado respecto a la sociedad en general y a los problemas económicos, sociales y políticos del continente. Para Salazar Bondy, el obstáculo para el desarrollo de la identidad filosófica latinoamericana era la división social que caracterizaría a nuestras sociedades, las que sólo habrían logrado una filosofía como juego de las clases privilegiadas (Gracia, 1989: 197). Al respecto Salazar Bondy se pronuncia de la siguiente manera: “(...) los países subdesarrollados carecen de fuerza y dinamismo por la condición deprimida de su economía y por la falta de integración y organicidad en su sociedad, de donde se sigue que no hay base para un sello propio del pensamiento capaz de neutralizar el impacto foráneo y la tentación imitativa. Las producciones espirituales en conjunto carecen, además, del vigor necesario para insertarse como aportes novedosos en el proceso mundial de la civilización, del modo como las economías y las sociedades de nuestros países no tienen ninguna vigencia directiva en el proceso mundial de poder” (Salazar Bondy, 1979: 122).

<sup>19</sup> Roig define la subjetividad de la siguiente manera: “El a priori antropológico es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra. (...) Es aquello en lo que hemos de “convenir” respecto de lo propuesto, en este caso la organización de un saber filosófico. Lo pactado adquiere de este modo un cierto valor de “programa” o de “tarea” que connota de manera especial este tipo de a priori y que lo diferencia radicalmente del clásico a priori formal-lógico de tipo kantiano. Ese valor se muestra en su plenitud si pensamos que el filosofar es una función de la vida y que la vida humana no es algo dado, sino algo por hacerse, por parte de quien la va viviendo, y que implica formas de deber ser en relación con la naturaleza eminentemente teleológica de la misma. Este tipo de a priori no supone un sujeto puro de conocimiento, sino parte de otra comprensión de la subjetividad (...). En efecto, si una de las pautas nos conmina a partir de nosotros mismos como valiosos, esa autovaloración determina la producción y la conforma orgánicamente” (Roig, 1981: 12-13). Lo que quiere decir Roig es que la autoafirmación de un actor social en tanto sujeto, es decir en tanto actor de su propia historia, es una exigencia fundante de carácter antropológico. Pero lo “antropológico” no hace referencia a un ámbito normativo de carácter suprahistórico o trascendental como en Kant, sino que se asienta sobre una vivencia básica, la que expresa un sentimiento de “autonomía humana”. En este sentido, la categoría del “a priori antropológico” tiene su raíz en la conciencia histórica, la que en forma originaria es una experiencia del hombre en cuanto tal. Aquí, Roig concuerda con la tesis de su compatriota y amigo, el filósofo Rodolfo Agoglia, quien opina que esta conciencia histórica originaria hace referencia a “la simple captación de que ciertos hechos, acciones, obras o procesos son modos de realización del hombre”. Esta experiencia del hombre en tanto es una vivencia básica pertenece al hombre y “es señalable por eso mismo en todas las épocas y todas las culturas”. La conciencia histórica implica, tanto en su experiencia originaria, como en las diferentes formas que ha ido adquiriendo en el devenir de la humanidad, una comprensión de la temporalidad propia del hombre (Roig, 1981: 198, 199). Es importante anotar que Roig no problematiza ni refuta la reubicación de lenguas, pueblos y culturas en el tiempo, cuya formulación más sistemática se encuentra en la filosofía de la historia de Hegel. Roig más bien se apropia del concepto de “tiempo histórico” de la filosofía moderna.

Como se puede apreciar, Roig al igual que Zea buscan apropiarse de la concepción moderna de historia que desarrollara la filosofía de Hegel, entendida ésta principalmente como el proceso dialéctico de autoconstitución del hombre bajo un eje temporal; desde esta apropiación pretenden, a su vez, en contra de Hegel, demostrar la *autoconciencia latinoamericana* y la *historicidad* de América Latina, y con ello, llegar al convencimiento de que no sólo se legitima la “subjetividad latinoamericana”, sino también que a través de la filosofía se puede ir dando un sentido a nuestra existencia tercermundista en su proceso de liberación. Se trata para Roig básicamente de un proceso de “comienzos” y de “re-comienzos”, el que remite a aquella figura de la “Destrucción de las Indias”, la que dominaría la historia latinoamericana signada por la violencia, tanto de las armas, como de las ideas (Roig, 1994b: 141). Mientras Zea comprende la historia latinoamericana como un proceso de concientización a partir de “proyectos históricos” llevados a cabo por la intelectualidad latinoamericana, Roig en cambio apela a la constitución de la “subjetividad latinoamericana” en el mundo de la vida, entendida ésta bajo un eje temporal.<sup>20</sup>

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

---

<sup>20</sup> La crítica de Roig al pensamiento latinoamericano de su época (Zea y Salazar Bondy) se concretiza en reclamar un criterio normativo para la historia, de tal manera que se puede entender la historia de América Latina como un proceso dialéctico de la constitución de la “subjetividad latinoamericana”. Esa normatividad era conceptualizada bajo un eje temporal, tal como la normatividad del conocimiento moderno la había entendido. Salazar Bondy habría “caído en una cierta negación de lo americano”, afirma Roig. El hecho de considerar en un futuro a la filosofía como conciencia crítica, tal como lo suponía Salazar Bondy, significaba restarle a la historia su carácter dialéctico, su carácter de “encadenamiento” de sucesos producidos por un sujeto como fruto del conflicto entre fuerzas opresoras y liberadoras. En otras palabras, Roig opinaría que la autoconstitución del “sujeto latinoamericano” en la historia, el irse produciendo a sí mismo, bajo la perspectiva de Salazar Bondy, partiría de cero: de un pasado en que no ha producido él mismo sus propias formas de vida, su cultura, sino que éstas han sido totalmente impuestas (Roig, 1994a: 93). Esta posición de Salazar Bondy, en última instancia, a los ojos de Roig, estaría confirmando el veredicto hegeliano. Esto por supuesto para Roig implicaba la imposibilidad de una liberación conceptual con respecto a la hegeliana especulación filosófica europea. Leopoldo Zea tampoco habría superado el veredicto hegeliano. Zea, por el contrario, se habría apropiado del relato hegeliano, cuando más bien se trataba de invertir la filosofía de la historia hegeliana, y no simplemente establecer “un cambio de sujeto, el que ya no será el Espíritu, sino la conciencia”. En opinión de Roig, justamente esa apropiación es la que le habría conducido a Zea a mirar la historia latinoamericana como un programa de una “serie descoyuntada de 'yuxtaposiciones' que van partiendo constantemente de cero” (Roig, 1994a: 65, 67). Suponer la historia latinoamericana como una yuxtaposición de proyectos a la manera de Zea, implica para Roig, restarle a la historia latinoamericana no sólo su carácter dialéctico, sino también al hombre latinoamericano su carácter de sujeto productor. Rescatar la idea de historia como un proceso dialéctico que permita la realización de la condición humana es el objetivo de Roig.

ricanos pensaban que las sociedades desarrolladas habían sido el resultado de la “razón instrumental”.<sup>21</sup>

### 1.2.3 Roig y el humanismo teórico-práctico de modernidad europea

Roig, en la introducción de su obra *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano* plantea que la filosofía para Kant aparecería como un saber normativo que tendría en cuenta “no solamente la naturaleza de la razón sino también la del hombre que usa de esa razón” (Roig, 1981: 11). En ese texto, Roig nos permite comprender que su categoría del “a priori antropológico” tiene relación con la comprensión kantiana del hombre como sujeto moral. La importancia para Roig de la metafísica kantiana es que ella conduciría a la etización de las acciones del hombre; de ahí que, es en función de nuestro obrar como se configuraría la filosofía crítica de la historia latinoamericana y como ésta, a su vez, permitiría descubrir un hilo conductor para la historia latinoamericana. La crítica de la razón práctica le había permitido a Kant dar realidad a aquellas ideas metafísicas que la razón teórica había reconocido sólo como ilusiones. La crítica de la razón práctica permitía plantearse problemas del hombre acerca de su “destino”, permitía entender al hombre como sujeto moral que pertenece al “reino de los fines”, el cual sólo en la historia podría realizar progresivamente sus capacidades racionales.<sup>22</sup> Justamente, desde esta perspectiva, a Roig le parece que entender a la filosofía en su sentido práctico implica a su vez comprender la normatividad en relación con el modo de ser del hombre: un ser que se realiza en la historia, en la etización de sus acciones y que, por lo tanto, tiene en ella metas morales que cumplir. Roig entonces está convencido que al afirmarse el sujeto latinoamericano como “un nosotros” a nivel prediscursivo, en el mundo de la vida, implica a su vez imponerse en el ámbito discursivo principios a priori que

---

<sup>21</sup> Para el pensamiento latinoamericano de la época de Roig, el humanismo teórico práctico de la modernidad era la única posibilidad de enfrentar el positivismo. Esta reacción antipositivista estuvo marcada en el continente durante la primera mitad del siglo XX. Se consideraba que el conocimiento se forma al interior de un complejo tejido histórico-social de relaciones y no como determinación al funcionamiento de las estructuras sensoriales recurriendo a las ciencias naturales. La línea abierta por Kant en la dialéctica trascendental representaba para Roig la posibilidad de plantear un conocimiento objetivo a partir de la filosofía y no a partir de la ciencia.

<sup>22</sup> La filosofía de la historia para Kant como un saber sobre la historia —a diferencia de la concepción de Roig— el hombre aún no es plenamente posible en su aparecer; se trata de un saber que puede leerse como el discurso que ha de fundamentar el reino de la libertad, que es el modo de nuestro obrar. Encontraríamos en ella una serie de procedimientos para administrar nuestra finitud éticamente. Pero esa finitud, en sentido estricto, sólo aparece en cuanto que ligada a un sujeto trascendental. Las condiciones de posibilidad de la historia vienen dadas por la estructura cognitiva del sujeto. En cambio, la filosofía de la historia de Roig está mediatizada por el marxismo, y particularmente por la teoría de la dependencia y en esa medida es un saber que va dirigido a la empiricidad del hombre, a la finitud del hombre. En la medida que la filosofía latinoamericana se interesa por mostrar el carácter empírico del hombre latinoamericano en tanto sujeto que habla, vive y trabaja, se trata de un saber acerca del hombre que ya no se dirige a su trascendentalidad, sino a su empiricidad. En tanto es así, la filosofía latinoamericana mostrará al sujeto latinoamericano como productor de su propia materialidad (necesidades) y, a su vez, como productor de sus propias significaciones (ideas discursivas), es decir buscará encontrar en la realidad empírica, entendida como historicidad el camino para la apropiación de su sí mismo en tanto que sujeto(autoconciencia). Se puede apreciar cómo Roig se incrusta en la teoría de la historia de la modernidad.

constituyan “un reinado de fines”, en que se entienda a América Latina como fin en sí misma y como un “deber ser”. En otras palabras, la autoafirmación de “un nosotros” como actor social de su propia historia, debe ser completada de un segundo momento de concienciación, esto es, de la elaboración de un discurso filosófico que sea capaz de la enunciación de “América para nosotros” como reinado de fines. Se vislumbra como tela de fondo del humanismo de Roig, el Kant del imperativo práctico (Sauerwald; 1982: 64). El propio Roig afirma lo siguiente: “la lucha por la liberación del sujeto latinoamericano se pone como meta una humanidad como reinado de fines” (Roig, 1981: 50).

También Hegel había opinado que la filosofía es un “saber de la vida”, y que se asienta sobre una vivencia básica, la constitución de la subjetividad. En su *Introducción a la historia de la filosofía*, Hegel no solamente constataría un comienzo concreto e histórico de la filosofía a partir del pueblo griego, sino que entendería a la filosofía como un saber ligado a esta experiencia originaria, como un saber que se funda, por ello mismo, en una normatividad histórica. Hegel habría reconocido en esta obra como principio de la filosofía el hecho de que el pueblo griego, en tanto sujeto filosofante “se tenga a sí mismo como valioso” (Roig, 1971: 2-3), es decir Hegel habría reconocido que la filosofía sólo comienza basándose en esta vivencia propia del hombre, lo cual significa comprender al saber en la dimensión práctica del hombre. Roig rescata la figura de la autoconciencia de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. La figura de la autoconciencia y en especial, la figura del amo y el esclavo, constituye para Roig la clave para entender lo que fundamentalmente sería la constitución del hombre como sujeto, su proceso de realización humana en la historia (Roig, 1981: 79). Por eso nos dice la filósofa cubana Ofelia Schutte, especialista en el pensamiento roigeano, que en ese trozo importante del corpus hegeliano, la riqueza de esta figura está en que “el filósofo alemán estudia la autoconciencia antes de su superación, *Aufhebung* o absorción total en el orden abstracto de la Razón, que sobrepasa a la historia.” (Schutte, 1993: 13). Al nivel de la figura de la autoconciencia se enuncia propiamente lo que para Roig es el “a priori antropológico”, es decir la idea de concebir al hombre empíricamente determinado y, a su vez, constituyendo su subjetividad. Roig entendería la autoconstitución del sujeto latinoamericano como una lucha por la des-alienación, por la transformación de aquellas estructuras sociales que impiden al “sujeto latinoamericano” su liberación (Roig, 1994a: 9).

Se pueden determinar algunos puntos claves que ubican la reflexión filosófica de Roig en el discurso de la modernidad europea. En primer lugar, la creencia en que las estructuras vitales del mundo podían ser transformadas por la voluntad autónoma y praxis del sujeto es una idea ligada

al eje temporal de carácter evolucionista. La teoría del “a priori antropológico” se mueve en las rutas señaladas por la filosofía moderna en su función práctica, en donde la pregunta por el ámbito de lo prediscursivo ocupa un lugar fundamental. Por esta razón Roig define a la filosofía como un saber al servicio de la dimensión práctica del hombre. Y justamente esta definición le permite a Roig darse la tarea de una reconstrucción filosófica de la historia de las ideas latinoamericanas, la que le conducirá finalmente a la formulación de la filosofía de la historia. El propósito de esta tarea reconstructiva –tarea que demuestra el asentamiento de la filosofía latinoamericana de la historia en el proyecto de la modernidad europea– se centra en los siguientes puntos: rescatar, siguiendo a Hegel, en que momentos de la historia “se ha puesto como valioso” el hombre latinoamericano, es decir se ha autoconstituido como sujeto; de la mano de Kant, sacar a la luz aquellos discursos filosóficos de la tradición latinoamericana que han servido como “ideales regulativos” para orientar la historia de América Latina según fines morales; procurar a las ideas una presentación ordenada a través de un proceso de selección, de tal manera que la historia del pensamiento latinoamericano no pierda su carácter de hilo conductor. Este último punto hace referencia concretamente a la utopía de Bolívar y al proyecto de “emancipación mental” de Alberdi del siglo XIX (Roig, 1993b: 77) que hacen de centro sobre la cual se ordena el pensamiento latinoamericano. Sólo esta presentación de las ideas, ordenadas desde los “fundadores” de la filosofía en el continente da lugar a que la filosofía de la historia latinoamericana logre su sentido práctico. La “identidad continental”, la unidad política y moral de América Latina es el ideal regulativo en función del cual transcurre la historia latinoamericana en su proceso de humanización (Castro-Gómez, 1996b: 113) y al que deberían sumarse todas las fuerzas sociales del continente. Al igual que Kant y en concordancia con el proyecto de la modernidad europea, Roig está convencido que el problema político y de la institucionalidad política es el lugar donde se cumplirá la promesa de liberación. El “deber ser” kantiano se mezcla con la “dialéctica de la historia” hegeliana para construir una narración de la historia desde el punto de vista del colonizado. Esa es la recepción de la filosofía latinoamericana de la historia en su función práctica del proyecto de la modernidad europea.

En segundo lugar, Roig opera con un concepto de filosofía como saber crítico reflexivo, formalmente tributario de la herencia filosófica del proyecto eurocéntrico moderno (Fornet-Betancourt, 2004: 46). Tal como lo asevera Castro-Gómez, Roig hecha mano del relato crítico de la modernidad. La idea de des-ideologización a través de la crítica pertenece a un orden saber moderno, en que la crítica es entendida en términos de “un desdoblamiento empírico-trascendental, llamado ‘reflexión’” (Castro-Gómez, 1996a: 101).

En tercer lugar, creyendo articular una crítica al veredicto hegeliano sobre América, Roig centraliza el “sujeto latinoamericano (Calibán), éste se vuelve centro de los procesos históricos de liberación latinoamericana. Filosofar desde la “barbarie” significa para Roig filosofar desde “el otro lado de la historia”, desde el momento en que América Latina alcanzara su “para sí” o autoconciencia, lo cual Hegel no lo había previsto.<sup>23</sup> Se trata ahora de filosofar desde el propio nacimiento histórico empírico de la “subjetividad latinoamericana”, desde el pueblo oprimido, el cual levantaría la cabeza para ser dueño de su propia historia. Este “otro lado de la historia” vendría a ser el futuro, pero no el futuro de la humanidad a la manera de Zea, sino el futuro que surge de una ruptura con el legado de desigualdad y dominio. “La historia de América Latina se encuentra del otro lado de la historia narrada por Hegel” (Schutte, 1993: 15), así se refiere la autora Schutte en su reflexión sobre el pensamiento de Roig. En última instancia, el relato de la historia desde la “barbarie” viene a ser entonces la inversión del relato de la “civilización”.<sup>24</sup>

### 1.3 El proyecto contemporáneo “modernidad/colonialidad”

El proyecto “modernidad/colonialidad” constituye la iniciativa reflexiva de algunos autores latinoamericanos contemporáneos de finales de los años noventa de llevar adelante un diálogo sobre las “geopolíticas del conocimiento” y la “colonialidad del poder”. Se trata de un proyecto colectivo en el que no sólo están involucrados varios intelectuales familiarizados con los estudios culturales y poscoloniales, sino también algunas universidades de las Américas, que a partir de un convenio en el año 2001 consolidan el proyecto (la Universidad de Duke y la Universidad de North Carolina en los Estados Unidos, la Universidad Javeriana en Bogotá y la Universidad Andina Si-

---

<sup>23</sup> Roig procura elaborar una “teoría crítica” que le permitiera descubrir un hilo conductor a la historia latinoamericana. El enfrentamiento histórico entre dominados y dominadores es visto por Roig al igual que Hegel, como una lucha por el reconocimiento, una lucha contra aquellos poderes externos que impiden a Calibán ser sujeto de su historia. Por eso el propósito de Roig es mostrar en qué momentos de la historia latinoamericana se han dado procesos de liberación, es decir, en qué momentos Calibán ha logrado tomar conciencia de sí mismo mediante la “transmutación axiológica” del pensamiento moderno de Próspero. En definitiva, una filosofía de la historia emergente debería rescatar “su barbarie”, es decir, “lo otro”, los movimientos emergentes que lleva a cabo el sujeto empírico. Un discurso organizado sobre la “categoría de la barbarie” se convertiría en una filosofía de liberación, así piensa Roig. La “categoría de barbarie” sería entonces la que debería representar a los grupos sociales emergentes de una sociedad, ya que es en el ámbito de la praxis empírica donde se darían las bases teóricas del filosofar.

<sup>24</sup> Hablar de la “barbarie” en la filosofía latinoamericana de la historia implica una reversión del relato de la “civilización” europea, subalternizando formas “otras” de producir conocimientos y verdades. En este sentido no hay ninguna crítica a la geopolítica de conocimiento imperial; el discurso de la “barbarie” no problematiza el *locus* de enunciación del conocimiento moderno, más bien se apropia de éste. El proyecto modernidad/colonialidad propone, en cambio, un giro de-colonial (Walsh, 2005) a la geopolítica de conocimiento de la modernidad. Esto es pensar desde la diferencial colonial, poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y las subjetividades subalternizadas y excluidas por la colonialidad del poder de la modernidad. Esto es tomar como punto de partida la producción de conocimientos “otros” en América Latina, la producción de aquellos que encuentran su base en las experiencias vividas, en experiencias en-el-lugar, en pensamientos “otros” y en torno a las experiencias de lucha con el sistema racista, colonial y patriarcal. Es decir aquí lo “otro” implica el significado diferente de esta producción y pensamiento. Es lo que la modernidad no podía y no puede imaginar, “lo que es construido desde las experiencias históricas y vividas del colonialismo y la colonialidad (Walsh, 2005: 21).

món Bolívar en Quito, y la Universidad de Berkeley de California, la cual se incorporó más tarde en el proyecto (Walsh, 2005: 17). Los temas del debate en torno a las “geopolíticas del conocimiento” fueron ampliados aún más gracias a la apertura de un diálogo con intelectuales provenientes de los movimientos indígenas y afroecuatorianos, el que tuvo lugar en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito en el mes de julio del mismo año. Las posiciones de los intelectuales contribuyen de este modo a reflexionar desde el espacio académico y desde la posición geopolítica andina sobre la posibilidad de un diálogo crítico entre diferentes comunidades interpretativas, de tal manera que se pueda conectar los conocimientos y las ciencias con sujetos reales; se indaga la posibilidad de descolonizar la producción de conocimiento, de encontrar las maneras cómo la episteme moderna puede ser intervenida por conocimientos subalternos (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez, 2002: 7-16).

Arturo Escobar a este grupo de investigadores crecientemente interconectado en Latinoamérica y Estados Unidos con algunos miembros de otros lugares, los denomina “programa de investigación de modernidad/colonialidad” (Escobar, 2003: 53). El proyecto modernidad/colonialidad está actualmente integrado por intelectuales que en su mayoría trabajan desde América Latina o desde universidades norteamericanas, o frecuentemente combinando ambas locaciones, tales como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, y algunos otros más. Esto ha permitido fructíferos diálogos e intercambios intelectuales con otras regiones, especialmente con las Sur, como con África, la India y el sureste asiático. Este debate aborda temas cruciales que permiten el cuestionamiento a los saberes hegemónicos y una mejor comprensión contemporánea de las sociedades latinoamericanas. Entre ellos está el tema de la crítica a las pretensiones universales de la historia local, parroquial europea; la polémica sobre el origen y los rasgos esenciales de la modernidad; el de las relaciones entre modernidad y orden colonial; las condiciones históricas del surgimiento de los saberes modernos en los centros del proceso de la constitución del sistema –mundo moderno/colonial; la separación jerárquica entre saberes abstractos, científicos, formales y los saberes locales y/o tradicionales; y el papel que han tenido los saberes hegemónicos en la naturalización y legitimación del continuado proceso de colonización y neo-colonización tanto externa como interna de los pueblos del sur (Lander, 2002: 4). La familiarización que este proyecto mantiene con los estudios culturales y los poscoloniales no es la expresión de una nueva moda ligada a esos estudios que han tenido un inmenso auge en las universidades del Norte; se trata más bien de una comprensión de lo que podría significar una re-significación de los “estudios culturales latinoamericanos” (Walsh, 2005). Esta re-significación se

diferencia de los estudios culturales que se los conoce como la “primera generación” en América Latina, centrados especialmente en el estudio de los medios masivos de comunicación y sus consecuencias<sup>25</sup> (Albán, 2005).

El proyecto modernidad/colonialidad toma en cuenta también las tradiciones intelectuales latinoamericanas de los años setenta, en que ya se formularon asuntos centrales de estas perspectivas de crítica a los saberes eurocéntricos.<sup>26</sup> Al usar el término “geopolíticas del conocimiento” el proyecto modernidad /colonialidad se refiere a dos procesos contrarios pero relacionados. Por un lado, las geopolíticas del conocimiento constituyen un diseño imperial de la cultura occidental dominante y, por otro lado, el de la descolonización epistémica que promueve el propio proyecto modernidad/colonialidad es también una geopolítica del conocimiento. Se articula de una manera crítica al diseño colonial y sus legados en el presente, tomando como eje contextual la historia local y actual de los países andinos y la relación entre estas historias locales y los diseños globales (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez, 2002: 11). Entonces, este nuevo debate parte del supuesto de que los procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento requiere un doble movimiento, la crítica epistemológica a saberes hegemónicos, y la recuperación-reconocimiento-producción de opciones alternativas prioritariamente desde lo subalterno. En consecuencia este proyecto está de muchas formas articulado, directa o indirectamente, con movimientos sociales que tienen entre sus objetivos la reivindicación de otras formas de conocimiento y modos de vida, como son, por ejemplo, las de los pueblos indígenas (Chiapas, Bolivia, Ecuador), los movimientos negros tanto de Colombia como de Ecuador, etc. (Lander, 2002: 4). Desde este punto de vista, las geopolíticas del conocimiento que se aborda desde el proyecto modernidad/colonialidad

---

<sup>25</sup> Los intelectuales de los estudios culturales latinoamericanos de la “primera generación” son: Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero, José Joaquín Brunner, Renato Ortiz y algunos otros más.

<sup>26</sup> El pensamiento político-académico de las décadas de los 60 y 70 –décadas del florecimiento de luchas populares en todo el continente y de los debates sobre la dependencia– si bien no logró desprenderse del imaginario moderno de desarrollo, significó una transgresión expresamente de las exigencias de objetividad de una ciencia social que pretendía ser valorativamente neutra, al asumir la producción de conocimiento sobre lo social como parte de un compromiso político de transformación social. Desde el punto de vista metodológico –siendo su máxima expresión el trabajo de Orlando Fals Borda y sus colaboradores– se propone la investigación como instrumento de transformación y la práctica de la transformación social como vía privilegiada del conocimiento de lo histórico-social, rechazando así las pretensiones objetivistas del método científico. Paulo Freire en *La pedagogía del oprimido* expresa esa misma ruptura en el campo pedagógico. Freire propone metodologías de aprendizaje activo a partir de las propias prácticas y vivencias, rechazando la línea conservadora que reproduce las relaciones sociales jerárquicas existentes (Lander, 2002: 2-3). También la filosofía latinoamericana de la historia (Zea y Roig) tiene como objetivo provincializar el conocimiento universal generado en el “centro” a través de la “latinoamericanización” de los conceptos centrales del humanismo moderno. Esto quiere decir que en los discursos latinoamericanos de los años setenta la crítica al eurocentrismo era uno de los puntos centrales del debate. Sin embargo, la crítica en la mayoría de los casos no se la concibió como una descolonización del imaginario moderno y del conocimiento eurocéntrico en tanto la producción teórica latinoamericana permaneció al interior del metarrelato universal de la modernidad y del desarrollo. El nuevo debate latinoamericano, el proyecto modernidad/colonialidad ve el problema que plantea el eurocentrismo de las ciencias sociales y del conocimiento en general, el cual se centra en el imaginario colonial a partir del cual construye su interpretación del mundo, imaginario que ha permeado a las ciencias sociales de todo el planeta haciendo que la mayor parte de los saberes sociales del mundo periférico sea igualmente eurocéntrico (Lander: 2002: 9). En definitiva en esas disciplinas modernas se naturaliza la experiencia de las sociedades europeas.

se articulan entonces desde una conciencia del *locus* de enunciación del conocimiento, mientras las teorías que se creen universales no toman en cuenta el lugar de la producción del conocimiento.

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

El proyecto en efecto propone indisciplinar las ciencias sociales, es decir “la necesidad de hacer evidente el disciplinamiento, la disciplina y las formaciones disciplinarias que se han venido construyendo en las ciencias sociales desde el siglo XIX, pero especialmente en su institucionalización en América Latina en el siglo XX, y hacer resaltar su legado colonial” (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez, 2002: 13). El concepto de “colonialidad del poder” introducido por Quijano constituye un gran aporte a las ciencias sociales y a la iniciativa de indisciplinar las disciplinas así como también sirve para entender los nuevos proyectos y políticas de interculturalidad promovidos por los pueblos indígenas y negros a partir de la década de los noventa en la región andina (Walsh, 2002b: 178). La colonialidad del poder es central a la interculturalidad y al entendimiento de la especificidad de lo andino. Se trata de un patrón de poder que se configura intrínsecamente al sistema mundo /moderno y que demuestra, desde entonces, la dependencia histórico estructural, cuyo centro es la idea la raza como clasificación de las identidades sociales (Quijano, 1999: 104). Quijano explica cómo desde la perspectiva eurocéntrica se percibieron las relaciones entre “centros” del mundo colonial capitalista y las sociedades coloniales, “es decir, como si esas relaciones ocurriesen entre unidades históricamente homogéneas, no obstante la radical heterogeneidad histórico-estructural entre sociedades de ambas partes del mundo y cada una de ellas” (Quijano, 1999: 104). De ahí que sea necesario a contrapelo del proyecto de la modernidad europea hacer visible la colonialidad del poder y la articulación del eurocentrismo que se configura como la colonialidad del saber, como también –a partir de la misma colonialidad que ha sido marcada por la modernidad– la construcción de epistemologías fronterizas, siguiendo la propuesta de Mignolo, que desborden los idearios eurocéntricos (Mignolo en Walsh, 2002a: 27).<sup>27</sup> No se puede pensar

---

<sup>27</sup> La noción de epistemología de frontera de Mignolo es importante en esta investigación. Se trata de un concepto que ofrece una alternativa frente a los discursos latinoamericanos de la identidad. Los discursos latinoamericanos de identidad se enuncian de una forma interepistémica, y por eso mismo de alguna manera reproducen los universales abstractos de la epistemología occidental. Por ejemplo, el concepto de “a priori antropológico” de Roig a pesar de presentarse como una noción de la filosofía latinoamericana no deja de ser una idea articulada ya dentro del paradigma moderno. Este concepto propuesto por Roig en última instancia apunta filosóficamente a visualizar la modernidad en términos de la noción de “hombre”, como el fundamento de todo conocimiento y orden en el mundo, separado de lo natural y lo divino. Desde esta perspectiva, el concepto de pensamiento de frontera no es que permita regresar a las tradiciones de pensamiento original –con seguridad no hay tal cosa– sin embargo, ofrece una alternativa. Se trata de un pensamiento que desde los bordes del pensamiento dominante, es decir, desde la diferencial colonial que

más como lo hizo Weber: la racionalización del mundo moderno como el resultado de un despliegue de cualidades inherentes a las sociedades occidentales. Ello implicaría no sólo que la colonialidad carecería de importancia para entender el fenómeno de la modernidad y el eurocentrismo que lo acompaña, sino también seguir reproduciendo y construyendo un modelo de conocimiento único y aceptar una historia de poder de una sola “raza”. Esta historia de poder invisibiliza los saberes ancestrales de los pueblos indígenas y negros –la narrativa latinoamericana de los años setenta reproduce esa invisibilización– los que hoy están reclamando la descolonización del conocimiento occidental que se ha mantenido como único y que los ha subalternizado sobre la base de una clasificación de identidades sociales en forma jerárquica a través de la noción de “raza.” La descolonización del conocimiento dominante apunta entonces a la transformación de las relaciones sociales, a que éstas no sean jerárquicas, a la transformación de la matriz colonial que el sistema mundo moderno global mantiene, a la transformación de las instituciones modernas como instancias de poder sobre las identidades.

Una noción clave del proyecto modernidad/colonialidad es la de sistema mundo moderno/colonial y se entiende como el ensamble de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales; aunque es estructuralmente heterogéneo, articula las principales formas de poder en un sistema. Esta noción sirve justamente para pensar la modernidad no como lo hace Roig –como un proyecto que debe extenderse a todas partes– sino con una cara oculta, la colonialidad. De ahí que la modernidad no pueda ser entendida sin la colonialidad del poder (Quijano, 1999), un patrón de poder hegemónico que se constituye en la modernidad y se rearticula diferencialmente y también en la actualidad. El concepto de diferencia colonial (Mignolo, 2000) hace referencia al conocimiento y dimensiones culturales del proceso de subalternación efectuado por la colonialidad del poder. “La ‘diferencia colonial’ es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos colonizados por España, Inglaterra, Francia y EE.UU.” (Mignolo, 2002: 221). La noción introducida por Mignolo de *diferencia colonial* entonces implica pensar “a partir de las ruinas, las experiencias y los márgenes creadas por la colonialidad del poder en la estructuración del mundo moderno/colonial” (Mignolo, 2000: 23, 24). Por eso pensar desde la diferencia colonial requiere poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y subjetividades subalternizadas y excluidas que la propia modernidad ha construido. El concepto de diferencia colonial permite de

---

la propia modernidad ha marcado, enfrenta a la epistemología occidental. Desde esta perspectiva, las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en formas subalternas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.) entran en diálogo con el pensamiento dominante, sujetándolo al cuestionamiento y abriéndolo hacia otras historias y modos de pensar. También es importante tomar en cuenta a qué se refiere Walsh cuando apunta a una re-conceptualización del pensamiento fronterizo elaborado por Mignolo, utilizando más bien la noción de “un posicionamiento crítico fronterizo”. El pensamiento crítico fronterizo permite, de acuerdo a Walsh, construir modos “otros” de poder, saber, y ser (Walsh, 2005: 27).

alguna manera ir más allá del concepto de clase articulado por Roig. En el pensamiento del filósofo argentino, las identidades sociales se pensaban a partir de las relaciones de producción; es decir la esfera de la economía era el lugar de la dominación, pasando por alto otras esferas, particularmente la de raza como base tanto de clasificación social como del Estado-nación. En cambio, la noción de la diferencia colonial que ha marcado la modernidad/colonialidad no sólo tiene que ver con la clasificación de identidades sociales a partir de relaciones de producción sino y especialmente con la articulación racista de las subjetividades al trabajo y al conocimiento dentro de un sistema global moderno y colonial.

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

Desde esta perspectiva, si se determina lo que es ‘filosofía’ o ‘modernidad’ dentro de los parámetros de una cierta cultura —en este caso la occidental—, tal como lo hace la filosofía latinoamericana de corte historicista de los años setenta, las expresiones de otras culturas necesariamente no satisfacen esta definición y seguirán siendo calificadas como ‘pensamiento’, ‘mitología’, ‘barbarie’, ‘primitividad’, ‘pre-modernidad’, etc. (Estermann, 1998: 32). Un enfoque intercultural, en el contexto andino, combate decididamente la pretensión universalista y absolutista del conocimiento occidental; se trata de descolonizar el saber y las prácticas culturales dominantes en busca de una transformación de esas relaciones sociales, de esas instituciones y de esos conocimientos, de tal manera que sea posible articular la producción de procesos de intercambio y que permitan éstos construir nuevos espacios entre personas, saberes y prácticas distintas. De ahí que se trate básicamente de un proyecto de complejas relaciones y negociaciones que necesariamente parten del conflicto de relaciones sociales, económicas y políticas asimétricas de poder.

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

La teoría de la historia del proyecto de la modernidad europea es una invención local que tiene como supuesto básico el carácter universal de la experiencia europea; se trata de la construcción de historia que se hizo mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes tanto en Europa como en todo el mundo (Quija-

no, 2000b: 308). La perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia es una construcción eurocéntrica del saber que permitió entonces el ejercicio de la violencia. La teoría de la historia del proyecto moderno implica consecuentemente una fuerza hegemónica del pensamiento occidental en tanto permite la naturalización de la sociedad moderna liberal como la forma más avanzada y normal de la existencia humana. Lander argumenta dos dimensiones constitutivas a los saberes modernos que contribuyen a explicar su *eficacia naturalizadora* (Lander, 2000: 15). La primera se refiere a las sucesivas *separaciones* del mundo de lo “real” que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones. La segunda dimensión se refiere a la forma como los saberes modernos se articulan con la organización del poder, especialmente *las relaciones coloniales/imperiales de poder* constitutivas del mundo moderno. De acuerdo a Lander, estas dimensiones sirven de sustento a la construcción discursiva naturalizadora de los saberes sociales modernos. La construcción de la teoría de la historia mantiene su eficacia naturalizadora gracias a estas dos dimensiones constitutivas.

Un hito histórico significativo en estos sucesivos procesos de separación constituye la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre el mundo y la razón, tal como lo formula la obra de Descartes y asume el desarrollo de las ciencias modernas a partir de la Ilustración. Esto quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo dentro del orden moderno, está expresamente muerto, de tal manera que sólo puede ser captado por representaciones y conceptos construidos por la razón (Lander, 2000: 16, 17). De acuerdo a la reflexión de Lander, sólo sobre la base de estas separaciones, entre razón y el mundo –separación que no está en otras culturas, como en las culturas ancestrales indígenas y negras de la región andina –es concebible este tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal. La teoría de la historia del proyecto moderno europeo propone una “historia universal” (Schiller, Hegel) y ésta representa la más conspicua expresión del proyecto ilustrado, del programa liberador de la modernidad europea: la historia queda proclamada como proceso progresivo que envuelve unitariamente todo proceso histórico anterior con un objetivo final único: la libertad del hombre europeo; o lo que es lo mismo, pero expresado kantianamente: la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad con la consiguiente emancipación de toda heteronimia y la correlativa imposición del señorío del hombre europeo en el mundo.

La “historia universal” del proyecto moderno europeo comporta efectivamente la positivación ontológica de la mutabilidad, del cambio. El relato metafísico clásico europeo tomaba el movi-

miento como expresión del mal, de tal manera que el bien era lo inmutable o la estabilidad en sí. En cambio, el relato de la “historia universal” a partir del siglo XVIII termina disolviendo la estabilidad como medida ontológica. Positivizado el cambio, y convertida en deber histórico la aceleración de la velocidad, también han de positivizarse ontológicamente, en consecuencia, las incrementadas turbulencias del presente; es decir se bonifica la temporalidad (Marín Casanova, 1985: 19).<sup>28</sup> El discurso de la metafísica clásica europea condenaba la finitud en el tiempo de las cosas: la duración de algo señalaba su maldad ontológica. El bien se asociaba a la eternidad y, por tanto, se entendía la historicidad como índice de corrupción. A partir de Kant, pasando por Schiller y por Hegel, se invierte la ontología de lo inmutable y es justamente la teoría de la historia de la modernidad europea la que justifica esto. El relato de la “historia universal” es la que explica lo turbulento del presente como consecuencia de un largo proceso que teleológicamente ha estado operando con el fin de preparar un futuro mejor del que las agitaciones actuales serán causa o medio. La dimensión temporal es entonces cauce imprescindible para el despliegue universal del “género humano” (Marín Casanova, 1985: 20). La “historia universal” representa, por último, la expresión, por antonomasia, del carácter “tribunalizador” del proyecto de la modernidad europea. Ésta comienza sospechando de todo, dudando de la legitimidad de cualquier cosa presente. Esto quiere decir que todo a de exhibir su credencial de inocencia ante el más alto tribunal, el de la Razón. Y bajo este presupuesto, la realidad resulta cada vez más procesualizada, vista como un proceso. La realidad o la vida social queda revestida de una dimensión hasta entonces impensada: la temporalidad. En otras palabras la creencia en el sentido de la historia, la visión de proceso, sólo es posible en cuanto el hombre sea entendido como un ser que se hace a sí mismo en la historia, es decir que crea valores culturales. Cuando el hombre es pensado como arquitecto único de su propio destino, entonces puede decirse que la Humanidad está en la capacidad de “humanizarse” y de realizar la libertad en el tiempo mediante la creación de un mundo enteramente propio que es la cultura (Castro-Gómez, 2000b: 95). En la medida en que Dios pierde el atributo de creador y se va constituyendo el sujeto trascendental moderno como el dictador de las leyes de objetividad, la historia es codificada como temporalidad y adquiere sentido en tanto el ámbito de la realización humana. A ese yo que se ha convertido en condición de posibilidad de toda experiencia, la “historia universal” lo llamará “Humanidad” (Marín Casanova, 1985: 20). Así para Hegel, las

---

<sup>28</sup> Los aportes de Marín Casanova en esta discusión, sobre la constitución de la filosofía de la historia del proyecto de la modernidad europea, no pertenecen al proyecto modernidad/colonialidad; pero, desde mi punto de vista sirven en este trabajo investigativo para alumbrar cómo se conforma la filosofía de la historia en la modernidad europea, cómo a partir del siglo XVIII la historia, desde el punto de vista eurocéntrico, queda disciplinada y programada como proceso progresivo lineal. Para el proyecto modernidad/colonialidad, la dimensión temporal queda fijada y se vuelve un concepto epistemológico del proyecto de la modernidad europea, borrando jerárquicamente a todas las diversas historias, a los espacios/tiempos, a todos los elementos históricamente heterogéneos de culturas y prácticas distintas, y, a su vez, clasificando a los no-europeos en una cadena histórica desde lo primitivo a lo civilizado, de lo irracional a lo racional, de lo mítico a lo científico.

formas culturales adquirirán un grado mayor de perfección en la medida en que permitan el despliegue del “espíritu”, es decir, el ejercicio de la libertad de la Humanidad. Por ejemplo, para Hegel, las manifestaciones artísticas que giren en torno a lo puramente figurativo, que imiten a la naturaleza, son consideradas inferiores frente a aquellas que privilegien las formas puras, “debido a que éstas últimas han logrado escapar de la tiranía de los contenidos materiales, que no son aptos para la libre expresión del espíritu”. Desde esta perspectiva moderna europea, la “cultura alta” (codificación musical, arte secularizado, literatura, filosofía, historiografía) son las expresiones más elevadas o racionalizadas de la cultura desde un punto de vista fenomenológico, puesto que a través de ellas el hombre puede reconocerse a sí mismo y encontrar para sí su vocación espiritual (Castro-Gómez, 2000b: 96). Tal como lo afirma Castro-Gómez, los grupos humanos que no han logrado acceder a la reflexividad de la “cultura alta” son ubicados en un estado de “minoría de edad” y se hallan necesitados de la “iluminación” de los hombres de la “cultura alta”, especialmente de los filósofos. Se podría afirmar que el *ich* del idealismo alemán ya ha desdivinizado el mundo y se ha hecho a sí mismo divino puesto que ese yo (los letrados y filósofos) pueden elevarse sobre las contingencias culturales y aprehender a su objeto desde afuera. De esta manera, el proyecto de la modernidad europea se erigió como el intento de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento racional. Desde esta perspectiva, el mundo se convirtió en lo que es para la cultura occidental, un mundo moderno desespiritualizado que puede ser captado por conceptos racionales. La superioridad de los saberes que produce esa sociedad moderna queda asentada sobre la base de deslegitimación de otros saberes provenientes de otras historias: “Ya no es la voluntad inescrutable de Dios quien decide sobre los acontecimientos de la vida individual y social, sino que es el hombre mismo quien, sirviéndose de la razón, es capaz de descifrar las leyes inherentes a la naturaleza para colocarlas a su servicio” (Castro-Gómez, 2000a: 203).

El relato de la “historia universal” del proyecto de la modernidad europea permitió entonces la naturalización de una determinada concepción de historia valiéndose de una perspectiva dualista/evolucionista, es decir sobre la base de continuas separaciones, tal como lo entiende Lander. Así, a partir del siglo XVIII un nuevo dualismo fue amalgamado con las ideas mitificadas de Progreso-Libertad, Humanidad e Historia. Tres conceptos que sirven al proyecto de la Ilustración para inmanentizar la trascendencia. “Así todos los no-europeos pudieron ser considerados, de un lado, como pre-europeos y al mismo tiempo dispuestos en cierta cadena histórica desde lo primitivo a lo civilizado, de lo irracional a lo racional, de lo tradicional a lo moderno, de lo mágico-mítico a lo científico. En otras palabras, desde lo no-europeo a algo que en el tiempo se europeí-

zará o ‘modernizará’” (Quijano, 2000a: 318). De este modo, de acuerdo al análisis de Quijano, en la racionalidad eurocéntrica el “cuerpo” fue fijado como “objeto” de conocimiento, fuera del entorno del sujeto/razón. Ahora bien, el saber llamado filosofía de la historia del siglo XVIII (Hegel) al inmanentizar la trascendencia, parte del mito del estado de naturaleza y de la cadena del proceso civilizatorio que culmina en la civilización europea, de tal manera que realiza una clasificación jerárquica de toda la población mundial bajo en eje temporal. Es así como ciertas “razas” –negros (o africanos), indios oliváceos, amarillos (o asiáticos) y en esa secuencia– son consideradas “inferiores” por no ser sujetos “racionales” o porque no han accedido a la reflexión de la “cultura alta” en tanto están más cerca de la “naturaleza” que los blancos. Sólo desde esta peculiar perspectiva fue posible que los pueblos no europeos fueran considerados como objeto de conocimiento y de dominación/explotación por los europeos (Quijano, 2000a: 317). El universalismo de la filosofía de la historia de Hegel reproduce este mismo proceso sistemático de exclusiones, proceso que ya se encuentra en la tradición occidental judeo-cristiana.<sup>29</sup> Si la “historia universal” es la realización del espíritu universal, ese espíritu universal no participa igualmente en todos los pueblos.<sup>30</sup> “Al construirse la noción de universalidad a partir de la experiencia particular de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esa particularidad, se erige una universalidad totalmente excluyente”, tal como lo presenta la filosofía de la historia de la modernidad y todos los saberes modernos coloniales (Lander, 2000: 20).<sup>31</sup>

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

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera id-entidad de la modernidad. Dos procesos

---

<sup>29</sup> De acuerdo con las reflexiones de Lander –quien a su vez se guía por la reflexión de Max Weber respecto del cristianismo, el cual había heredado del judaísmo su hostilidad al pensamiento mágico en tanto este último limita a la racionalización de la vida económica– una primera separación de la tradición occidental es de origen religioso y llevado a cabo por el pensamiento judeo-cristiano. Las creencias judeo-cristianas no contienen inhibiciones al control de la naturaleza por el hombre. Dios creó al hombre en su propia imagen y le concedió el derecho a intervenir en el curso de la naturaleza. (Lander, 2000: 15).

<sup>30</sup> “(...) la historia universal no el mero tribunal de una fuerza, es decir, necesidad abstracta e irracional de un destino ciego, sino que, ella es razón en sí (*an sich*) y para sí y su ser para –sí en el espíritu es saber, en ella es el desarrollo necesario, únicamente desde el concepto de su libertad, de los momentos de la razón y así de su autoconciencia y de su libertad, la explicación y realización del espíritu universal.” G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho* (rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia del Estado), Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1976, p.333. Citado por Edgardo Lander, “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander (editor) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas, FACES-UCV; UNESCO, 2000

<sup>31</sup> Lander argumenta que éste es un universalismo *no-universal* en la medida que niega todo derecho diferente al liberal, que está sustentado en la propiedad privada individual. De esta manera se establece un orden de derechos universales de todos los seres humanos, como paso precisamente para negar el de la mayoría de ellos (Lander, 2000: 20, 22).

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

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

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

## 1.4 Zea frente al proyecto descolonizador

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

En primer lugar, Zea elabora una crítica filosófica al proyecto de la modernidad europea, la que se concretiza en reclamar los valores humanistas de la modernidad para América Latina. Según Zea es necesario mostrar que la filosofía europea, concretamente la versión de Hegel, refleja un punto de vista particular, el de una cultura hegemónica que ha impuesto su dominio sobre otros pueblos. Hasta aquí aparentemente Zea rompe con el veredicto de Hegel sobre América. Sin embargo, la intención de Zea es la posibilidad de un proyecto de *una filosofía de la historia latinoamericana* que sea capaz de superar el eurocentrismo, de tal manera que pueda incluir la visión que tienen los pueblos dominados sobre sí mismos y sobre sus dominadores (Castro-Gómez, 1996b: 162). Se trata de una filosofía latinoamericana de la historia que sea verdaderamente universal e incluya a todos los pueblos de la tierra en tanto la versión europea no habría alcanzado la universalidad. En este sentido la crítica al proyecto filosófico de la modernidad simplemente se concretiza en reclamar una visión *verdaderamente* universal de la modernidad. En otras palabras, Zea piensa que el conocimiento es uno y universal y que los pueblos al margen de los centros de poder deberán hacer uso de él; esto es, adaptar los elementos conceptuales de la epistemología moderna europea a la realidad social latinoamericana y de ese modo superar el eurocentrismo. En el mejor de los casos –y como consecuencia de lo anterior– se podría pensar que Zea plantea la posibilidad de una “filosofía multicultural”, es decir incluir a todos pueblos para seguir siendo la filosofía del pensamiento mestizo criollo e inmigrante. Se trata entonces, tal como lo asevera Mignolo, de una filosofía que se articula de espaldas al pensamiento indígena y al pensamiento afro, y que no da cuenta de la importancia de las geopolíticas del conocimiento (Mignolo en Walsh, 2002a: 27).<sup>32</sup> En segundo lugar, recordemos que Zea piensa la historia de latinoamericana como una “yuxtapo-

---

<sup>32</sup> Zea no trata el tema de la multiculturalidad ni el de la interculturalidad; más bien su pensamiento se desenvuelve dentro de la tradición de la filosofía “latinoamericana-criolla”, es decir en busca de la identidad cultural de América Latina dentro de los límites nacionales. Mignolo, en cambio, piensa que la verdadera filosofía intercultural será aquella en que dialoguen pensamiento mestizo e inmigrante con el pensamiento indígena y con el pensamiento afrocaribeño. Esto es tomar en serio que el pensamiento está marcado por la diferencia colonial. En este sentido, Mignolo propone el concepto de “epistemología fronteriza” que trabaje en el límite de los conocimientos indígenas y afros subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial (Mignolo en Walsh, 2002a: 27, 28). El término “geopolíticas del conocimiento” da razón del conocimiento que se constituye como un diseño imperial, pero también da razón del proyecto de descolonización epistémica, tomando como eje contextual la historia local y actual de los países andinos y la relación entre historias locales y los diseños globales.

sición de negaciones”. Esto significa que América Latina ha preferido negarse así misma y orientar su historia sobre la base de experiencias ajenas. Esta vendría a ser la historia de los proyectos civilizadores de América Latina, los cuales en lugar de tomar en cuenta la propia realidad cultural, prefieren negar esa realidad y adoptar una realidad extraña (Zea, 1987: 20). De acuerdo al relato de Zea, el resultado final fue la imitación de moldes europeos, la dependencia, la copia de los hábitos y de las costumbres del colonizador. Zea piensa que la liberación de América Latina sólo es posible reclamando “la modernidad”, la que según Zea empieza a realizarse a partir del “proyecto asuntivo” en el siglo XX y que viene expresarse en América Latina como la vivencia dialéctica de la historia y como respuesta al impacto de la colonización (Castro-Gómez, 1996b: 163). No es entonces mediante la “yuxtaposición” de proyectos civilizadores o la negación de la modernidad, sino mediante la radicalización de su potencial emancipatorio como se podría superar el colonialismo. Como se puede apreciar, Zea no problematiza la vivencia dialéctica de la historia como el imaginario hegeliano de la geopolítica del conocimiento imperial que sirvió para clasificar a toda la población del mundo bajo un eje temporal de carácter dualista: la civilización se convierte en el sello característico de Europa occidental y en el punto de llegada, en el criterio para una reubicación a pueblos, lenguas, y culturas en una jerarquía cronológica. La “negación de la contemporaneidad” fue el resultado final de reubicar a los pueblos en el tiempo y no en el espacio, que encuentra su formulación más sistemática en la filosofía de la historia (1822) de Hegel (Mignolo, 1999: 58). Esto quiere decir que la reflexión de Zea se empantana en la concepción de “historia” del proyecto moderno; la historia es leída bajo un eje temporal.

En tercer lugar es importante determinar qué significa para Zea reclamar la “modernidad” para América Latina y revertir el veredicto hegeliano. Se ha señalado que Zea lucha por los ideales de la civilización, los ideales emancipatorios de la modernidad (progreso, libertad, igualdad, conciencia crítica, la realización humana en el tiempo, etc.) son reclamados para América Latina. El objetivo concreto es el de desvirtuar la idea de “barbarie” atribuida a la cultura latinoamericana por el discurso filosófico de la modernidad, especialmente por el proyecto hegeliano. La idea de base en la reflexión de Zea es que la “civilización” se puede expandir alrededor de todo el planeta, pero la “cultura”, no. Esta distinción fue drástica para los intelectuales del mundo colonizado, quienes asumían ya desde el siglo XIX, que la cultura local tenía que ser mejorada a través del crecimiento y expansión de la civilización europea (Mignolo, 1999: 57). Esta fue ya la postura del argentino Domingo Faustino Sarmiento, la dicotomía civilización /barbarie dentro del propio proceso de construcción de las naciones fue la fórmula que se convirtió en la figura canónica de la cultura latinoamericana y, al mismo tiempo, en una justificación del colonialismo interno (Mignolo, 1999:

56). La obra de Zea, hace también esta distinción entre civilización y cultura, proceso y producto. En Zea, el “proyecto asuntivo” vendría representar la estrategia de Ariel, símbolo del intelectual crítico, que al defender los intereses de Calibán, símbolo del pueblo oprimido y mestizo, salva los valores de la “cultura latina” y de la civilización occidental en su totalidad. En coherencia con la tesis central de su filosofía de la historia latinoamericana interpreta la historia de América Latina como *una* única historia del mestizaje (Fornet-Betancourt, 2004: 29). Esto quiere decir que para Zea la cultura es el producto de la “latinidad”, es lo “propio” de América Latina y justamente a partir del proyecto mestizo de la nación se puede reclamar y llevar a cabo los ideales de la civilización occidental. La “identidad cultural” es la clave para superar la dependencia, el subdesarrollo, el atraso cultural; la cultura de la “latinidad” vendría a representar el otro lado de la historia, el que no había sido reconocido por Hegel.<sup>33</sup> En definitiva, la “civilización” sigue siendo el criterio para medir otras sociedades. Esta era como algo que pertenecía a Europa, como un tesoro que podía ser disfrutado por el planeta entero y, por otro lado, algo que las otras culturas y comunidades tenían como “objeto” para ser estudiado por quienes no sólo inventaron la idea de la “misión civilizadora” sino también como una disciplina. Por esta razón Mignolo señala que “la civilización” tiene entonces un doble filo: la justificación ideológica de la expansión económica de Europa y la fundación de un campo de estudio que situaba a Europa como lugar de enunciación y a otras civilizaciones como lugar de lo enunciado (Mignolo: 1999: 56). Ahora bien, Zea pertenece a una época en que en que la distribución de la labor científica obedece a un nuevo orden mundial (Primero, Segundo y Tercer Mundo). Ya no era la civilización sino la cultura el término utilizado para ubicar una vasta área del planeta dentro de lo premoderno (Mignolo, 1999: 70). A partir de 1945, este nuevo orden mundial convirtió al Tercer Mundo en un espacio, tanto geográfico como epistemológico, en el cual se producía “cultura”, más que “ciencia”. El discurso académico y universal se producía en el Primer Mundo. “De acuerdo con la división de la labor científica, se formó un grupo de científicos sociales dedicados a estudiar el Estado impoluto de los países desarrollados y sus interacciones con el mundo occidental (el Atlántico Norte). Esta labor estuvo sobre todo a cargo de antropólogos. También otros clanes (sociólogos, politólogos, y economistas) estudiaron el Tercer Mundo en su proceso de modernización y contribuyeron a establecer guías

---

<sup>33</sup> En Zea el concepto de “latinidad” hace referencia a un proceso de mestizaje sobre la base fundamentalmente del criollo y mestizo. Se trata de un programa de reconciliación entre América Latina y la Europa romántica en herencia de la latinidad, y en vistas a asegurar la participación de la cultura ibero-americana en la dialéctica del progreso de la humanidad para que ésta no quede a merced de la hegemonía del mundo anglosajón (Fornet-Betancourt, 2004: 30). En los años noventa, Zea se pronuncia acerca de los 500 años de colonización de la siguiente manera: “Así, más allá de los quinientos años de la fecha en que se inicia la historia común de Iberoamérica, está el futuro que pueden protagonizar en común los pueblos al uno y al otro lado del Atlántico. Juntos constituyen un horizonte que se presenta amenazante por el triunfalismo de que hace gala el otro mundo que no tiene por qué ser la contrapartida del ibero; un mundo empeñado en mezquinar valores y logros que deben ser patrimonio de toda la humanidad” (Zea: 1992: 121-122).

para modernizar (en vez de cristianizar o civilizar) países atrasados, a pesar que el principal terreno de estudio de este grupo de científicos seguía siendo el auto-estudio del Primer Mundo en su proceso de modernización y ya no el de países específicos” (Mignolo, 1999: 71). Desde esta perspectiva, la reflexión de Zea no cuestiona la producción académica y universal del Primer Mundo. La “civilización “no estaba cuestionada en cuanto lugar de enunciación de la ciencia y la disciplinariedad. La “teorización bárbara” en Zea no implica una autorrestitución de la barbarie como lugar teórico, sino más bien en realidad una contracultura mestiza moldeada por la idea de civilización. En este sentido América Latina es teorizada como un lugar geográfico con una cultura “propia” y mestiza, cuyo eje central es la “latinidad”. Recordemos que la opinión de Zea es que los pueblos situados al margen del poder central deberán plantear la pregunta por la “identidad cultural” y, a partir de ella, elaborar una filosofía de su propia historia. Esto significa que la filosofía latinoamericana de la historia no logra negar la “negación de la contemporaneidad” en tanto no se materializa compensando e implementando fuerzas duraderas, sensibilidades y racionalidades reprimidas por la ideología de la misión /proceso de civilización (Mignolo: 1999: 74).<sup>34</sup> La “teorización de la barbarie” en Zea no se constituye en una fuerza que ofrezca correctivos a los abusos de la razón, la ciencia y la disciplinariedad, más bien en realidad se asienta en criterios dados de antemano y definidos por la epistemología moderna.

#### 1.4.1 Roig frente al proyecto descolonizador

Se debe constatar el carácter crítico de la filosofía latinoamericana de la historia al proyecto de la modernidad europea, pues Roig sabe que justamente dentro de ese proyecto se dio la expansión europea en la formación de las colonias americanas y que fue esa expansión la que permitió enunciar el carácter universal de la historia, su unidad y su finalidad (Roig, 1994a: 13-22); sin embargo, Roig articula una crítica al proyecto moderno que se basa en una re-localización de América Latina en la historia mundial; de tal manera que se naturaliza una determinada concepción de historia, la historia entendida como un proceso teleológico y unidireccional. Sobre la base de una concepción unitaria de la historia, la filosofía latinoamericana excluye actores sociales subalternizados, marginaliza una serie de historias, prácticas, por ejemplo, “nativas”, significados y saberes

---

<sup>34</sup>Mignolo señala que una “teorización bárbara” debe entenderse como una gnoseología de frontera, no como oposición a la “teorización civilizada” (entendida a partir del doble sentido de su raíz latina, como civilización y ciudadanía) sino como desplazamiento y como un nuevo punto de partida. Esto quiere decir que se trata de la emergencia de fuerzas de la teorización y la racionalidad “bárbaras” y dar paso a lo que la misión civilizadora suprimió: la auto-apropiación de todas las cualidades que les fueron negadas a los bárbaros. Se trata entonces de una “gnoseología limítrofe” (más que epistemología) que en toda su complejidad (geocultural, sexual, racial, nacional, de diáspora, de exilio, etc.) emerge como una nueva manera de pensar la sensibilidad y las condiciones de la vida cotidiana creadas por los legados coloniales y por la globalización económica (Mignolo, 1999: 69).

ligados más a la oralidad y a otras lógicas textuales y territoriales.<sup>35</sup> La filosofía latinoamericana de la historia no ha cuestionado hasta sus últimas consecuencias el proyecto de la modernidad europea; más bien, el ideario modernidad ilustrada era el camino y debía ser alcanzado en todas partes. En consecuencia con lo anterior, no se ha logrado desarticular el ideario moderno porque no se llegó a visualizar la vinculación constitutiva entre el discurso de la modernidad y el proyecto de expansión colonialista, dos elementos que se han ido re-articulando como colonialidad del poder y colonialidad del saber.

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

No cabe duda que la reflexión crítica de Roig se concretiza en desvirtuar el veredicto hegeliano. El veredicto hegeliano representa la versión eurocéntrica de la modernidad. Esta versión eurocéntrica de poder —el veredicto hegeliano— se construye bajo los siguientes mitos: la idea-imagen de la civilización humana como trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en la civilización europea; y el mito de otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial), y no como historia de poder. Las dos imágenes son reconocidas como fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos elementos del eurocentrismo, tal como Quijano lo entiende (Quijano, 2000a: 297). El hecho de que los europeos imaginaran ser la cul-

---

<sup>35</sup> Véase el estudio los autores Arnold Denise y Juan de Dios Yapita acerca de las diferentes prácticas textuales (la oralidad, los textiles y trenzados, los glifos, el canto y la música) de los pueblos quechua como aymará de la región andina (Arnold, Yapita y otros autores, 2000).

minación civilizadora les llevó también a tenerse como los *modernos* de la humanidad y de su historia, esto es como lo nuevo y lo más avanzado de su especie. El atribuir al resto de la especie, esto es a los pueblos no europeos, la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso mismo anterior; les llevó a imaginarse ser los portadores exclusivos de la modernidad como también sus creadores y protagonistas exclusivos (Quijano, 2000a: 297). Roig se percata, aunque débilmente, de estos dos mitos, de ahí su resistencia intelectual a esa perspectiva histórica. Pero, sin embargo, Roig no cuestiona el eje temporal de carácter evolucionista como elemento nuclear del eurocentrismo; es decir no da cuenta que esos mitos son precisamente los fundamentos que el evolucionismo. Revertir para Roig el veredicto hegeliano, pasa por la argumentación de que la modernidad es un fenómeno de todas las culturas y no sólo de la europea u occidental. Reclamar la modernidad para América Latina es referido entonces a las ideas de novedad, la historia abierta al futuro, de lo avanzado, de lo racional reflexivo, lo laico, lo secular, etc. Por tanto, el debate consistiría apenas en la disputa por la originalidad y la exclusividad de la propiedad del fenómeno así llamado modernidad y, en consecuencia, éste se movería en el mismo terreno y según la misma perspectiva del eurocentrismo (Quijano, 2000a: 300). Por tanto, lo importante no es que los europeos se imaginaran y pensarán a sí mismos y al resto no-europeo bajo esos dos mitos –esa es una pretensión etnocentrista y provinciana– sino “el hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder” (Quijano, 2000a: 298). Roig no problematiza la teoría de historia del proyecto moderno, como un patrón de poder de conocimiento de una cultura local dominante que permitió la clasificación de toda la población del planeta de una manera hegemónica.

La experiencia periférica de la occidentalización es lo que propiamente mueve a Roig a entender que lo característico de la filosofía crítica de la historia es *una inversión* del veredicto hegeliano. La filosofía no es una actividad que, al decir de Hegel, aparece cuando un pueblo ha desarrollado ya todo su potencial intelectual. No es el momento de la decadencia cuando un pueblo produce filosofía auténtica, sino el momento de la emergencia. Para Hegel, la historia posee un modelo, una teleología, el cual sólo se deja reconocer retrospectivamente, y justamente ésta es la crítica de Roig a la ontología occidental. La liberación conceptual con respecto a esa ontología consiste para Roig, en cambio, en la posibilidad de una teleología para adelante, proyectada hacia el futuro. Esto quiere decir que la historia es hecha por los oprimidos en sus especiales momentos continuos, emergentes y revolucionarios. Por eso la filosofía ya no puede concebirse a la manera de Hegel, como un saber vespertino que “levanta el vuelo al atardecer”, sino un saber matinal que se abre a la construcción utópica de futuro. El símbolo de la filosofía latinoamericana ya no es el

búho de Minerva, sino la calandria argentina o el güirachuro ecuatoriano que canta a tempranas horas de la mañana (Roig, 1993a: 106). Si Roig piensa que el “sujeto latinoamericano” es dueño de su propia historia y puede llevar adelante sus intereses como “barbarie”, es decir como pueblos oprimidos, es porque está convencido que la historia obedece a la dialéctica entre amo y esclavo, a la dialéctica entre opresores y dominados. Este enfoque hasta podría resultar atractivo porque surge que son los desposeídos o los pueblos oprimidos los verdaderos portadores de los valores e intereses de la humanidad, pero en última instancia expresa a la historia en una sola dirección de conjunto y que converge sobre un agente revolucionario –que en el caso de Marx– se trata del proletariado, que es “la clase universal”, en caso de Roig, se trata del “sujeto latinoamericano” (la clase, la nación, el pueblo dependiente) víctima de los procesos de colonización. La centralización del sujeto en la historia es la normatividad moderna, la que otorga legitimidad al historicismo latinoamericano y al pensamiento moderno en general. Se pone esta posición en cuestión entre otras cosas por las siguientes razones. En primer lugar, actualmente los intereses de los “oprimidos” son muy divergentes y hasta pueden chocar entre sí en tanto están envueltos en un proceso complejo de globalización.<sup>36</sup> En segundo lugar como consecuencia de lo anterior, pensar la historia teleológicamente, como una dirección de conjunto que recae sobre un agente histórico y que busca una reconciliación para lograr, implica asumir la misma lectura del discurso eurocéntrico. La perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia se erigió como patrón de poder en tanto forma de conocimiento, la colonialidad del saber (Quijano y Mignolo), subalternizando otras historias, culturas locales, procesos de identidad; en definitiva el relato de la historia bajo un eje temporal es el relato del saber de modernidad europea que se erigió como un lugar de origen de la violencia.

Narrar a “América Latina” como idea regulativa bajo la recepción kantiana es garantizar una identidad continental, una reconstrucción de humanización dialéctica del “sujeto latinoamericano”, en donde las prácticas de los intelectuales y el ámbito de las instituciones políticas modernas se convierten en lugares privilegiados de “liberación”; pero además garantizar esa homogeneidad debe ser posible a partir de un modo de representar el “sujeto de la historia”. Ese sujeto que para la narración filosófica latinoamericana son las clases populares, los oprimidos, los pobres son representados como estereotipos; es decir, por un lado, se trata de una forma fija, determinada de re-

---

<sup>36</sup> Se trata de un concepto de globalización que intenta esbozar “la cara que asume el dominio en la época actual”, pensando en “buena parte” desde las Américas. Al respecto, Fernando Coronil es de la opinión que las nuevas formas de movilización, de resistencia y de movimiento están por supuesto profundamente involucradas en escenarios transnacionales, pero a su vez sus luchas específicas y distintas están dentro de contextos locales y regionales, de ahí la importancia de los espacios geopolíticos (Coronil, 2002: 7). David Slater en el mismo sentido argumenta que actualmente no se puede evadir la espacialidad de las nuevas formas de resistencia, en tanto los nuevos movimientos sociales desafían hoy el poder territorial del Estado y reclaman por una extensión espacial y profundización del proceso democrático (Slater, 2001: 411).

presentación, pero a la vez niega el juego de la diferencia (raciales, culturales, sexuales), pero, por otro lado –siguiendo las reflexiones de Bhabha– “constituye un problema para la representación del sujeto en relaciones psíquicas y sociales”, de ahí viene el desorden (Bhabha, 2002: 100). De acuerdo al análisis de Bhabha respecto a los saberes modernos, el estereotipo funciona ambivalentemente; se trata de un modo paradójico de representación: implica no sólo fijeza, sino también desorden (Bhabha, 2002: 91). En este sentido, la narrativa latinoamericana impide la circulación y la articulación del significante de “pueblo oprimido” como otra cosa. De esta manera, el proyecto de Roig se constituye en un discurso de identidad de carácter continental; es decir la postulación de “América Latina” como idea regulativa no sólo implica integrar la multiplicidad de subjetividades sociales de América Latina en un proyecto de “liberación” que prescribía metas a seguir, sino también por eso mismo es un proyecto excluyente y homogeneizante, la diferencia se marginaliza. Al establecer un sistema de clasificación e identificación social dentro de un orden nacional, el “sujeto latinoamericano” es representado como “pueblo”, de tal manera sólo puede circular y ser articulado como significante de “pueblo” y no como otra cosa.

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

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

Ampliando esta perspectiva, y a su vez retomando las reflexiones de Mignolo, se puede reconocer que el historicismo filosófico (Zea, Roig) se configura como un pensamiento marcado, por un lado, por la diferencia colonial con respecto a la filosofía europea (Mignolo en Walsh, 2002a: 27); de ahí la problematización al veredicto hegeliano. Zea como Roig pretenden provincializar el conocimiento generado en el centro. Ese es el gran aporte de estos pensadores latinoamericanos y este punto sigue siendo hoy centro de los debates actuales; sin embargo, por otro lado, ese propósito paradójicamente lo realizan a través de la producción de conocimiento que se presenta

como único y universal junto con sus formas de producción, dejando de lado otros lugares, sus conocimientos y sus formas de producción, es decir subalternizándolos. Entonces, de manera conclusiva se podía afirmar, que la emergencia de los discursos historicistas latinoamericanos de carácter liberacionista ligados a la problemática de la dependencia son saberes del sistema mundo moderno/colonial, pero no se trata estrictamente de saberes eurocéntricos, aunque se haga uso de categorías del discurso hegemónico, sino de saberes que están marcados por la diferencia colonial con respecto al pensamiento europeo y por eso mismo al reterritorializarse en otros espacios que han experimentado relaciones colonialistas de poder, asumen funciones para las que no fueron pensadas originalmente. Su crítica se articula desde su propio mundo de vida marcado por la experiencia de la marginación colonial, es decir como reflexividad hermenéutica que busca transgredir ciertos espacios, concretamente busca provincializar el discurso eurocéntrico. Y ese es el mérito del historicismo filosófico. Sin embargo, la filosofía latinoamericana no logra provincializar el discurso eurocéntrico porque en sus propuestas filosóficas Europa sigue siendo el lugar de producción de conocimiento, dejando de lado otros lugares de conocimiento, es decir dejando de lado las fuerzas de la teorización y racionalidad “bárbaras”. Por lo tanto la filosofía latinoamericana de la historia no permite dar paso a lo que la misión civilizadora suprimió: “la autoapropiación de todas las cualidades que les fueron negadas a los bárbaros” (Mignolo, 1999: 69). Una posición diferente, esto es, tomar en serio que el conocimiento no es uno y universal, sino que está marcado por la diferencia colonial implica por supuesto asumir una posición intercultural (Mignolo en Walsh, 2002a: 27). Mignolo al respecto señala el potencial epistémico de una “epistemología fronteriza” al referirse a los movimientos sociales e intelectuales de los indígenas en las últimas décadas en la región andina: “Una epistemología que trabaje en el límite de los conocimientos indígenas subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva indígena de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética (Mignolo en Walsh, 2002a: 27, 28).

Se trata del lugar en que “una nueva conciencia, una gnosis limítrofe, emerge de la represión a la que sometía la civilización occidental. Esa gnosis limítrofe no es una contracultura, sino la negación de la negación de la “barbarie”. No es una síntesis hegeliana sino la absorción de los principios ‘civilizadores’ dentro de la ‘civilización de la barbarie’ (...)” (Mignolo, 1999: 68).<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Insertarse en el pensamiento de frontera es, entonces, moverse más allá de las categorías creadas e impuestas del pensamiento occidental. No se trata de remplazar epistemologías existentes, las que por cierto continúan existiendo y, en cuanto tales, permanecerán viables como espacios de crítica o para la crítica. Al contrario, de lo que se trata es de dar espacio a epistemologías otras, tal como lo sugiere Mignolo, es decir que apuestan por transformaciones políticas y éticas. Se trata de una posibilidad de pensamiento desde diferentes espacios que finalmente rompe con el eurocentrismo como única perspectiva de conocimiento. Desde este punto de vista la noción que introduce Mignolo, *la diferencia colonial*, implica pensar a partir de las ruinas creadas por la colonialidad del poder en la estructuración del mundo moderno/colonial (Mignolo, 2002).

¿Qué significa articular la crítica al eurocentrismo, tal como lo hacen Roig y Zea, desde el propio ideario filosófico del proyecto de la modernidad europea? Esto significa *leer a “América Latina” como si fuera Europa*, es decir como réplica de una historia-modelo-original. Tal como asevera Quijano, tales originales no existen en la historia. “No se trata, por tanto, de oponer un provincianismo (el latinoamericacentrismo) a otro (el eurocentrismo), sino acceder a un universal que permita estudiar América Latina y Europa (o/y otras historias), para descubrir si son experiencias particulares de una misma regularidad general o de un mismo patrón de movimiento, o especificidades de diversas, quizá entrecruzadas, historias” (Quijano, 1989: 33). El relato del evolucionismo unidireccional ha permitido no entender la modernidad a cabalidad, no entenderla como la configuración de un *nuevo* patrón de poder mundial. Este sistema mundo moderno/colonial comenzó a formarse con América, y los tres elementos principales que afectan a toda la población mundial en su quehacer cotidiano son: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo (colonialidad del saber). Este patrón de poder mundial no implica que la heterogeneidad histórico-estructural haya sido suprimida dentro de sus dominios (Quijano, 2000a: 302). En este sentido, la modernidad no puede ser cabalmente entendida sino se reflexiona desde la colonialidad como constitutiva a ella; es decir la modernidad en general pero, particularmente con relación a América Latina, no puede ser entendida sin tomar en cuenta su relación umbilical con los legados coloniales y las diferencias étnico – raciales que el poder del sistema mundo moderno/colonial ha producido en nuestras tierras. De ahí que un pensar crítico desde América Latina tiene que estar referido a esa relación modernidad/colonialidad y a los patrones de poder que esta relación ha construido (Walsh, 2005: 31). Por tanto, la crítica no se resuelve en reclamar la “modernidad” para América Latina en contraposición a poderes hegemónicos, tal como piensan Roig y Zea. El proyecto de “la filosofía latinoamericana de la historia” no llega a visibilizar que no hay modernidad sin colonialidad. La colonialidad es la cara oculta de la modernidad que mantuvo y mantiene el silencio epistémico sobre saberes que fueron subalternizados y rebajados a formas de saber no epistémicos o académicos. En efecto, el proyecto filosófico de Roig y Zea no hace visible la coexistencia de diferentes epistemes o formas de producir conocimiento que nunca desaparecieron, pero que fueron invisibilizadas por la episteme moderna. Más bien se trata de un proyecto de la “modernidad latinoamericana” (Castro-Gómez, 1996b) y, por eso mismo, se configura de espaldas a otros saberes o conocimientos que no ocupan lugar en la cartografía geopolítica de las epistemes. Esto quiere decir –en concordancia con el “programa de investigación modernidad/colonialidad”– en primer lugar, que la unidad analítica propia para el análisis de la modernidad es la modernidad /colonialidad. De ahí que lo colonial ya no se entienda como una exterioridad impuesta a los pueblos del tercer mundo, como pretendían las narrativas latinoamericanas de

los setenta, sino como constitutivo a nuestra manera de experimentar la modernidad/colonialidad. En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, se trata de dar espacio a epistemologías otras, “epistemologías fronterizas” (Mignolo, 2002), es decir que apuestan por transformaciones políticas y éticas; se trata de una posibilidad de pensamiento desde diferentes espacios que finalmente rompa con el eurocentrismo como única perspectiva de conocimiento.

En conclusión podemos afirmar lo siguiente. Roig y Zea, apropiándose del concepto de “historia” del discurso eurocéntrico buscan la construcción de “modernidad latinoamericana”, sin tener en cuenta que la teoría de la historia moderna fue pensada para “leer” a Europa y se la construyó justamente como herramienta conceptual para justificar la colonialidad del poder/saber. En este sentido resulta claro que Roig y Zea no problematizan el eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento. De acuerdo a esta perspectiva hegemónica, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, irracional- racional, naturaleza-cuerpo, tradicional-moderno, barbarie-civilización, etc., siendo la categoría básica, la de raza, la que está por debajo de esa codificación de relaciones entre lo europeo y no/europeo (Quijano, 2000a: 296). Por lo tanto, en primer lugar, reclamar la “modernidad” para América Latina resulta una imposibilidad histórica, puesto que en ese sistema de poder mundial (modernidad/colonialidad) cubre la totalidad de la población del planeta y a toda su historia de los últimos 500 años, “a cada uno de sus segmentos diferenciados o diferenciables, pues se constituyó junto con, como parte de, la redefinición o reconstitución histórica de cada uno de ellos por su incorporación al nuevo y común patrón de poder mundial. Por lo tanto, también como articulación de muchas racionalidades” (Quijano, 2000a: 302). En segundo lugar, las categorías de “civilización” y “barbarie” son un producto del conocimiento hegemónico y fundamentan la idea de entender la historia como un proceso dialéctico de concienciación o como la lucha dialéctica entre opresores y oprimidos bajo un eje temporal y unidireccional. De tal manera que el relato desde el punto de vista de la “barbarie” en la filosofía latinoamericana no es otra cosa que la reversión del relato de la “civilización”. Escribir la historia desde el punto de vista de la “barbarie” o del “colonizado” apelando a los mecanismos de saber del proyecto filosófico de la modernidad europea, mecanismos que definieron lo que significa “historia” y “pensar críticamente”, significa entonces subalternizar otras formas de conocimiento y de producir verdades.

## CAPÍTULO 2

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

#### 2.1 Introducción

Este segundo capítulo aborda el debate de la dependencia con la postura del materialismo histórico<sup>38</sup> —dos perspectivas de estudio que dominaron en las sociedades latinoamericanas en la década de los 70; sin duda, éstas eran diferentes entre sí, pero finalmente llegó a imponerse la segunda: una perspectiva eurocéntrica de entender la sociedad latinoamericana. Desde este enfoque interesan las implicaciones del materialismo histórico en los debates latinoamericanos de liberación, concretamente en la teoría de la dependencia y también en la filosofía latinoamericana de la historia. Se sospecha que las vertientes de orientación transformadora del pensamiento latinoamericano enfrentan límites en su capacidad crítica como consecuencia de los supuestos eurocéntricos que no han podido abandonar.<sup>39</sup>

Como bien se sabe, la teoría de la dependencia surgió como respuesta a la teoría de la modernización, de tal manera que los problemas de los llamados países “subdesarrollados” y de “atraso cultural” se explicarían ya no por un escaso grado de modernización, sino por deformaciones económicas estructurales cuyas causas se remitían, en último análisis, a la forma en que había tenido lugar la colonización y al modo en que estas economías se habían integrado al mercado mundial (Leyva, 1995: 18). La propuesta dependentista intentó en su momento elaborar categorías que tuvieran relación directa con la situación política y social de los países del Tercer Mundo. ¿Logra así

---

<sup>38</sup> El materialismo histórico es la denominación de una versión eurocéntrica de la teoría materialista de la historia, derivada de la obra de Marx. De acuerdo a la reflexión de Quijano, el propósito del materialismo histórico es el de “encontrar en toda realidad lo que ya fue encontrado y elaborado en las realidades en cuyo estudio fueron formuladas las categorías y proposiciones puntuales de la teoría. Admite lo concreto en una realidad dada sólo como la manera particular de un universal, considerando siempre idéntico a como fuera descubierto y formulado en la experiencia originaria (...). Está compelido por eso, todo el tiempo, a ‘leer’ todas las sociedades como si fueran réplicas de alguna otra original”. La postura del materialismo histórico que tiene lugar en América Latina en la década de los setenta tiende, por lo tanto, a que América Latina sea ‘leída’ como si fuera Europa (Quijano, 1989: 31, 33).

<sup>39</sup> En este capítulo se hará énfasis en la concepción de capitalismo que sostiene el debate latinoamericano de la liberación. En tal concepción parece que aun no está claro que no es lo mismo capitalismo que capital. Quizá ello se deba a que los debates latinoamericanos de la liberación aún se pensaron bajo la sombra del materialismo histórico.

esta propuesta su propósito, desmontar el discurso del desarrollo? El discurso sobre el desarrollo se erigió como dominante a partir de los años cincuenta con los procesos de descolonización del Tercer Mundo en la posguerra.<sup>40</sup> Por otro lado, el historicismo latinoamericano también se presenta como un discurso de la liberación; efectivamente, la filosofía latinoamericana de la historia, desde el “reverso de la historia”, busca enfatizar la ruptura revolucionaria con el sistema capitalista de dominación colonial, y fortalecer la identidad nacional de los pueblos colonizados a partir de sus productos culturales y la construcción de una sociedad libre en que se vayan disminuyendo los antagonismos de clase. ¿Logra dicho discurso romper con la teoría dominante? Tal como se ha analizado en el primer capítulo, el hecho de adaptar categorías a la situación política y social de la región no garantiza el rompimiento con el discurso de una cultura hegemónica. En otras palabras, no es suficiente pensar las circunstancias de la periferia desde el pensamiento que se generó a partir de las experiencias del centro. Es importante entonces abordar los límites de la crítica de estos discursos liberacionistas, propósito central de este capítulo y de la investigación en general. La pregunta central que guía esta idea es la siguiente: ¿Cómo ocuparse de un pensamiento crítico no arraigado en el proyecto de la modernidad, sino en lo que ha sucedido en sus márgenes, en su lado oscuro, es decir, un pensamiento que alumbre la colonialidad? (Walsh, 2005: 14).

Con este propósito central, los conceptos de “heterogeneidad estructural” y de “dependencia estructural” jugarán como ejes de articulación de este capítulo; se trata de dos ideas reelaboradas por Quijano en la década de los noventa y asumidos actualmente por el proyecto modernidad /colonialidad. Cabe destacar que muchos de los defensores del debate de la dependencia en los años setenta empezaron ya a utilizar y a elaborar el concepto de “heterogeneidad estructural”,<sup>41</sup> pero incluso ellos terminaron arrastrados por el materialismo histórico (Quijano, 1989: 35). Los dos conceptos a partir de los años noventa, gracias a la reflexión de Quijano, van adquiriendo una connotación más histórica y de algún modo se van convirtiendo en conceptos diferentes a los que sostiene la teoría de la dependencia de la década de los 70. De ahí que sea importante poner en diálogo las diferencias fundamentales respecto de estos proyectos latinoamericanos.

---

<sup>40</sup> Con el inicio de los procesos de descolonización en la posguerra surgió como categoría política y social una nueva entidad nominada como Tercer Mundo y, justamente con ella un nuevo discurso, cuya premisa básica consistía en considerar dicha entidad como retrasada y subdesarrollada, y por tanto, era necesario dirigir al Tercer Mundo hacia el progreso y la modernización (Picas Contreras, 1999: 25).

<sup>41</sup> El concepto de “heterogeneidad estructural” fue acuñado en América Latina después de la Segunda Guerra Mundial en el debate de la dependencia y fue elaborado como alternativa al “dualismo”, que era la piedra angular de la teoría de la “modernización”, la misma que dominó entonces en América Latina en el debate del desarrollo. “La ‘heterogeneidad estructural’ daba cuenta del modo característico de la constitución de nuestra sociedad, una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí.” Véase entre otros, Aníbal Pinto, *Tres ensayos sobre Chile y América Latina*. Ediciones Solar, Buenos Aires, 1971; Aníbal Quijano, *El proceso de urbanización en América Latina*, CEPAL, Santiago de Chile, 1966 (Quijano, 1989: 29).

En la década de los noventa, la “heterogeneidad histórico-estructural” reelaborada por Quijano da cuenta de que toda la “sociedad” o “cultura” es una configuración de elementos que proceden de muy diversas historias y geografías, o de espacios/tiempos, y se relacionan entre sí de modo discontinuo, conflictivo, pero formando un conjunto activo, esto es, una estructura de elementos históricamente heterogéneos. Y en la historia que conocemos, es decir en la formación del sistema mundo moderno/colonial, esas relaciones dan lugar a patrones de poder específicos, que se van rearticulando históricamente en cada período. De este modo, la idea de “heterogeneidad histórico-estructural” propone un concepto y una perspectiva de totalidad radicalmente distinta a una posición eurocéntrica (Quijano, 2005). El concepto de dependencia histórico-estructural reelaborado por Quijano se refiere a la relación entre el surgimiento histórico de Europa Occidental y a los vínculos coloniales que ésta generó, en los cuales los factores raza, capital y trabajo, en particular en América Latina, configuran relaciones de dependencia. Esta interpretación lleva a Quijano a afirmar que, en el contexto del desarrollo del capitalismo moderno/colonial, el proceso de expansión de la modernidad y la construcción de los estados nacionales en América Latina significó, teniendo en cuenta las particularidades, la rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales (Cuevas Marín, 2005: 173). La concepción misma de lo colonial en el proyecto modernidad/colonialidad es entendida, entonces, de una manera muy distinta a la comprensión de éste en el proyecto liberacionista de los años setenta, tal como se ha venido afirmando. En tal sentido, la colonialidad sería entendida no como un efecto de la modernidad europea, sino como constitutiva de la misma.

El debate abierto a finales de los años noventa por la visión moderno/colonial elabora una crítica radical al eurocentrismo, distanciándose así del proyecto liberacionista de los setenta.<sup>42</sup> Esta crítica se concretiza en el cuestionamiento al estatuto epistemológico del conocimiento de la sociedad, ligado al origen de los saberes modernos y a las mismas ciencias sociales. De ahí el interés por analizar el rol que la concepción eurocéntrica ha tenido en la configuración de los saberes de la periferia y cuáles han sido sus implicaciones. Como lo asevera Cuevas Marín (2005: 175) a partir de las reflexiones de Lander, los saberes modernos y la institucionalización de las ciencias sociales se encargaron de afianzar el proceso de “naturalización” de las relaciones sociales, basándose en un principio de la academia liberal que desde sus inicios otorgó al conocimiento el carácter de neutralidad, objetividad en la comprensión de la vida social. A pesar que los discursos liberacionistas, concretamente el discurso de la dependencia y el historicismo filosófico, realizan una crítica a la modernidad europea, sin embargo esa crítica es ciega a las geopolíticas del conocimiento.

---

<sup>42</sup> Véase el primer capítulo de esta investigación: el tema sobre “el proyecto contemporáneo modernidad/ colonialidad”

Por tanto, pensar desde América Latina no es marcar una “cultura propia” como pretendió el historicismo latinoamericano, ni tampoco se trata de pensar la dependencia latinoamericana como consecuencia de la lógica del capitalismo como estructura económica. Más bien, se trata de localizar América Latina como espacio histórica y epistemológicamente diagramado (Mignolo, 2000: 4). Tal como lo asevera Walsh en concordancia con la reflexión Mignolo, un espacio cuya construcción se debe a la diferenciación colonial y a la geopolítica del conocimiento impuesto por la modernidad, “pero también a las luchas sociales culturales y políticas de sujetos cuya existencia y producción intelectual han sido negadas o limitadas frente de los patrones de poder establecidos por ese orden moderno –colonial (Walsh, 2005: 16). De esta manera, este nuevo proyecto latinoamericano descolonizador se diferencia del proyecto liberacionista en el hecho de que intenta acompañar de una manera compartida perspectivas críticas que provienen de distintas locaciones epistémicas subalternas. En este sentido, la crítica al proyecto liberacionista desde el proyecto de investigación modernidad /colonialidad se concretiza en la concepción misma de modernidad. La modernidad no es un fenómeno europeo, “sino un fenómeno global con distintas locaciones y temporalidades que no se ajustan necesariamente a la linealidad del mapa geohistórico occidental”. De ahí que hablar de modernidad/colonialidad implica considerar perspectivas invisibilizadas que emergen de historias, memorias y experiencias coloniales (Walsh, 2005: 19). Los discursos latinoamericanos en la década de los setenta se enmarcan en la “experiencia latinoamericana” (mestiza), es decir en las historias y experiencias marcadas por la modernidad, sin tomar en cuenta y, aún más encubriendo las historias, las memorias y experiencias coloniales; historias, memorias y experiencias que se (re)construyen en distintas maneras dentro de la colonialidad del presente, dentro de un modelo hegemónico (y global) del poder, el que se instauró desde la Conquista articulando raza, trabajo, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y en beneficio de la cultura dominante (Walsh, 2005: 19).

Los temas que aborda este capítulo son los siguientes: la crítica de la teoría de la dependencia a las teorías de la modernización; la recepción del materialismo histórico en la postura dependentista; la vinculación del historicismo filosófico (Roig) a la teoría de la dependencia y al materialismo histórico. Toda esta temática no sólo permitirá ahondar en la comprensión del contexto de producción de los discursos de liberación, sino también indagar la posibilidad de un (re)pensamiento crítico, es decir lo que Mignolo entiende por la afirmación del derecho de pensar a partir de la propia experiencia, en vez de adaptar el pensamiento de las experiencias del centro a las circunstancias de la periferia (Mignolo, 2005: 8).

## 2.2 El contexto histórico de producción de los discursos de liberación

El contexto histórico de los discursos liberacionistas obedece al surgimiento de una nueva categoría política y social denominada Tercer Mundo como resultado de los procesos de descolonización en la posguerra, al ascenso de los Estados Unidos como potencia hegemónica mundial y al privilegio de los discursos de modernización y desarrollo, orientados al “progreso” del Tercer Mundo. En este contexto, al despuntar la década de los 70, ciertos sectores de la intelectualidad latinoamericana, movida por imperativos políticos, por una toma de conciencia con respecto a la situación periférica en nuestros países con relación a los centros de poder económico y político que gobiernan el mundo, empiezan a reflexionar con miras a la revolución, es decir a la posibilidad de transformación del sistema, no solamente político, sino social. La desilusión con los resultados de los procesos de industrialización sustantiva, la falta de crecimiento económico sostenido, el acrecentamiento de las contradicciones y de la pobreza que sufren amplios sectores de la población, dieron lugar a una crítica poderosa del sistema capitalista que se le consideraba incapaz de producir desarrollo económico en las condiciones de la periferia (Castro-Gómez, 1998a: 171). Esta fue la etapa propicia para la recepción de corrientes marxistas con sus diferentes matices y asimismo para promover proyectos políticos sociales, cuyos objetivos fundamentales eran la lucha contra la dependencia y el logro de un desarrollo nacional. Esta fue entonces la época del surgimiento no sólo de un nuevo análisis sociológico de la sociedad latinoamericana, la teoría de la dependencia (Cardoso, Faletto, Dos Santos, etc.), sino también de la necesidad de incorporar la reflexión teológica (Gutiérrez, Boff) y la reflexión filosófica (Salazar Bondy, Dussel, Ardiles, Roig, Zea, entre otros) a los procesos de liberación que se llevaban a cabo, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial. El elemento común a todas estas posiciones teóricas de carácter liberacionista es el de buscar la integración de las sociedades latinoamericanas en tanto la construcción de un orden nacional; en segundo lugar, de un modo muy general, pensar la integración en términos de “identidad latinoamericana” según las siguientes categorías: centro-periferia, dependencia-liberación, totalidad-alteridad, lo cual significa un rechazo a pensar la “identidad latinoamericana” en términos ontológicos o telúricos; en tercer lugar –teniendo en cuenta las diferencias existentes en casi todos los discursos liberacionistas –la mayoría de estos discursos estuvieron influenciados por la retórica que animó la consolidación ideológica del socialismo (Castro-Gómez, 1996b: 16, 17).

Los obstáculos que encuentra la modernización desarrollista son contrastados con los cambios radicales de la revolución cubana, lo que permite diagnosticar la inviabilidad del modelo capitalis-

ta de desarrollo en América Latina y, en consecuencia, la necesidad histórica de una ruptura revolucionaria. El nuevo debate intelectual gira en torno a las situaciones de dependencia como una interpretación histórica estructural del imperialismo y de las constelaciones sociopolíticas en los diversos países (Lechner, 1990: 18). De tal manera que la revolución es interpretada de modo general en muchos casos como la clave para superar las situaciones alienantes. Un amplio sector de la intelectualidad latinoamericana, como puede apreciarse, consideraba a determinados fenómenos, tales como la dependencia económica, el empobrecimiento creciente de toda la población, la discriminación de las minorías y la destrucción de la identidad cultural como “desviaciones” de la modernidad que debían ser corregidas a través de la revolución y la toma de poder por parte de los sectores populares, los indicados de llevar a cabo un proyecto de humanización y realizarlo en las naciones colonizadas (Castro-Gómez, 1996a).<sup>43</sup>

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

### **2.3 El discurso del desarrollo en la producción sociológica de mediados del siglo XX**

El debate sobre el desarrollo ha estado ligado a la economía de producción y fue una de las expresiones de la reconfiguración del poder capitalista mundial en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. El apoyo otorgado a las políticas de modernización para el Tercer Mundo y particularmente para los países de América Latina ocupa un lugar extenso en la historia de la región ya desde los años cincuenta del siglo XX. De acuerdo a las reflexiones de Quijano, dicha reconfiguración consistía, ante todo, en una importante, aunque relativa, desconcentración-redistribución del control del poder, en particular sobre el trabajo, los recursos de producción y la autoridad política. Ese proceso se presenta como el resultado de la lucha mundial por la elimina-

---

<sup>43</sup> La victoria de la revolución cubana en 1959 y otras manifestaciones militaristas progresistas, como el golpe de Estado de Velasco Alvarado en el Perú, más adelante, produjo optimismo hasta el punto que se hablaba de una segunda emancipación. No obstante distintos golpes militares de derecha sacudieron el panorama político latinoamericano a mediados de los sesenta y comienzos de los setenta. Pero ese mismo hecho ayudó la idealización de la revolución y de la figura del guerrillero. El retorno del peronismo en Argentina –como movimiento populista y el triunfo de la Unidad Popular con Allende en Chile– como movimiento de izquierda–, legitimaron la vialidad de la participación democrática como alternativa política. Así, la vialidad democrática mitificó al pueblo, cuya figura hegemónica era el líder (Salazar Ramos, 1986: 8).

ción del colonialismo en Asia, África y Oceanía, y de la respectiva formación de nuevos Estados nacionales, en algunos casos mediante profundas revoluciones sociales y políticas como en China, la India, Argelia, Vietnam, Cuba y algunas zonas del África (Quijano, 2000b: 11-29). Es tal la brecha que separa a los países ricos de los países pobres, que la necesidad de desarrollar a éstos últimos suele presentarse como una obligación política y moral para los gobiernos y ciudadanos de las naciones desarrolladas, especialmente para los Estados Unidos.<sup>44</sup> Durante el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, el discurso del desarrollo ha sido el agente principal y el más usado de la política de representación y de la identidad en las regiones del Tercer Mundo. La suposición que prevalecía era que el desarrollo es un tema relacionado con países o con las regiones y, por tanto, no se imaginó en relación a un patrón de poder dado. Desde esta suposición, el Estado-nación pasó a ser no solamente una unidad de análisis, sino el enfoque mismo, una manera de percibir y estudiar los problemas (Quijano, 2000b: 16, 17). Sin duda, desde este enfoque, las preguntas comunes al debate del desarrollo, sobre todo en su primera etapa hasta finales de la década de los sesenta, se dirigían a identificar en cada país y en cada región los “obstáculos al desarrollo” y las formas de superarlos.

En América Latina fueron dos vertientes principales difundidas. La “teoría de la modernización”, acuñada principalmente en Estados Unidos y asociada al estructural –funcionalismo y otra que podría reconocerse como la “teoría del imperialismo capitalista”, asociada al materialismo histórico<sup>45</sup> (Quijano, 2000a: 11). En adelante el análisis se concentra en la primera vertiente: la teoría de la modernización.

La “teoría de la modernización” logró imponer como parte del sentido común universal la división de la experiencia de la humanidad en ciertas áreas específicas: economía, sociedad, cultura y política. Y otorgó a la cultura la condición de sede y fuente de explicaciones de las diferencias en-

---

<sup>44</sup> Arturo Escobar en su libro *La invención del Tercer Mundo* analiza las principales condiciones que posibilitaron y dieron forma al discurso del desarrollo con relación al Tercer Mundo. Entre ellas se señala que el temor anticomunista se volvió en uno de los argumentos obligatorios en las discusiones sobre el desarrollo. En los años cincuenta se pensaba comúnmente que si los países pobres no eran rescatados de su pobreza, podían caer en el comunismo. Esta idea está tan arraigada que el compromiso con el desarrollo económico como medio para combatir el comunismo no sólo circuló en ámbitos académicos y militares, sino también en las oficinas gubernamentales de Estados Unidos, en numerosas organizaciones, y entre la ciudadanía norteamericana. El control del comunismo, la aceptación ambivalente de la independencia de las antiguas colonias europeas como concesión para prevenir su caída en el campo soviético, y especialmente el acceso a importantes materias primas del Tercer Mundo, eran parte de la reconceptualización norteamericana sobre el Tercer Mundo en el período posterior a la guerra de Corea (Escobar, 1996: 76-77).

<sup>45</sup>Corriente intelectual producida por Engels a finales del siglo XIX y los teóricos principales de la socialdemocracia alemana, Berstein y Kausty sobre todo, caracterizada por la hibridación de algunas de las propuestas de la herencia teórica de Marx en el marco del positivismo espenceriano. A pesar de las muchas diferencias políticas y puntuales entre sus variantes, el conjunto de la socialdemocracia europea, asumió esa doctrina. A la muerte de Lenin, desde 1924, se hizo esta corriente profundamente marxopositivista y fue codificada con el nombre de “marxismo-leninismo”. Posteriormente fue sometida a una nueva hibridación con el estructuralismo, especialmente en el debate francés posterior a la Segunda Guerra Mundial (Quijano, 2000a: 17).

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

Como se sabe la “teoría de la modernización” vinculada al desarrollismo sostiene la versión de que el subdesarrollo es una etapa previa para alcanzar las pautas del desarrollo capitalista pleno. Se desprende por tanto la idea de un continuo del desarrollo en un proceso lineal donde el subdesarrollo constituye, en sí, la antesala necesaria que es preciso superar. Esta es la idea clave de Rostow sobre el *take off*,<sup>46</sup> es decir que es necesario reunir condiciones de la primera etapa (del subdesarrollo) para poder despegar posteriormente y encaminarse por la senda segura del desarrollo plenamente capitalista, que se traduce en una economía industrial fuertemente asentada en el “consumo de masas”, con un funcional régimen político enraizado en el respeto a las normas de las instituciones (Cuevas Marín, 2005: 178). Otra tesis que incorpora la “teoría de la modernización”, de corte cuantitativo y determinista, se expresa en un conjunto de parámetros formales. El subdesarrollo es susceptible a ser medido a través de indicadores, tales como por ejemplo, la alfabetización, la nutrición, la natalidad y la mortalidad, el ingreso per cápita y los niveles de pobreza, etc. En definitiva casi siempre estaba presente, como supuesto metodológico, tal como lo señalan Cardoso y Faletto, teóricos de la dependencia y críticos al desarrollismo, que las pautas del sistema político, social y económico de los países centrales anticipan el futuro de las sociedades subdesarrolladas. El proceso de “desarrollo” consistía entonces en llevar a cabo, e incluso reproducir, las diversas etapas que caracterizaron las transformaciones sociales de aquellos países. Desde esta perspectiva, los conceptos de sociedad tradicional y sociedad moderna eran utilizados como modelos de diferentes tipos de formaciones sociales. Las sociedades latinoamericanas per-

---

<sup>46</sup> Sobre las etapas formuladas por Rostow, se puede consultar: Seymour Martín Lipset, *El hombre político. Las bases sociales de la política*, Madrid, Editorial Tecnos, 1981

tenecían a un tipo estructural denominado generalmente “sociedad tradicional”, que sin embargo en ellas se estaba produciendo un cambio social, cuyo curso parecería llevarles a la constitución de sociedades modernas. Se invocaba a la noción de “dualismo estructural”, a un patrón intermedio que permite el paso a otro tipo de sociedad llamada “moderna” (Cardoso y Faletto, 1969: 12).<sup>47</sup>

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

La comprensión mayor y difundida del sistema económico fortaleció la esperanza de llevar a prosperidad material el resto del mundo, quedando de esta manera sin cuestionar la conveniencia del crecimiento económico estrechamente ligada a la fe en la ciencia y en la tecnología. El crecimiento económico presuponía entonces la existencia de un continuo entre países pobres y ricos,

---

<sup>47</sup> De acuerdo con Cardoso y Faletto, las singularidades del subdesarrollo tienen poco valor interpretativo para la teoría de la modernización. Véase sobre la Teoría de la Dependencia en: Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Editorial Siglo XXI, 1969.

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

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

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

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

verdad existente” (Escobar, 2000: 58). Desde este enfoque interesa la crítica de la teoría de la dependencia a la teoría de la modernización. ¿Se podría pensar que la teoría de la dependencia se constituye como una crítica que rechaza el paradigma del desarrollo o que más bien se enmarca aun en el modo convencional del saber occidental?

### 2.3.1 La teoría de la dependencia y la crítica al desarrollismo

La teoría de la dependencia se articuló conceptualmente en forma clara a fines de los años sesenta en reflexiones como las de André Gunder Frank con la publicación de *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* en 1967, como las de Fernando Cardoso y Enzo Faletto con *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, en 1969, etc. Los discursos dependentistas se generaron bajo el influjo tanto de los movimientos anticolonialistas que desde finales de los años cuarenta habían tenido lugar en Asia y, posteriormente en África, como de los regímenes populistas en México, Brasil, Argentina, así como también bajo la influencia de la revolución cubana y, en forma especial, bajo ciertas ideas del keynesianismo como del marxismo. Por otro lado no hay que olvidar que la teoría de la dependencia se articula también en el contexto del debate latinoamericano de la CEPAL. Esta institución internacional, la CEPAL, se creó a finales de los años cuarenta como una respuesta a la tradicional idea neoclásica que predicaba los Estados Unidos.<sup>48</sup>

Como bien se conoce, la CEPAL, presidida por Prebisch, negaba los beneficios de una política económica de fronteras abiertas y afirmaba en contra un rol regulador de los gobiernos latinoamericanos a fin de estructurar las economías nacionales.<sup>49</sup> Este paradigma insistiría en que los obstáculos decisivos para el desarrollo en los países que antaño habían sido colonias radicaban básicamente en factores externos, sobre todo en aquellos derivados de la economía internacional. Si bien Prebisch había apuntado, sabiéndolo o sin saber, a la celebre imagen de “centro-periferia”

---

<sup>48</sup> Lo que predicaba Estados Unidos era la tradicional idea neoclásica: abrir las fronteras económicas, permitir la inversión extranjera, crear la infraestructura necesaria para fomentar el desarrollo, concentrarse en actividades para las cuales tienen los países latinoamericanos una “ventaja competitiva”.

<sup>49</sup> No cabía duda que la Cepal había elaborado una teoría de la industrialización periférica y retardada. En el centro de esta teoría estaba la idea de la progresiva diferenciación de los sistemas productivos permitida por la industrialización conduciría al crecimiento autosustentado. Una vez creado un sector productor de bienes de capital y asegurados los medios de financiamiento, gracias a la labor del Estado, el crecimiento se daría apoyado en la expansión del mercado interno (Furtado, 1993: 27). Su propuesta central consiste en el desarrollo hacia adentro y en la reducción de la dependencia externa. Como se puede apreciar la postura cepalina está dentro del debate del desarrollo, en tanto el objetivo era la industrialización en América Latina, la que conduciría a la autonomía de decisión y al desarrollo autosustentado.

para describir la configuración mundial del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial,<sup>50</sup> “al núcleo principal del carácter histórico del patrón de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos (...)” (Quijano, 2000a: 292); sin embargo, en la obra de los economistas de la CEPAL la subordinación de un país o de una nación aludía a una relación externa y se apellidaba, propiamente, como “dependencia externa” (Quijano, 1989: 30). Expliquemos la postura cepalina y su relación con el tema del desarrollo.

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

En efecto, el objetivo que perseguía la teoría cepalina basada en la política económica de la industrialización por substitución de importaciones era, en gran medida, producir una forma de desarrollo interno en las sociedades latinoamericanas para alcanzar sociedades industrializadas parecidas a las del centro industrializado del sistema capitalista. En este sentido no había ninguna crítica a las ciencias del desarrollo; se creía que la modernización de las sociedades periféricas, la implantación del desarrollo hacia dentro, era la única fuerza capaz de destruir relaciones arcaicas y de generar las condiciones para el establecimiento de la democracia política como forma de régimen permanente del Estado. Esto significa que las posturas cepalinas tenían la convicción de que el crecimiento económico y los cambios de estructura de clase llevaría a un sistema político de-

---

<sup>50</sup> La distinción entre ‘centros’ y ‘periferias’ económicas fue el centro del debate sociológico latinoamericano en los años setenta, apuntando las dificultades de la periferia ‘para desarrollarse y modernizarse’ como los países centrales e industrializados, debido a la lógica del capitalismo como estructura económica.

mocrático, a un Estado capaz de superar asimetrías internas de poder como la dependencia externa con respecto a los centros del capitalismo industrial avanzado. Desde este punto de vista, el desarrollo económico sigue siendo un proceso de acumulación de capital y de progreso técnico. Las propuestas cepalinas no plantearon un cuestionamiento radical al paradigma del desarrollo, más bien sus propuestas fueron fácilmente asimiladas por los discursos dominantes, de tal manera que fueron aceptadas por opiniones establecidas de expertos internacionales y de élites nacionales abiertos a sus propuestas de modernización.

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

¿Cuál es la crítica del debate dependentista a la teoría de la modernización? Según la opinión de los dependentistas, la teoría de la modernización considera el paso de la sociedad tradicional a la moderna como un simple proceso acumulativo en el cual se agregan nuevas “variables” que se incorporan a la configuración estructural y, por tanto, no toma en cuenta que un cambio de estructuras sociales, lejos de ser un proceso acumulativo, “implica fundamentalmente un proceso de relaciones entre grupos, fuerzas y clases sociales a través del cual algunos de ellos intentan imponer al conjunto de la sociedad la forma de dominación que les es propia”(Cardoso y Faletto, 1969: 13). La creencia del papel de la modernización como única fuerza capaz de destruir supersticiones y relaciones arcaicas, sin importar el costo social, cultural y político fue una creencia básica del discurso del desarrollo. Los pensadores de la dependencia combaten esta postura a partir del concepto de dependencia estructural. Cardoso, Faletto y Correa Weffort determinan lo que entienden por dependencia estructural de la siguiente manera: “(...) la situación de subdesarrollo se produjo históricamente cuando la expansión del capitalismo comercial y luego del capitalismo industrial vinculó a un mismo mercado economías que, además de presentar grados diversos de diferenciación del sistema productivo, pasaron a ocupar posiciones distintas en la estructura global del sistema capitalista” (Cardoso y Faletto, 1998: 487).

Las relaciones de dependencia suponen –y en esto reside el problema central de status teórico del concepto de dependencia– la inserción de dos estructuras de modo específicamente desigual: la expansión del mercado mundial creó relaciones de dependencia (y de dominación) entre naciones estableciendo diferencias en el interior de la unidad constituida por el sistema capitalista internacional (Cardoso y Correa Weffort, 1970: 31, 32).

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

Como se puede apreciar la teoría de la dependencia pretende elaborar categorías que tuvieran relación directa con la situación política y social de la región, de tal manera que el subdesarrollo al tener un origen histórico y estructural se inició en el momento en que se constituyó el mercado mundial durante las tres últimas décadas del siglo XIX y en la forma como América Latina se insertó en él. Las condiciones de dependencia han generado estructuras productivas y políticas que se han mantenido en la mayor parte del siglo XX, trayendo como consecuencia el atraso de la mayor parte del continente (Cuevas Marín, 2005: 175). El discurso dependentista da importancia a un esfuerzo interpretativo global que busca dar cuenta de los procesos históricos, políticos, sociales y culturales, “como una realidad que no podía ser descompuesta en compartimentos inco-municados, sobre la indagación empírica y la cuantificación” (Lander, 1999: 46). Se trata de una vertiente que se diferencia de las prácticas metropolitanas; en opinión de Lander, no se establecen deslindes absolutos entre los juicios de hechos y los juicios de valor, propios de las ciencias positivas, y no se teme a la asociación entre producción de conocimiento y compromiso político. En otras palabras, las barreras entre los comportamientos disciplinarios, propios de las ciencias sociales norteamericanas, tienden a no ser respetadas. Para los teóricos de la dependencia los análisis de la estructura dependiente deben complementarse con los estudios sobre la constitución histórica de los sujetos y colectivos implicados en los modos de dominación. Tal como lo expresan Cardoso y Correa Weffort, se debe determinar hasta qué punto una estructura dependiente puede ser pensada como algo más que una resultante de estructuras dominantes (Cardoso y Correa

Weffort, 1970: 31). Esto quiere decir que era importante la posibilidad de dar cuenta del modo como los actores sociales intervienen históricamente esas estructuras, esta es ya una diferencia fundamental con el discurso cepalino. Cardoso y Correa Weffort expresan claramente esta idea de la siguiente manera:

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

El dependentismo pone énfasis en las mediaciones entre agentes y estructuras; se trata del reconocimiento de las contradicciones que se producen entre la modernización del Estado (en términos tecnocrático-racionalista) y modernización de la economía (industrialización), por una parte, y el aumento de la desigualdad económica y represión del Estado a la actividad política popular, por otra. Desde este punto de vista, las posiciones dependentistas niegan la convergencia histórica de una economía industrial con una mayor democracia y la liberación de las potencialidades de la sociedad civil. Tal convergencia histórica la había sostenido la teoría de la modernización y las posiciones cepalinas. Existe así, desde la perspectiva del análisis de la dependencia, un cuestionamiento a la “sociedad moderna” como resultado de un proceso de modernización. Sin embargo, en el debate de la dependencia el concepto de modernidad se lo percibió desde el Estado nación y justamente aquí está el límite de la teoría de la dependencia. Las alternativas ofrecidas por los teóricos de la dependencia para solucionar los problemas del atraso cultural y subdesarrollo abarcaban propuestas desde la formación de alianzas entre obreros, campesinos y ciertos sectores de la pequeña burguesía hasta la propuesta de la radical transformación del sistema capitalista por medio de una revolución que instaure el socialismo (Leyva, 1995: 17, 18). Es decir el Estado era el espacio de poder de la lucha política y desde ese espacio se pensaba incluso en la transformación del sistema capitalista a partir de las revoluciones o reivindicaciones de clase.

Ya en la misma década, al finalizar los años sesenta, Quijano involucrado en ese entonces en el discurso dependentista, también articuló una comprensión de la dependencia que se sitúa en la

misma línea de Cardoso y Faletto. Quijano pensó que la dependencia estructural es un elemento constitutivo de las sociedades nacionales latinoamericanas. Su opinión era la siguiente:

Las sociedades nacionales latinoamericanas –con la reciente excepción de Cuba– pertenecen, individualmente y en conjunto, al sistema de relaciones de interdependencia formado por los países capitalistas y, dentro de él ocupan una situación de dependencia. Desde el punto de nuestras sociedades, se trata ante todo de un sistema de relaciones de dependencia (...). Este sistema de relaciones de dependencia, en interacción con las singularidades de la matriz histórico-social de cada una de nuestras sociedades, constituye uno de los núcleos de factores determinantes de las tendencias básicas de existencia y de cambio de ellas. No es posible, en consecuencia, explicar adecuadamente el proceso conjunto de cambio en Latinoamérica, ni ninguna de sus dimensiones significativas, al margen de esa situación histórica (Quijano, 1970: 97).

En las reflexiones de Quijano de los años setenta se hace hincapié que las relaciones de dependencia están en interacción con las singularidades de la matriz histórico social de cada una de nuestras sociedades; es decir los conceptos de heterogeneidad estructural y dependencia estructural de los años setenta tienen una visión de lo que implica el poder, mundial y local; sin embargo esa visión del poder se desenvuelve en una propensión nacionalista en el debate. En estas posiciones la dimensión externa de la dependencia no fue desechada, pero implicaba una forma de relación entre el todo y las partes y no una relación de simple exterioridad como en el discurso cepalino.<sup>51</sup> Desde este punto de vista y de la mano de las reflexiones de Quijano se puede afirmar que se indagaron los patrones estructurales articulados en la totalidad social, y las relaciones específicas entre ellos en cada fenómeno. Sin embargo, la categoría de “heterogeneidad estructural” que aparecía en el debate dependentista fue arrasada por el materialismo histórico, una perspectiva eurocéntrica de entender la sociedad latinoamericana (Quijano, 1989: 35), de tal manera que ya a finales de la década de los 70 fue dejada de lado dentro del escenario intelectual latinoamericano.<sup>52</sup>

Expliquemos esta visión del poder de propensión nacionalista. Se pensó que el Estado era el único escenario decisivo para las relaciones de poder, y por lo tanto el lugar específico para la lucha política. Esto quiere decir que el Estado se convirtió en el punto de análisis privilegiado de la po-

---

<sup>51</sup> Los trabajos de Stavenhagen, Cardoso, Faletto, De Oliveira, dos Santos, Graciarena, Ianni, Marini, Murmis, Quijano, Torres-Rivas, Weffort, entre otros, iniciaron ese debate (Quijano, 1989: 31).

<sup>52</sup> “Cuando hacia finales de los años setenta el dualismo y la modernización parecían ser evacuados de la escena intelectual latinoamericana, también parecía abierta la posibilidad de identificar los patrones estructurales articulados en la totalidad social, y las relaciones específicas entre ellos en cada fenómeno y en cada uno de los procesos mayores sobre los cuales la investigación estaba ya iniciada. No sucedió así. El eurocentrismo y el dualismo encontraron otro vertedero, paradójal en apariencia y más complicado de enfrentar: el materialismo histórico” (Quijano, 1989: 31).

lítica y de la transformación política. La teoría de la dependencia, en su esfuerzo por ajustar el análisis marxista de clase a la complejidad de los nuevos desarrollos de la economía política internacional, convierte al Estado en la base de la sociedad, apareciendo éste como una posibilidad de socialización del poder. Sus más influyentes expositores, terminaron manejando el concepto de “dependencia estructural” o de “imperialismo capitalista” para las relaciones de dominación entre países, asumidos por definición como naciones. Por esta razón el poder del capitalismo mundial no fue plenamente entendido, tal como a partir de la década de los noventa nos sugiere Quijano. Se podría afirmar que el concepto de “dependencia estructural” se encuentra aún bajo el espejismo eurocéntrico de las revoluciones “socialistas” y bajo el metarrelato “universal” marxista, de tal manera que la categoría de “heterogeneidad estructural” va perdiendo importancia en las reflexiones sociológicas de la época. Esa perspectiva se funda en dos supuestos falsos, de acuerdo a los análisis posteriores de los años noventa del propio Quijano. Primero, la idea que sólo el capital existe como relación social y consecuentemente que la clase trabajadora puede llevar a cabo la revolución. Segundo, la idea de que el socialismo consiste en la estatización de todos y cada uno de los ámbitos del poder y de la existencia social, comenzando con el control del trabajo, porque desde el Estado se puede construir la nueva sociedad (Quijano, 2000a: 342). Estos supuestos del materialismo histórico fueron compartidos cada vez más por un sector amplio de la intelectualidad latinoamericana. El ideal de la revolución socialista es que la economía y por tanto la sociedad y el Estado en América Latina son ya básicamente capitalistas. La revolución socialista se pensó como la erradicación de la burguesía del control del Estado por medio de la clase trabajadora, la que se sitúa por excelencia a la cabeza de los grupos explotados y dominados para construir la nueva sociedad basándose en el control estatal de los medios de producción (Quijano, 2000a: 339). La intelectualidad latinoamericana comprometida argumentaba una crítica al sistema capitalista, convencida que es el capital como patrón de poder el que articula la relación social, sin que se llegue aún a determinar todos los elementos históricos que permiten entender la existencia del capital como eje central del capitalismo. En este sentido el capitalismo mundial se lo entendió cada vez más desde sus caracteres inmanentes y al imperialismo como el estadio supremo del capitalismo, tal como la doctrina del materialismo histórico ya lo había sostenido. En otras palabras, la teoría de la dependencia da razón de la estructura asimétrica de la economía en el sistema capitalista mundial, piensa la periferia en términos de estructuras socioeconómicas en interdependencia con el sistema capitalista mundial, pero sin embargo no llega a convertirse en una perspectiva totalizadora pensada desde la categoría colonialidad del poder, como se verá posteriormente.<sup>53</sup> En

---

<sup>53</sup> El concepto de colonialidad del poder fue introducido originalmente por Aníbal Quijano al debate latinoamericano en “Colonialidad y modernidad/razionalidad” en *Perú Indígena* No. 29, 1992, Lima. Puede verse también de A. Quijano e I. Wallerstein:

otras palabras, esta producción teórica, a pesar de su compromiso político, asumió sólo débilmente las consecuencias de historias distintas, de producciones culturales diferentes y de otros sujetos existentes en el continente. Esto se debe a que la teoría de la dependencia reflexiona desde el metarrelato “universal” del marxismo de la modernidad, un lugar privilegiado de enunciación del conocimiento de la modernidad, que se configuró como patrón de saber al subalternizar otras formas de producción de conocimientos que vienen de otros lugares de enunciación.

## 2.4 La filosofía latinoamericana de la historia y su relación con el análisis de dependencia y con el materialismo histórico

El proyecto de la filosofía latinoamericana de la historia (Roig) retoma de la teoría de la dependencia la re-orientación del debate intelectual hacia la perspectiva del tercer mundo, y en ese sentido se articula como una reflexión contextual<sup>54</sup>; esto es, se trata de una reflexión filosófica que se considera a sí misma en articulación con la posición de la dependencia; esto es, piensa el mundo desde la perspectiva de la estructuración asimétrica de la economía en el centro y la periferia. La crítica al colonialismo la entendía entonces bajo la perspectiva de los debates de la dependencia, como estructura de poder impuesta desde la “exterioridad”.<sup>55</sup> En este sentido el historicismo filosófico latinoamericano pertenece a un tipo de proyecto anticolonial porque busca superar toda relación colonial en tanto subordinación de un país o de una nación o de una región respecto de

---

“Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System” en *International Journal of Social Sciences* No. 134, 11/1992, UNESCO, París.

<sup>54</sup> En la segunda mitad del siglo XX es cuando la filosofía latinoamericana logra claramente un perfil propio en cuanto a sus características contextuales. Justamente la filosofía latinoamericana articulada por Roig pertenece a aquellas formas del filosofar en América Latina que no reduce la tarea del filósofo a la ocupación con “problemas filosóficos”, esto es, a que haga “filosofía de la filosofía”, sino que asume su estrecha vinculación con cuestiones que se han creado en conexión con la discusión de problemas “reales”, especialmente con el acontecer de la vida política y con temas relacionados con la reflexión socio-analítica. En este sentido, la tarea fundamental de la filosofía es la confrontación práctico-reflexiva con asuntos “reales” que agobian la época histórica (Fornet-Betancourt, 2004: 17).

<sup>55</sup> La creación de un saber normativo sobre lo “latinoamericano” permite defender “lo propio” frente a la “exterioridad” en la narrativa de Roig. La “exterioridad” entonces está construida como una noción geográfica de lugar y hace referencia al “imperialismo”, y por tanto el término de “dependencia” aludía a una relación externa y se llamaba “dependencia externa”. En este sentido, el término está en uso desde *El imperialismo fase superior del capitalismo*, de Lenin. En América Latina, el término se usa hasta mediados de los años setenta en la obra de los economistas de la Cepal y del sector “nacional-populista” del debate latinoamericano posterior a la Segunda Guerra Mundial. Pero luego, desde entonces, en la obra de los investigadores que dieron origen al debate de la dependencia –y aquí está justamente una construcción diferente de la noción de “dependencia” a la de Roig– el término “la dependencia” pasó a tener una connotación especial, se la incorporó a la categoría de “heterogeneidad estructural” y empezó a significar “una estructura de poder que consiste en una asociación de explotación y de dominación entre los dominantes del orden internacional con los del orden interno de un país o de una nación, con todo lo que eso implica para todos los ámbitos de la existencia social. La dimensión externa de la dependencia no fue desalojada, pero revelaba ser una forma de la relación entre el todo y las partes y no una relación de simple exterioridad” (Quijano, 1989: 29-30). Esta última propuesta de ese debate véase, entre otros, F.H. Cardoso y Enzo Faletto *Dependencia y desarrollo en América Latina*, ILPES; Santiago de Chile, 1967; Aníbal Quijano: *Dependencia, urbanización y cambio social en América Latina*, CEPAL, Santiago de Chile, 1967; Aníbal Pinto: *Tres ensayos sobre Chile y América Latina*, Ediciones Solar, Buenos Aires; Argentina, 1971

algún poder exterior.<sup>56</sup> Se reflexiona desde una lógica geográfica de lugar, y por tanto, tal como se ha expuesto en el capítulo anterior, no problematiza la geopolítica del conocimiento como diseño imperial.

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

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

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

Como se puede apreciar la historia para Roig es lineal; la “colonización” y el “neocolonialismo” se los concibe como cambios lineales en las relaciones de producción. No olvidemos que para Roig, América Latina aparece como una entidad histórica que va “tomando conciencia” de su propia universalidad y que su “incorporación a la historia mundial” implicaría un largo proceso de autoconciencia. Ya se ha analizado que para este autor argentino, de la mano de Hegel, la pregunta por el “sujeto latinoamericano” o por la “conciencia” ocupa en la filosofía latinoamericana de

---

<sup>56</sup> Lo colonial en el proyecto de la filosofía latinoamericana era entendida básicamente como el control económico; o si se quiere, la periferia fue conceptualizada como una unidad geográfica y económica en relación dependiente con la unidad central. En este sentido el proyecto de la filosofía de la historia es un proyecto anticolonial, se presentaba como un arma intelectual para liberar a los pueblos de la opresión social y económica, más no fue un proyecto intelectual crítico para liberarse de la filosofía misma; pues ello hubiese implicado pensar la colonialidad desde la “diferencia colonial” (Mignolo, 2000) que la modernidad y el discurso eurocéntrico de la modernidad vienen construyendo en diferentes niveles desde el siglo XVI hasta nuestros días.

la historia un lugar fundamental.<sup>57</sup> Roig considera que, a partir de los procesos de anexión de los territorios “periféricos” a la expansión europea en calidad de colonias se darían las relaciones de dependencia. Estas relaciones de dependencia en su “primera etapa” corresponderían a la figura de la “Destrucción de las Indias” esbozada por el Padre Las Casas, la que de acuerdo a Roig, se expresaría como “la destrucción violenta de las culturas indígenas, por obra del invasor europeo”, creando así “una conciencia de ruptura en determinadas etnias, aún vigente en nuestros días”. Esa “pérdida del medio cultural originario” daría lugar –de acuerdo al relato de Roig– a la conformación de “masas desplazadas dentro de la larga historia de la formación del proletariado latinoamericano” (Roig, 1981: 262). En opinión de Roig esa figura, la “Destrucción de las Indias”, expresaría la conciencia del campesino, que “rotos los lazos con la tradición de su pueblo y sumergido en la violencia de un presente de dominio, se habría de organizar sobre la base de una experiencia de ruptura, manifestada ahora en el simple nivel de tenencia, cuyos alcances no iban más allá del puñado de maíz de cada día” (Roig, 1981: 266). Pero –continúa la narración de Roig– ya en la época de los procesos de independencia, el proyecto de liberación de los grupos criollos contra el poder español –que para Roig es el primer grupo que se identificó como “nosotros los americanos”, inaugurando de este modo la autoafirmación del “sujeto latinoamericano”– tuvo como frutos convertirle al negro, “primero, en carne de cañón y luego, en obrero asalariado, siempre dentro de los estratos más bajos y miserables de las sociedades hispanoamericanas” (Roig, 1981: 267). La sociedad colonial era una sociedad de castas, esta idea está clara en el pensamiento de Roig de la siguiente manera: “(...)en cuya matriz se gestaron todos esos procesos, se cuidó celosamente de diferenciar no sólo el ‘blanco’ del ‘mestizo’, sino que distinguió, además, grados de mestizaje en relación con las diferentes formas de entrecruzamiento racial, que eran entendidas como formas de degeneración” (Roig, 1981: 267). En aquella “primitiva sociedad de castas” un nuevo hombre empezaría a formarse, se trata de la formación progresiva de una “conciencia mestiza”, también

---

<sup>57</sup> No hay que olvidar que Roig hecha mano del pensamiento de Hegel, concretamente de la famosa figura dialéctica del amo y el esclavo diseñada por el filósofo alemán en la *Fenomenología del Espíritu* (Roig, 1981: 9-23), figura que le permite a Roig pensar la historia como el enfrentamiento entre opresores y oprimidos; esto es, el enfrentamiento histórico es visto por Roig –al igual que Hegel– como una lucha por el reconocimiento, una lucha por probar a los otros y probarse a sí mismo que se es una autoconciencia autónoma. En tanto es así, la dependencia es leída como un poder externo que no permite realizar en las naciones oprimidas “la liberación latinoamericana”. En efecto, la narración de la historia presentada por Roig se fundamenta en la idea de que la liberación es el tránsito dialéctico hacia la autoconstitución de la subjetividad. Recordemos que ésta fue justamente la construcción de historia del proyecto moderno eurocéntrico, la presentación de los pueblos como totalidades orgánicas enfrentadas dialécticamente bajo un eje temporal. La “humanización de la humanidad”, es decir el movimiento mediante el cual la historia se dirige hacia la plena liberación del hombre, aparecería allí como la “toma de conciencia” que los pueblos históricos adquieren de su propio ser a través de la confrontación (Castro-Gómez, 1996a: 102). Como bien lo muestra Castro Gómez con respecto a la herencia eurocéntrica que mantiene el pensamiento filosófico de Roig, el relato latinoamericano utiliza la misma escenografía elaborada por Hegel, imaginando la historia como un tortuoso camino de liberación jalonado por la lucha dialéctica entre opresores y oprimidos. Son estas figuras las que otorgarán sentido al devenir de la “historia mundial” en general, y éstas son las que darían un sentido a la historia latinoamericana. “Leer” la historia de América Latina como leyó Hegel a Europa significa entonces entender a partir de una particularidad que se ha vuelto universal, desde una forma particular de operar intelectualmente, las experiencias, historias y memorias de pueblos que justamente han sido y siguen siendo descalificadas desde esa misma particularidad que a través de varios rostros se presenta como universal.

como fruto de la base indígena y de la base de “esclavatura negra”. Tal conciencia mestiza estaría ya presente en la sociedad de clases, cuyo papel histórico sería relevante en cuanto a su ubicación y función social (Roig, 1981: 267).

La postura de Roig nos permite la siguiente reflexión interpretativa. En primer lugar, Roig está pensando a la sociedad colonial como una “sociedad de castas” y el pasó unidireccional evolutivo de ésta a la “sociedad de clases” sólo se lograría a partir de la conformación de los estados nacionales en el siglo XIX. La “sociedad de castas” básicamente estaría conformada por diferencias raciales, sin embargo esas diferencias se irían superando en el proceso de mestizaje a partir de la formación de los Estados nacionales. Esto quiere decir que el tema de la raza no implica en el proyecto filosófico latinoamericano una historia de poder. La población se iría homogenizando en el proceso histórico, de tal manera que se podría hablar de un proceso de la constitución de la “conciencia mestiza” a partir de los Estados nacionales modernos (Roig, 1981: 268). La suposición que prevalece entonces es que la sociedad colonial es pre-moderna o pre-capitalista en tanto las relaciones de producción no son asalariadas. Sólo a lo largo del siglo XIX, a partir de la conformación de los estados nacionales, las relaciones de producción se las concibe como básicamente capitalistas, por eso Roig hace alusión a los indios como “campesinos proletarios” y a los negros como “obreros asalariados” en tanto se estructuraría la “sociedad de clases”. Entonces, en segundo lugar, se puede determinar que Roig supone que el proceso de independencia de los Estados en América Latina fue un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos.<sup>58</sup> Roig trata de demostrar –imbuido del ambiente revolucionario de su época– que se está formando en ese desarrollo de los Estados-nación modernos las “clases populares”: la clase trabajadora por excelencia, a la cabeza de las clases explotadas y dominadas, cuyo objetivo era construir desde el Estado la nueva sociedad y llevar adelante el proceso de humanización latinoamericana. Esto significa que el capital como relación social de producción es ya dominante en la sociedad. Imaginar la historia de América Latina cómo el paso de “una sociedad de castas” a una “sociedad de clases” es asumir una posición dualista; lo que conlleva a predicar dos estructuras de poder separadas entre sí, la una pre-capitalista y la otra básicamente capitalista. Esta es una perspectiva eurocéntrica, en la cual un evolucionismo unilineal y unidireccional se amalgama contradictoriamente

---

<sup>58</sup> De acuerdo a la opinión de Quijano, “en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación”, pues ello hubiese significado la descolonización de la sociedad, esto implica el proceso de descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales de las razas, o más propiamente entre grupos y elementos de la existencia social europeos y no europeos. Por lo tanto, la estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder colonial es la clasificación de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental eurocéntrica que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces cubre las dimensiones más importantes del poder mundial. La colonialidad del poder aún ejerce su dominio en contra de la mayoría de la población de América Latina, en este caso, de los negros, indios y mestizos (Quijano, 2000: 281-335).

con la visión dualista de la historia.<sup>59</sup> Por otro lado, en tercer lugar, no olvidemos que Roig busca desenmascarar los mecanismos de dominación creando un espacio de exterioridad entre Latinoamérica y Europa, esto es mirando el colonialismo como un fenómeno externo y oponiendo un poder resistente al imperialismo europeo y norteamericano a través de la creación de identidades homogéneas, tales como “clases sociales”, “pueblo oprimido”, “clases populares”, “sujeto latinoamericano”, “América para nosotros”, “América Latina”, el “para sí”, “conciencia latinoamericana”. Se piensa las relaciones entre “centros” del mundo colonial capitalista y las sociedades coloniales como si éstas ocurriesen entre unidades históricamente homogéneas, no obstante –tal como lo señala Quijano en los estudios de los años noventa– la radical heterogeneidad histórico-estructural entre sociedades de ambas partes del mundo y cada una de ellas (Quijano, 1999: 104). Por heterogeneidad estructural se trata entonces de entender una historia que no es lineal, sino que es espacial e involucra al resto del mundo (Mignolo, 2002: 219).

Por último, se puede entender que Roig está pensando el desarrollo de los Estados nación a partir de relaciones de producción dentro de las relaciones de clases sociales. Roig asevera que la sociedad de “clases sociales” es una sociedad moderna en contraposición a una “sociedad de castas” que es pre-moderna y que el problema de la diversidad de razas se va superando en las relaciones de clase. Esta es sin duda una posición reduccionista que asumieron muchos intelectuales latinoamericanos ligadas al materialismo histórico en la década de los 70. Esta interpretación asume dos resultados no deseados de acuerdo a la reflexión de Quijano. “Uno, la invisibilidad sociológica de fenómenos como las etnias y el color, sin embargo tan abultadamente presentes en las relaciones de explotación y de dominación todo el tiempo. Otro fue buscar siempre clases pertenecientes a patrones estructurales puros o depurados, capitalismo o feudalismo, como correspondía a la visión dualista” (Quijano, 1989: 46).<sup>60</sup> Las relaciones de clases no agotan el tejido que constituye la sociedad latinoamericana. El Estado que se fue organizando en América Latina, especialmente en aquellos países en los que habitan mayoritariamente “los indios”, “no estaba constituido solamente sobre clases sociales, puesto que los ‘indios’ no eran ‘ciudadanos’, sino en realidad súbditos de un Estado o de otra etnia, si se considera el tributo indígena” (Quijano, 1989: 44). De

---

<sup>59</sup> En este sentido la postura de Roig, bajo la sombra del materialismo histórico, no estaría tan lejos de la teoría de la modernización. Para la filosofía latinoamericana el pasaje ocurría de una “sociedad de castas” a una “sociedad de clases”, en cambio para la teoría de la modernización ocurría entre la tradición y la modernidad. Para ambas teorías el cambio consistiría en el pasaje, unidireccional y unilineal, entre los términos de una relación dicotómica.

<sup>60</sup> Desde la perspectiva del concepto de “heterogeneidad estructural” –con el cual trabaja Quijano para dar razón de las diferentes lógicas y estructuras de poder que se entrecruzan en la de la sociedad latinoamericana– la categoría de “clase social” no puede ser entendida como la conformación de ésta sólo dentro de un patrón estructural definido y distinto de todos los demás; “ni de modo estructuralista, esto es, como inferencia a priori a partir de la categoría ‘relaciones de producción’; ni finalmente, como si no existieran ambigüedades y entrecruzamientos entre sistemas de clases entre sí y con tendencias de agrupamiento de otro tipo, como las etnias, las castas, las razas (color)” (Quijano, 1989: 46).

acuerdo a los estudios de Andrés Guerrero, las repúblicas andinas se constituyeron como repúblicas de ciudadanos libres, siguiendo el espíritu del liberalismo europeo y norteamericano, arrastrando contradictoriamente toda una serie de elementos coloniales en lo que catalogación y a la inclusión/exclusión ciudadana de las colectividades ubicadas en el territorio nacional se refiere. En el caso concreto de la república del Ecuador, algunos grupos sociales devienen ciudadanos luego de la independencia, mientras otros permanecen como sujetos “sometidos a un nuevo orden político que los hace funcionales y que redefine las antiguas jerarquías étnicas o raciales” (Guerrero, 2000: 28).<sup>61</sup> Desde esta perspectiva resulta claro que la reflexión de Roig no problematiza la etnicidad, mantiene una postura marxista; es decir, la lectura de lo indígena está dentro del modelo de “clases sociales” y ello le lleva por supuesto a distorsiones históricas. La recepción del materialismo histórico esta mediada en Roig por la filosofía de la historia de Hegel, dos concepciones eurocéntricas que a Roig no le permiten superar el eurocentrismo, a pesar de que su objetivo es articular una crítica al proyecto europeo de dominación sobre América Latina. En América Latina, las tendencias de agrupamiento social que se generan en una estructura de poder no tienen únicamente carácter de clase. Es necesario pensarlas sí dentro de las relaciones de producción, pero no se pueden explicar únicamente en base a esa vinculación, es necesario hacer visible las complejas relaciones entre clases y otros agrupamientos sociales, y las imbricaciones de poder en el tejido complejo de la sociedad latinoamericana (Quijano, 1989: 47).<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Siguiendo el análisis de Guerrero con respecto a la conformación del Estado, éste aparece como un Estado de dominación con estrategias de clasificación a los grupos sociales. En el Ecuador, entre 1857 y 1964, la administración privada de poblaciones en el sistema ciudadano se entiende un acto de delegación de atribuciones políticas. El estado republicano a partir de 1857 efectúa ese acto de transferencia con la supresión del tributo indígena. Esta estrategia entonces desplaza el gobierno de poblaciones hacia la esfera particular, la que funciona –tomando el lenguaje de Foucault– no mediante tecnologías jurídicas estatales, sino por medio de “saberes” del sentido común. En la multiplicidad de saberes particulares se practica saberes de dominación difusos, incorporados en la sociabilidad familiar y la vida cotidiana entre ciudadanos (Guerrero, 2000: 40-45). Las poblaciones indígenas devienen una preocupación micro política de un heterogéneo conglomerado no estatal: de las formaciones periféricas de poderes en los conflictos de lo público (Guerrero, 1998: 116). De este modo, argumenta Guerrero, aparece un Estado de dominación con estrategias de clasificación en el ámbito de la particularidad, por otro lado, preserva los principios ciudadanos a la raza blanco-mestiza en la constitución y entrega la administración de las poblaciones indígenas a la competencia e intercambio entre ciudadanos. Desde este punto de vista se puede tener una idea clara cómo la colonialidad de poder fue ejercida hacia adentro: un Estado con estrategias de dominación en el ámbito de lo ciudadano, lo que implica el poder de una raza o etnia (la blanca) hacia otras poblaciones clasificadas como “indios”.

<sup>62</sup> Quijano señala que con América se constituyó el primer espacio/tiempo de un nuevo poder de vocación mundial. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo, los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. Por un lado, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubica a los unos en situación natural de inferioridad respecto de otros. Por otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y del mercado mundial (Quijano, 2000: 281). Así la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva id-entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo dio lugar a la elaboración del conocimiento eurocéntrico, de tal manera que la idea de raza se naturalizó entre las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos. Desde entonces ha sido y sigue siendo el instrumento más eficaz y perdurable de dominación social universal. Dicha distribución racista de identidades sociales fue combinada con una distribución racista del trabajo y las formas de explotación del capitalismo colonial. Esta nueva tecnología de dominación / explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitosa (Quijano, 2000: 284-288).

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

## **2.5 El proyecto modernidad/colonialidad y la crítica a la teoría de la dependencia y a la filosofía latinoamericana de la historia**

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

La crítica de los teóricos de la dependencia al conocimiento generado en el centro se sustentó básicamente en que el “desarrollo” y el “subdesarrollo” no eran diferentes estadios que se sucedían linealmente en el interior de un proceso ascendente, sino más bien relaciones de explotación expresadas en el intercambio desigual, una división del trabajo injusto entre centro y periferia; por tanto, se podría afirmar, que la crítica acierta en tanto hace visible que los discursos sobre el “desarrollo” y “subdesarrollo” no son más que el producto eurocéntrico que subraya la unificación y la homogeneización de las diversas sociedades en el interior de un mismo y único esquema evolutivo de acuerdo a leyes generales (Leyva, 1995: 18). Las teorías de la modernización fueron criticadas con justeza tanto por su enorme generalidad como, sobre todo, por su falta de perspectiva histórica; sin embargo, desde el enfoque modernidad/colonialidad, los debates de la dependencia y la liberación se quedan cortos a la hora de problematizar el fenómeno complejo de la modernidad. La discusión de este nuevo proyecto modernidad/colonialidad pasa por la urgencia de una descolonización del conocimiento y por tanto el concepto de dependencia histórico estructural parte de una perspectiva de conocimiento distinta y aunque no omite la cuestión del Estado-nación, implica una perspectiva global y de toda la historia del capitalismo. La teoría de la dependencia y la filosofía latinoamericana de la historia debido a esa perspectiva cognitiva eurocéntrica dejaron en la sombra algunos aspectos fundacionales del poder capitalista mundial.

La teoría de la dependencia fue ante todo una explicación del retraso o subdesarrollo de los países de la periferia capitalista con respecto a una modernidad (económica, política, etc.) supuestamente “lograda” en el centro, lo cual quiere decir que lo que no estaba en cuestión en esta postura, era la categoría de modernidad en sí, ni la idea –de clara, aunque no siempre reconocida, procedencia hegeliana– de un proceso teleológico “necesario” para producir esa modernidad. De esta manera, se puede deducir que la modernidad en el proyecto dependentista y en el de la filosofía de la historia es la meta o el principio de valor con relación al cual se juzga el presente nacional; el socialismo en algunas versiones vendría a ser sólo medio para conseguir esa modernidad, medio que en última instancia debe ser juzgado por su efectividad pragmática en producir la modernidad. En segundo lugar, la teoría de la dependencia parece que se empeña en concebir al mercado mundial, al capitalismo internacional como factores predominantemente externos, los que explicarían la pobreza y el atraso del Tercer Mundo. En tercer lugar, se trata básicamente en ambos casos de un proyecto humanista; se pensaba que las luchas de liberación en las naciones latinoamericanas tercermundistas realizarían la “modernidad latinoamericana”, la que ya no sería opresiva como la europea o norteamericana.<sup>63</sup> En otras palabras, la crítica al colonialismo se entendía como una ruptura con las estructuras de opresión que habían impedido a las naciones del “tercer mundo” la realización del proyecto de la modernidad (Castro-Gómez, 1998b: 172). En cuarto lugar, la teoría de la dependencia y los discursos de liberación ligados a ella no lograron desarticular el ideario moderno porque no llegaron a visualizar la vinculación constitutiva entre la modernidad y la colonialidad. Justamente en adelante nos concentraremos en esta propuesta, el centro de la crítica del proyecto modernidad/colonialidad.

### **2.5.1 La vinculación constitutiva entre modernidad y colonialidad**

El capitalismo no es un factor externo a las sociedades “subdesarrolladas” –como pretendía la teoría de la dependencia– es constitutivo a las mismas y a toda sociedad; el capitalismo es mundial y constitutivo a la modernidad como patrón de poder, no puede existir de otro modo, pero se “desarrolla” de formas diferentes y en niveles distintos en los diferentes contextos históricos. De acuerdo a Quijano, el capitalismo se constituye como nuevo patrón de poder mundial sólo a par-

---

<sup>63</sup> De acuerdo a las reflexiones de Quijano, los espacios ganados en las luchas de liberación, desde la revolución mexicana y en especial desde la Segunda Guerra Mundial, no fueron suficientes, ni enteramente estables, entre todo porque las luchas estuvieron regidas por una idea eurocéntrica del Estado-nación. Por lo tanto, no hay modo de negar que la colonialidad del poder es aún, a pesar de todos los cambios, elemento central de la sociedad en América Latina (Quijano, 2000a: 26).

tir de América y fue desde su inicio colonial/ moderno y eurocentrado (Quijano, 2000a: 291, 292), de tal manera que si éste se vuelve poder mundial no es por sus cualidades intrínsecas como se percibe en los pensadores dependentistas, sino porque articula todas las formas históricas de trabajo y control de trabajo en América que actuaban simultánea y *heterogéneamente* alrededor del eje del capital y mercado mundial (Quijano, 2000a: 309). De ahí que el nuevo sistema llamado capitalismo no se pueda entender sólo a partir del capital-salario, sino a partir de todas las otras formas de trabajo y de control del trabajo. Este tema, el de la articulación de todas las formas históricas de control de trabajo, de sus recursos y de sus productos en torno del capital y del mercado mundial no está visible en el discurso dependentista, ni tampoco cómo se relacionan todos estos elementos entre sí, tal como lo hace visible Quijano en la década de los noventa. Sólo con América pudo el capital consolidarse y tener poder mundial, deviniendo precisamente el eje alrededor del cual todas las demás formas fueron articuladas para el mercado mundial (Quijano, 2000a: 310). Desde este punto de vista, ni el sistema capitalista, ni la dependencia estructural pueden ser cabalmente entendidos –como el resultado de la configuración de un modelo hegemónico cultural de poder– si no se reflexiona desde la colonialidad.

Reflexionar desde la colonialidad implica dar cuenta de la cara oculta de la modernidad, es decir de la colonialidad de poder como un modo hegemónico de poder, así lo entienden los autores del proyecto modernidad/colonialidad (Quijano, Mignolo, Walsh, Escobar, Dussel, Castro-Gómez, Maldonado-Torres, etc.). El concepto de ‘colonialidad de poder’ que introduce Quijano va más allá de la concepción de poder de la teoría de la dependencia; no se trata ahora de dar cuenta del poder que se establece de acuerdo al tipo de vinculación de las economías nacionales periféricas a las distintas fases del proceso capitalista con los diversos modos de dominación que éste supone, sino de un patrón de poder que se configura intrínsecamente al sistema mundo moderno/colonial y que demuestra, desde entonces, la dependencia histórico estructural (Quijano, 1999: 104). Ampliando esta idea, pensar desde la colonialidad es hacer visible la colonialidad del poder que se constituye ligado al fenómeno denominado *modernidad*. Desde este punto de vista el capitalismo mundial se constituyó como patrón mundial de poder en su carácter colonial/moderno. Concretamente, por ejemplo, en relación al trabajo, la colonialidad del poder se manifiesta en todas las formas de trabajo no asalariadas que se articularon a partir de la emergencia de América en torno al capital-salario.<sup>64</sup> Esto quiere decir que el capitalismo como patrón de

---

<sup>64</sup> Desde un punto de vista eurocéntrico, reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente, son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza del trabajo. Son pre-capital. Estas son consideradas como diferentes y como radicalmente incompatibles con el capital. Sin embargo, desde el proyecto modernidad/colonialidad y especialmente desde las reflexiones de Quijano, ellas no emergieron como una secuencia histórica unilineal; ninguna de ellas fue extensión de antiguas formas precapitalistas, ni fueron incompatibles con el capital. Todo lo contrario, éstas

poder se ejerce globalmente en todo el planeta desde sus comienzos. Pero no existió ni existe en momento alguno de un modo históricamente homogéneo en todo el espacio mundial. De esto no se percataron los pensadores de la dependencia. Por su propio carácter el capitalismo articula múltiples espacios y tiempos o contextos que son histórica y estructuralmente desiguales y heterogéneos y configura en todos ellos un mismo y único orden mundial (Quijano, 2000b: 12, 13). De la mano de Quijano se podría decir que por supuesto la teoría de la dependencia piensa la totalidad, pero entendiéndola de modo organicista o sistemático, convirtiéndola así en una perspectiva distorsionante (Quijano, 2000b: 343). El brillo de la modernidad ocultaba la colonialidad (Mignolo, 2000: 3) en los estudios sociológicos de la época y en general en todas las ciencias.

El instrumento de mayor dominación del sistema mundial capitalista a partir de América es la idea de raza como estructura biológica que diferencia a toda la población humana en inferiores y superiores. La idea de raza es el basamento y mayor instrumento de dominación del sistema mundial capitalista porque surge asociado a las respectivas capacidades de producción cultural, tanto a nivel del trabajo como intelectual en especial (Quijano, 2000b: 18). Esa clasificación de las gentes en las relaciones de dominación se articuló con el control del trabajo y con el control de la autoridad y la subjetividad. Por esta razón para Quijano existe una clara relación entre la constitución de la epistemología localizada de occidente, la idea de “raza” y la historia del capitalismo. La colonialidad del poder hace entonces referencia a las relaciones de poder constitutivas de la modernidad misma, a los patrones de poder establecidos en la colonia basados en una jerarquía racial y en la formación y distribución de identidades sociales (blancos, mestizos), borrando las diferencias históricas de pueblos y nacionalidades a partir de las identidades comunes y negativas de “indios y “negros” y a su vez promoviendo una subordinación letrada de estas últimas como gente que no piensa. Desde este punto de vista el colonialismo fue el escenario y el marco que permitió la constitución de la idea de raza como el instrumento universal de clasificación social básica de toda la población mundial. Contrariamente a lo que pensaría Roig, cuando se conformaron los países independientes en América Latina, la relación colonial de dominación entre razas en muchos casos se hizo mucho más fuerte y activa en la configuración del poder de los Estados nacionales, de tal manera que se rearticuló a escala global. De esas distintas rearticulaciones de dominación colonial de la modernidad es de lo que da cuenta el concepto de colonialidad del poder. La colonialidad del poder de la modernidad instaló una diferencia que no es simplemente étnica y racial –como podría quizá pensar Roig con respecto a la etapa colonial– sino colonial y epistémica, una diferencia que ha sido una constante en los países andinos y que se va rearticulando en el

---

fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo (Quijano, 2000: 309).

establecimiento de los Estados nacionales (Walsh, 2004). La colonialidad del poder fue determinante en el proceso de eurocentramiento del poder capitalismo mundial.

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

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

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

En relación con el segundo punto en debate que advierte Quijano, se puede determinar algunos puntos claves en referencia a la teoría de la dependencia. Los teóricos de la dependencia enfocaron el concepto de desarrollo, como se ha expuesto, en vinculación al estado nacional; es decir no se percataron que lo que se desarrolla es un patrón de poder, y no un país. La crítica a la teoría de la modernización y al cepalismo consistió básicamente en demostrar que la industrialización no es

el motor del progreso en las sociedades latinoamericanas. Si el desarrollo se entiende por el crecimiento de la economía y de la riqueza de los países menos desarrollados para que se puedan acercar a niveles propios de los países desarrollados, los dependentistas demostraron como dicha meta ha sido un espejismo, en tanto ha significado el aumento de la desigualdad económica entre países ricos y pobres y la represión del Estado a la actividad política en medio de las dictaduras militares de los años sesenta y setenta. Por esta razón Cardoso intentó formular “otro estilo de desarrollo” y se pronuncia de la de la siguiente manera: “(...) vías no contradictorias hacia el desarrollo, como las sostenidas por los proponentes de un ‘nuevo orden económico internacional’ y un estilo de desarrollo basado en el esfuerzo propio, –igualitario, y no deslumbrado por el desarrollo tecnológico, además de respetuoso de los límites ecológicos (...)” (Cardoso, 1977: 37).

Como se puede apreciar parece que Cardoso entiende el “otro estilo desarrollo” en vinculación a una evolución de justicia social, al empoderamiento de la sociedad y a la garantía de una mejor calidad de vida de un determinado país. Desde este punto de vista, la teoría de la dependencia considera que es realista optar por el desarrollo nacional e independiente en nuestras sociedades latinoamericanas; el crecimiento de la economía debe garantizarle a la población una mejor calidad de vida y posibilidades de una democratización social. Sin embargo hoy en día resulta sencillo comprobar que el bienestar de la población no depende tanto de la cantidad de riqueza, sino quizá de su debida distribución. Quizá hoy no debamos buscar modelos alternativos de “desarrollo” como pretenden ciertos teóricos de la dependencia porque ello implica seguir atendiendo las exigencias de acumulación de capital; quizá debamos más bien crear alternativas al desarrollo mismo. En la postura dependentista se sigue pensando de todos modos que los países “desarrollados” están de algún modo adelante y los otros países, que no son simétricos con esta posición, son automáticamente definidos como “retrasados” o “subdesarrollados”. Entonces la teoría de la dependencia sigue articulando a la historia con una linealidad, ésta tiene un sentido, una dirección. Si se concibe a la historia en un tiempo lineal se asume entonces la cultura occidental como única. En este sentido los teóricos de la dependencia mantienen una posición monocultural y por supuesto tal postura descalifica automáticamente cualquier conocimiento que pueda provenir de distintas locaciones y temporalidades que no se ajuste necesariamente a la linealidad de la cultura occidental.

Para el sociólogo portugués De Sousa Santos, la monocultura del tiempo lineal tiene dos implicaciones terribles para nuestras sociedades latinoamericanas. La primera implicación es que los países que no son simétricos, aquellos que son considerados “subdesarrollados”, no tienen la posibi-

lidad de autonombrarse porque la teoría ya los nombró desde el inicio. Esta implicación epistemológica supone otra de orden político: que los pueblos “subdesarrollados” no tienen posibilidad de pensar características suyas, si no es dentro del canon que se llama “país desarrollado”. Impedir pensar que los países “subdesarrollados” puedan ser más “desarrollados” en algunos aspectos es devastador para la autoestima de nuestros pueblos. De Sousa Santos propone contraponer a la monocultura del tiempo lineal una “ecología de temporalidades” (De Sousa Santos en García y Chavarría, 2004: 102). Se trata de crear una racionalidad que trabaje con distintos tiempos y con distintas concepciones del tiempo, lo que Quijano entiende por heterogeneidad estructural, donde se pueden crear las condiciones para modelos de desarrollo contextualizados, y que puedan ser formas alternativas al desarrollo mismo. La propuesta de De Sousa Santos pretende una revalorización de lo local, desglobalizarlo en relación con la globalización neoliberal (que lo globaliza decodificándolo como local) y transformarlo en semilla de una globalización alternativa o contrahegemónica. Para el autor portugués, las luchas actuales que se presentan en el Foro Mundial son muy localizadas, pero intentan articularse en un cuadro más amplio de lucha general contra la globalización neoliberal (De Sousa Santos en García y Chavarría, 2004: 103).

### **2.5.2 La estructuración del poder en el desarrollo del capitalismo**

Ahora ya se puede apreciar las diferentes concepciones en cuanto a la estructuración del poder mundial en las reflexiones de De Sousa Santos y Quijano, por un lado, y las de los teóricos de la dependencia, por otro. Una concepción global del desarrollo del capitalismo permite concebir al imperialismo también como un proceso global y no como una etapa superior del capitalismo – como han sostenido los teóricos de la dependencia– sino como una condición de su desarrollo (Coronil, 2002: 11). El concepto de imperialismo en la teoría de la dependencia implica unas relaciones de poder o de dominación entre países o naciones; es decir el poder se lo concibe como dominio nacional sobre otros territorios nacionales. Esto quiere decir que los teóricos de la dependencia percibían el escenario mundial de manera bipolar, de alguna manera una consecuencia inevitable del conflicto ideológico durante los años de Guerra Fría: de un lado, el bloque socialista cuyos intereses eran comunes con los de las naciones colonizadas y en proceso de liberación nacional; y de otro lado, la representación más genuina de los intereses imperialistas encabezada por Estados Unidos.

Desde la perspectiva del proyecto modernidad/colonialidad, el imperialismo es una categoría que abarca un amplio horizonte histórico (Coronil, 2002: 10). Coronil, en la misma línea de reflexión de los dos otros autores, propone entonces una concepción amplia del imperialismo, distinguiendo tres de sus modalidades: colonial, nacional, y global. El concepto actual de imperialismo global permite una redefinición del estado y sus relaciones con el mercado global. En el imperialismo global, el rol de los estados cambia, éstos no se debilitan; los estados en tanto unidades geopolíticas se definen por procesos que integran lo político-territorial con lo económico-global, es decir, “el poder social es ejercido a través de estados y unidades económicas en un mercado globalizado que es cada vez más flexible en cuanto a sus formas de territorialidad” (Coronil, 2002: 11). Por lo tanto, lo importante es entender a grandes trazos que en el imperialismo colonial el dominio de un imperio sobre sus colonias se fundamenta básicamente por medios políticos; en el imperialismo nacional, el control de una nación sobre naciones independientes se caracteriza por medios predominantemente económicos a través de la mediación del Estado; el predominio de los estados hace que la territorialidad sea un fundamento definitorio de unidades geopolíticas básicas. En cambio, “en el imperialismo global el predominio del mercado global –mediado por instituciones estatales y transnacionales, incluyendo a empresas económicas, organizaciones no gubernamentales y comunidades de expertos– hace que la territorialidad exprese más bien la cambiante estructura del mercado a nivel mundial” (Coronil, 2002: 9, 11). Desde este punto de vista, en un contexto histórico enteramente cambiado, la indagación del desarrollo del capitalismo debe realizarse con otros supuestos de los de la teoría de la dependencia.

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

chos países europeos. Esta identidad nacional nunca llegó a consolidarse en nuestras sociedades andinas. Justamente de esto no se percató el debate de la dependencia.

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

Entonces, la sociedad capitalista o el poder capitalista en nuestros países sólo tiene posibilidad de desarrollo como una incesante concentración de poder, de des-democratización de las relaciones sociales y de polarización social; de tal manera que ese camino no puede ser el deseado por los pueblos de América Latina, por todos aquellos que han sufrido la explotación, la discriminación y la dominación. También Albán –vinculado al proyecto modernidad/colonialidad– en la misma línea de Quijano expresa que “pensar en concluir la modernidad, como pretende Habermas, puede ser, para nuestras sociedades una quimera” (Albán, 2005: 45). Avanzar en un modelo de desarrollo agresivo en que se identifica modernidad con el progreso, y ambos con el desarrollo entendido como maximación del crecimiento económico, significa quizá pretender negar cualquier otra acción que puede ser pensada desde nuestra propia existencia y experiencia. También Boff opina que la concepción del mundo indiscutible y que hoy ha entrado en crisis es que todo debe girar alrededor de la idea de progreso. De acuerdo a Boff, el capitalismo contemporáneo del progreso se mueve entre dos infinitos: el infinito de los recursos de la tierra y el infinito del futuro. Una conciencia de crisis reconoce que estos dos infinitos son ilusorios: los recursos tienen límites puesto que no todos son renovables y que el crecimiento indefinido hasta el futuro es imposible, porque no se puede universalizar el modelo de crecimiento para todos y para siempre (Boff, 1997: 14).

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

El globo es el lugar que subsume “Europa y sus otros”, de tal manera que la representación dominante que asume el globo o imperialismo global es de un solo mundo. Sus discursos evocan la imagen de un proceso difuso disperso por todo el mundo, sin agentes imperiales y poblaciones sometidas (Coronil, 2002: 14; Mignolo, 2002: 239). Se forma a sujetos para el mundo unido por un mercado globalizado. Pero lo que no visibiliza un discurso despolitizado es que la construcción de identidades viene determinada fundamentalmente en el mercado globalizado por la inclusión diferencial. Las diferencias son concebidas no ya como el resultado de un proyecto político, sino como un efecto económico de la actividad de los individuos, lo cual hace que la subalternidad predomine sobre la alteridad como el modo dominante de representar a las diferencias entre los sujetos sociales (Coronil, 2002: 15). La reconversión de la alteridad en subalteridad no implica el abandono del eurocentrismo, significa simplemente la rearticulación de la colonialidad del poder, la rearticulación de una nueva etapa de la historia del capital, reconvertido en el mercado sin fronteras, liberado de uno de sus potenciales enemigos, el Estado socialista (Mignolo, 2002: 239). Por eso Coronil expresa que “bajo el predominio de la subalteridad, la alteridad queda sumergida pero no inactiva, como un palimpsesto, matizando los discursos de la subalteridad y aflorando como tal en grietas del orden global, como saqueos y motines, o a través de movimientos étnicos y nuevos racismos y fundamentalismos” (Coronil, 2002: 14).

El “globo” aparece ahora reencarnado con más fuerza que nunca en opacos conglomerados transnacionales que concentran en pocas manos un gigantesco poder económico en complicidad con los estados metropolitanos. En definitiva, dos procesos están cambiando los vértices del poder imperial, desde un lugar central en “Europa” o “el Occidente” a una posición menos identificable en el “globo”. Un proceso se refiere a que el imperialismo global ha homogeneizado y ha hecho abstractas diversas formas de “riqueza”, incluyendo la naturaleza, la que se ha convertido para muchas naciones en una ventaja competitiva; por otro lado, el otro proceso se refiere a que

la desterritorialización de “Europa” o el “Occidente” a llevado a su reterritorialización menos visible en la figura del mundo o del globo, la que esconde las socialmente concentradas pero más geográficamente difusas redes transnacionales financieras y políticas que integran las elites metropolitanas y periféricas. Estos dos procesos están vinculados a transformaciones culturales y políticas que articulan y representan las relaciones entre diferentes culturas, mercados naciones y poblaciones. Por tanto, Coronil piensa que el poder del imperialismo global o del globocentrismo consiste justamente en ocultar la naturaleza relacional de las representaciones colectivas sociales y su génesis en relaciones de poder asimétricas, en ocultar su origen en la desigualdad, de borrar sus conexiones históricas, y de esa manera presentar, como atributos de individuos aislados y separados, lo que en efecto es el resultado de la mutua conformación de entidades históricamente interrelacionadas (Coronil, 2000: 145). Además el imperialismo global se refiere a prácticas de representación implicadas en el sometimiento de poblaciones no occidentales, pero su sometimiento a poblaciones aparece como un efecto del mercado, en vez de cómo un proyecto político occidental deliberado (Coronil, 2000: 146).

Desde el proyecto modernidad/colonialidad es importante entonces a partir del aporte de Coronil insistir, en primer lugar, en la validez de no pretender dejar de enunciar el “globocentrismo”, enfatizando que es preciso hacer una crítica para así llegar a desmontar los discursos y conocimientos a través de los cuales se ejerce el poder y se establecen diferencias en un mundo globalizado y dominado por nuevas fuerzas de poder. En segundo lugar, es necesario precisar los olvidos en que incurren aquellos discursos despolitizados acerca de las consecuencias del mercado en la constitución de un nuevo orden mundial y local; de lo contrario toda acción política pierde su base real y se llega a aceptar como admisible el sistema político económico neoliberal.<sup>65</sup> En tercer lugar, es importante retomar una perspectiva crítica como lo hizo en su momento la teoría de la dependencia y el pensamiento filosófico de Roig, pero esta vez desde una visión más histórica, cuya propuesta descansa en la relación modernidad/colonialidad y los patrones de poder que ésta relación ha construido y sigue construyendo en el desarrollo del capitalismo actual. No se trata de reasumir los preceptos de la teoría de la dependencia, sino más bien evidenciar la importancia de la *historia y lugar*. Se trata sí pensar desde América Latina como lo han hecho las propuestas liberacionistas –pero no sobre la base de una recepción conceptual eurocéntrica– sino a partir de las perspectivas que han sido invisibilizadas y subalternizadas porque emergen de historias, memorias y experiencias coloniales, las que se (re)construyen en distintas maneras dentro de la colonialidad

---

<sup>65</sup> Es problemático admitir sin más que las condiciones del capitalismo actual en su fase de globalización son una “condición” de nuestra existencia individual y colectiva. Este es el riego de las vertientes posmodernas (Albán, 2005: 57).

del presente (Walsh, 2005: 19). Por último quisiéramos terminar con ciertos interrogantes que navegan en el trasfondo de este capítulo. Si la promesa moderna del desarrollo se nos convirtió en un estruendoso fracaso, cuáles son las alternativas posibles y reales de nuestra existencia, de nuestras sociedades diversas, plurales y heterogéneas? ¿Cómo articular un nuevo discurso crítico en tiempos de globalización? ¿Es posible plantearse la defensa del lugar como proyecto político y teórico y ecológico? Esta última es la propuesta de Arturo Escobar y la que asume el proyecto modernidad/colonialidad, como se verá en el capítulo siguiente.

## CAPÍTULO 3

### La interculturalidad y el “más allá de la modernidad”

#### 3.1 Introducción: La pregunta por la interculturalidad

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

¿En qué sentido se puede entender al proyecto modernidad /colonialidad como “un paradigma otro”? Tal como se ha analizado en este trabajo se puede determinar que el programa de investigación modernidad/colonialidad emerge como heredero de la tradición latinoamericana de los años setenta. Escobar considera que la principal fuerza orientadora de este proyecto contempo-

ráneo fueron los discursos latinoamericanos de carácter liberacionista en tanto son también una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, que incluye el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos.<sup>66</sup> Especialmente la teoría de la dependencia ha contribuido de la forma más original al pensamiento crítico en el siglo XX (con todos los condicionales que puedan aplicarse a tal originalidad), de tal manera que el proyecto modernidad/colonialidad se presenta orientado por pensamiento latinoamericano de esa década (Escobar, 2005: 64). Los capítulos anteriores dejaron claro que la trayectoria crítica del pensamiento latinoamericano de los años sesenta y setenta —la teoría de la dependencia y filosofía latinoamericana— se enfocó en construir unas ciencias sociales críticas y propias, una filosofía latinoamericana desde los propios contextos, impulsando así una praxis y un pensamiento de América Latina desde adentro y también un diálogo entre las regiones del sur (Walsh, 2006b); sin embargo como los anteriores capítulos han concluido y también como lo argumenta Walsh, su producción teórica permaneció dentro del relato de la modernidad, “su locus central de atención fue enfocado en la economía como el lugar de la dominación, pasando por alto otras esferas, particularmente la de raza como base tanto de clasificación social como del estado-nación”(Walsh, 2006b). El proyecto contemporáneo descolonizador toma por estas razones distancia del proyecto latinoamericano de la dependencia y de la filosofía latinoamericana de la historia; antes que un paradigma “desde Latinoamérica”,<sup>67</sup> pretende proyectarse como un “paradigma otro”, es decir no se encuadra en una historia lineal de paradigmas o epistemes. Esto por supuesto significa no integrarse en la historia del pensamiento moderno. El actual proyecto modernidad/colonialidad debe comprenderse como una manera diferente del pensamiento en contravía de las grandes narrativas modernistas (la cristiandad, el liberalismo y el marxismo), sus interrogantes se ubican en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento abriendo así la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos (Escobar, 2005: 65). Es por esta razón que Mignolo ha argumentado que el proyecto modernidad/colonialidad es “un paradigma otro”, es decir el trabajo de los integrantes de este grupo de pensadores no sólo podría ser de interés para el mundo de las ciencias sociales y humanas en cuanto constituye una novedosa perspectiva, sino que lo que se busca es intervenir decididamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar

---

<sup>66</sup> El grupo modernidad/colonialidad se ha inspirado en un amplio número de fuentes, desde la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la filosofía latinoamericana; los debates en la filosofía y la ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de liberación y ciencia social autónoma (i.e. Enrique Dussel, Orlando Fals Borda, Darcy Ribeiro) hasta los debates en Latinoamérica sobre modernidad y posmodernidad de los ochenta, seguidos por discusiones sobre hibridad en antropología, comunicación y estudios culturales en los noventa; y en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos. También el proyecto modernidad/colonialidad se ha inspirado en fuentes como las teorías críticas de la modernidad europeas y norteamericanas, el grupo sur asiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría poscolonial y la filosofía africana (Escobar, 2005: 64).

<sup>67</sup> La tradición latinoamericana de la década de los setenta en sus etapas lúcidas y críticas se ha presentado como un nuevo paradigma, cuyas propuestas se ubicaron afines al relato marxista, tal como se ha reflexionado en el segundo capítulo.

otros espacios para la producción de conocimientos; es decir se trata de una forma distinta de pensamiento, la posibilidad de hablar sobre “mundos y conocimientos de otro modo” (Escobar, 2005: 64). Desde esta perspectiva, el propio proyecto modernidad/colonialidad se constituye como una propuesta intercultural crítica a las ciencias sociales modernas. Cabe señalar que el proyecto modernidad/colonialidad se considera un ejemplo claro de pensamiento compartido y, en esa medida, también intercultural: “un pensamiento y en diálogo con los movimientos sociales y sus intelectuales-activistas, y con otros en el proyecto acerca de conceptos claves que podrían contribuir a una comprensión profunda de las complejidades y posibilidades de la descolonización” (Walsh, en prensa).

De acuerdo a la reflexión de Walsh en conexión con Lander y De Sousa Santos, actualmente en la región se evidencia un regreso a los paradigmas liberales del siglo XIX, “incluyendo a las metanarrativas universales de la modernidad y progreso y una posición entre los científicos sociales de no involucrarse”. Se evidencia también la instalación de una nueva racionalidad científica que niega el carácter racional a toda forma de conocimiento que no se inscriba en sus principios y reglas metodológicas (Walsh, 2006b). Por esta razón Walsh argumenta que la interculturalidad no descansa simplemente en abrir, impensar o reestructurar las ciencias sociales como sugiere la publicación del Informe de la Comisión Gulbenkian en 1996,<sup>68</sup> sino “más bien en poner en cuestión las bases mismas (modernas/coloniales) de ellas”, poniendo así en entredicho la supuesta universalidad de las ciencias sociales y las pretensiones coloniales e imperiales del saber que se constituye universal. Esta es justamente la posición intercultural del proyecto modernidad/colonialidad. Por supuesto este posicionamiento del proyecto lleva a resultados diferentes. Se trata de refutar los conceptos de racionalidad que rige el llamado conocimiento experto,<sup>69</sup> se trata de refutar los supuestos que localizan a la academia como el único lugar de producción de conocimiento, de tal manera que se niega y se desacredita las prácticas, agentes y saberes que no

---

<sup>68</sup> El informe Gulbenkein criticó la miopía de las disciplinas modernas, divididas e incomunicadas, como también la división geopolítica donde el llamado Primer Mundo es visto como productor de teoría universalmente válida, dejando así relegado el Tercer Mundo como objeto de estudio y receptor de teorías producidas en el lugar dominante. La sugerencia del informe es de abrir las ciencias sociales hacia el diálogo interdisciplinario y los estudios culturales, y de la necesidad de descolonizar la relación jerárquica entre los sujetos y los objetos del estudio académico, de cuestionar no solo las perspectivas y los contextos de estudio sino las metodologías mismas (Walsh, Schiwy, Castro-Gómez, 2002: 10). Para Walsh no se trata – como se podría interpretar al informe Gulbenkein – solamente de indagar las posibilidades de descolonizar la producción del conocimiento, de encontrar las maneras como la episteme moderna puede ser enriquecida por conocimientos subalternizados para su transformación, esta lucha sería sí un nuevo relacionar útil entre conocimientos; pero se trata de ir más allá de esta forma de lucha de la descolonización, se trata de ir hacia lo que Walsh entiende por decolonialidad, camino que permite hablar de una necesaria descolonización epistémica. La noción decolonialidad implica la reconstrucción radical de seres, del poder y del saber, es decir apunta hacia la creación o la construcción de mundos “otros” (Walsh, 2005: 24).

<sup>69</sup> Walsh en concordancia con Mignolo opina que el conocimiento “experto” sirve como base no sólo a la epistemología y a la ciencia, sino también a la filosofía económica-política, incluyendo los conceptos tales como “democracia”, “libertad” y su conexión con los de “desarrollo”, “progreso”, “crecimiento económico”, todos ellos ligados al mercado (Walsh, 2006b).

caben en la racionalidad aceptada y dominante (Walsh, 2006b). Tal como lo reflexiona Walsh, no se trata de descartar por completo tal racionalidad, sino de un proceso de construcción hacia un sistema “otro” de conocimientos que dispute la pretensión colonial e imperialista del conocimiento y su posicionamiento como único; un sistema “otro” de conocimiento, cuya base se fundamente en la (de)colonialidad del poder, saber y ser<sup>70</sup> (Walsh, 2006b). ¿Qué conlleva la (de)colonialidad<sup>71</sup> desde la reflexión de Walsh? Se hará un intento de dar respuesta a este interrogante en la última sección del capítulo.

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

---

<sup>70</sup> Escobar aclara de la siguiente manera lo que entiende por colonialidad del ser a partir de la reflexión de Maldonado-Torres: “La colonialidad del ser apunta hacia “el exceso ontológico” que ocurre cuando seres particulares imponen sobre otros y, más allá de esto, la efectividad potencial o actual de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro” (Escobar, 2005: 73). La colonialidad de ser se refiere entonces a la subalternización de la propia existencia.

<sup>71</sup> El término decolonialidad y su distinción con descolonización fue introducido por Catherine Walsh en la reunión “Teoría crítica y descolonización” de Duke University en mayo del 2004. Este término es fruto de la discusión y diálogo en otro seminario en Barbados con dos pensadores más que están vinculados al proyecto modernidad/colonialidad, Edizón León y Nelson Maldonado. No obstante, Walsh afirma que la noción de de-colonialidad hasta el momento no ha formado parte del proyecto modernidad/colonialidad “El término decolonialidad no es algo necesariamente distinto de la descolonización; más bien, representa una estrategia que va más allá de la transformación – lo que implica dejar de ser colonizado- apuntando la construcción o la creación” por medio de la teoría “otra” que producen los grupos subalterno en su praxis política (Walsh, 2005: 24, 25, 26).

y del saber (De Sousa Santos, 2003: 17, 18). El proyecto modernidad/colonialidad a partir de la colonialidad del poder y del saber enfrenta entonces preceptos profundamente implantados en las ciencias sociales<sup>72</sup> y justamente esta es razón por la cual se evidencia las dificultades que tienen los científicos sociales en comprender al proyecto y especialmente a las propuestas “otras” desde la diferencia colonial, puesto que éstas apuestan por nuevas formas de combinar conocimientos y mundos.

El proyecto modernidad/colonialidad implica por tanto una transformación epistémica en perspectiva. Este giro epistémico se revela especialmente al hablar de la diferencia colonial, en que se resalta la dimensión del poder que a menudo no aparece en las discusiones relativas a la diferencia cultural. Walsh al respecto habla de la “interculturalidad epistémica”, entendida ésta a la vez como una práctica política y como una contrarréplica a la hegemonía geopolítica del conocimiento. Se trata de un posicionamiento desde la diferencia colonial hacia configuraciones conceptuales que denotan otras formas de pensar, las necesarias para construir un mundo más justo (Walsh, en prensa). En este sentido la interculturalidad implica además un proyecto ético en construcción y perspectiva.

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

---

<sup>72</sup> De acuerdo a Sousa Santos la idea de colonialidad de poder de Quijano y que retoma el programa de investigación modernidad/colonialidad podría contribuir a una nueva teoría social no nortecéntrica, cuyos objetivos principales sean la ampliación del presente de modo que de cabida a muchas experiencias sociales que son silenciadas y que además encoja el futuro de modo que la exaltación del progreso sea substituida por la búsqueda de alternativas a la vez utópicas y realistas (Sousa Santos, 2003: 18).

no se trata de reducir las prácticas sociales a una manifestación de la experiencia y voluntad europeas, sino de construir nuevos espacios desde la diferencia colonial, desde otras historias y otras experiencias de vida que han sido subalternizadas por particulares designios globales – la modernidad eurocentrada– una historia particular de poder.

Si este proyecto modernidad/colonialidad trata de contribuir a la configuración de otros espacios de reflexión tal como se ha expuesto, entonces la interculturalidad sugiere Walsh, en vinculación al proyecto colectivo modernidad/colonialidad, presenta tres razones principales de su necesidad en cuanto a un nuevo pensamiento crítico. En primer lugar porque está concebido y pensado desde la experiencia vivida de la colonialidad; en segundo lugar, porque refleja un pensamiento no basado en los legados eurocéntricos o de la modernidad; y en tercer lugar, porque tiene su origen en el sur, de tal manera que se pronuncia contra la geopolítica dominante del conocimiento que ha tenido su centro en el norte global (Walsh, 2005a: 25). Walsh problematiza el concepto de “exterioridad” para entender la interculturalidad<sup>73</sup>: ¿se debe dejar abierta la posibilidad del sentido de “la exterioridad”<sup>74</sup> –pregunta Escobar– para proponer la interculturalidad? Si hay esa posibilidad entonces, desde la postura de Escobar, la “diferencial cultural” es un espacio epistemológico y político privilegiado porque hace visible en el análisis de la modernidad/colonialidad la implicada subalternización del conocimiento y otras culturas. ¿Se trataría entonces de pensar sobre y pensar diferentemente desde una “exterioridad” al sistema mundial moderno/colonial? ¿Se puede descolonizar el conocimiento, así por ejemplo, en la región andina, desde las propuestas de los “saberes ancestrales” de los pueblos indígenas y afros en la negociación con la cultura dominante? En otras palabras, ¿hay la posibilidad misma de hablar de “un paradigma otro”, es decir de la posibilidad misma de “mundos y conocimientos de otro modo”? (Escobar, 2003). Se intentará posteriormente ir aclarando estos interrogantes con ciertas propuestas, quizás alternativas.

---

<sup>73</sup> Walsh prefiere hablar de una posición que “ha sido exteriorizada” en vez de una “posición de exterioridad”. En debate con Mignolo y con Dussel- argumenta la autora- que está “en contra de la noción que la colonialidad/modernidad necesariamente significa o construye una clara delimitación de interioridad y exterioridad. También es cuestionar el hecho de que la agencia dirigida a interrumpir la hegemonía de la modernidad/colonialidad (es decir, descolonización, transmodernidad) necesariamente tiene que venir de “fuera”. Más bien, prefiero pensar en el uso estratégico y el significado mismo de movilidad o movimiento; es decir, en la metáfora de ‘adentro, afuera y en contra’ usada inicialmente por Quijano” (Walsh, en prensa).

<sup>74</sup> La pregunta de si existe o no una “exterioridad” al sistema moderno colonial es de alguna manera peculiar al grupo de trabajo descolonizador. No se debe entender esta exterioridad como un punto intocado por lo moderno. La noción de exterioridad surge en la clásica propuesta de la filosofía de la liberación articulada por Dussel (1976); sin embargo es retrabajada por este grupo de autores contemporáneos del proyecto modernidad/colonialidad. Se trata de una interpretación del Otro como desafío ético desde afuera o más allá del marco institucional y normativo del sistema. La noción de “exterioridad” no implica, por lo tanto, un afuera ontológico, sino que implica un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso dominante (Escobar, 2005: 36).

A continuación se abordarán ciertos puntos centrales que permiten de una manera conclusiva recoger los hilos más impotentes que han guiado todo este trabajo investigativo. Este intento se hará en vinculación al proyecto modernidad/colonialidad.

Desde mi punto de vista, en primer lugar, la lectura de la modernidad está en debate. Para la mayoría de teóricos contemporáneos la globalización implica una radicalización y universalidad de la modernidad,<sup>75</sup> de tal manera no sería posible imaginar de alguna manera “el más allá de la modernidad” (Escobar, 2005); en segundo lugar, se debe tomar en cuenta que, en vinculación con la lectura que se tenga de la modernidad, hay diferentes posiciones en cuanto a la “globalización” y a la “interculturalidad” y que esas posiciones tienen una definición política. ¿El debate de la interculturalidad es una simple moda o en él están en juego perspectivas que acentúan un modelo multicultural, en el que se intenta naturalizar y armonizar las relaciones culturales a partir de una matriz hegemónica y dominante? (Walsh, 2002c). En el mundo globalizado de hoy existe una tendencia mistificada del debate actual sobre la “globalización”, la que ha pasado ser virtualmente sinónimo de una vasta y sistémica maquinaria impersonal, que existe y se desarrolla de modo independiente de las decisiones humanas, es decir, de un cierto modo natural y en ese sentido inevitable, y que abarcaría a todas las acciones humanas de hoy. De esta manera en este tipo de concepción aparece la ideología del multiculturalismo que trata lo diverso como “esencialmente constitutivo” de toda sociedad, perdiendo de vista las contradicciones que suscitan las relaciones entre dominantes/dominados y la construcción de subalternidad que genera (Albán, 2005: 55). En estas posiciones se concibe el futuro como una metamorfosis del capitalismo que favorece estrategias adaptativas dentro de él. La globalización, en este sentido, vendría a ser el más reciente estado de la modernidad capitalista. Por otro lado, y en tercer lugar, posiciones radicalmente opuestas a estas tendencias, postulan un final del capitalismo y abogan por prácticas transformativas, concibiendo a la globalización como el comienzo de algo nuevo. La pregunta central que guía esta última postura, y que a mi entender es también la del proyecto modernidad/colonialidad, es la siguiente: ¿qué podría significar hoy el debate de la interculturalidad como

---

<sup>75</sup> La reflexión de Escobar con respecto a la posición de Habermas (1991), muestra como este filósofo alemán piensa a la modernidad. Para Habermas, la modernidad desde el punto de vista cultural es caracterizada en términos de creciente apropiación de las hasta entonces dadas y sentadas competencias culturales, por formas de conocimiento experto, las que se asocian al capital y a los aparatos administrativos del Estado. Se trata entonces de una modernidad descrita como una creciente racionalización del mundo de la vida (Escobar, 2005). Giddens, sociólogo inglés, desde el punto de vista sociológico, define a la modernidad por su carácter discontinuista a partir de ciertas instituciones, particularmente el Estado –nación, y por algunos rasgos básicos, tales como la *reflexividad*, la *descontextualización* de la vida social del contexto local y el *distanciamiento* espacio/tiempo. Giddens afirma lo siguiente en cuanto a la *descontextualidad* de la vida social: “El advenimiento de la modernidad paulatinamente separa espacio del lugar al fomentar las relaciones entre “ausentes” localizados a distancia de cualquier situación cara –a-cara” El lugar se hace entonces fantasmagórico (Giddens, 1994: 30). Para estos autores la modernidad está en todas partes, de tal manera que todas las culturas y sociedades del mundo son reducidas a ser manifestación de la historia y cultura europea (Escobar, 2005). Este borramiento discursivo del lugar y de las historias locales tiene profundas consecuencias en el conocimiento, la cultura y la política, como se verá posteriormente a través de la reflexiones de Escobar y Walsh.

un proyecto emergente no sólo político y social sino también epistemológico a partir de la diferencia colonial, qué podría significar “la interculturalidad epistémica”, tal como la llama Walsh? (Walsh, 2005).

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

### **3.2 El concepto de interculturalidad como inclusión del “otro” en la filosofía latinoamericana “intercultural” (Roig)**

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

La izquierda latinoamericana de esa época no ha tomado como asunto central de debate la relación entre cultura y política. Más bien los movimientos sociales y sus luchas actuales constituyen los aportes fundamentales para la renovación teórica de la izquierda latinoamericana, así como también la influencia del pensamiento de Gramsci en la intelectualidad latinoamericana en la década de los ochenta ha permitido superar el marxismo tradicional que se venía aplicando (Dagnino, 2001: 52, 53).<sup>76</sup> Además el grupo de investigadores, académicos y activistas del proyecto mo-

---

<sup>76</sup> De acuerdo a la reflexión de Dagnino, el surgimiento en América Latina en la década de los ochenta de un marco teórico alternativo, construido a partir de la influencia de Antonio Gramsci, contribuyó de manera decisiva a la fractura de las tradicionales perspectivas de la relación entre política y cultura. El concepto gramsciano de hegemonía, como una noción amplia, constituyó un marco general dentro del cual se hizo posible revisar viejas preguntas y, más importante, examinar nuevos puntos e integrarlos a un marco más coherente. El debate que surgió en un seminario “Hegemonía y alternativas políticas en América Latina”, el cual tuvo lugar en Morelia, México, en febrero de 1980, giró en torno al concepto gramsciano de hegemonía. La validez de este con-

dernidad/colonialidad a partir de los noventa a través del concepto de *colonialidad del poder* apunta a la dimensión cultural y epistemológica del eurocentrismo, de tal manera que la noción de cultura se encuentra articulada a formas globales de poder.<sup>77</sup> Las discusiones sobre lo cultural abordan muchos escritos actuales, cuyo esfuerzo se concretiza por teorizar la diferencia como una necesidad de pensamiento crítico y práctica social de resistencia y creación alternativa.<sup>78</sup> La diferencia de enfoques en cuanto a la comprensión de cultura en los debates sobre la liberación de los setenta y en los enfoques latinoamericanos contemporáneos es evidente; mientras en los primeros la cultura no tenía posibilidad de ninguna dinámica propia, los enfoques actuales en cambio apuestan por una concepción amplia de cultura.

¿Cómo entiende la cultura el pensamiento latinoamericano de la década de los 70? El concepto marxista de ideología reinaba como instrumento teórico privilegiado para el análisis entre cultura y política en los debates latinoamericanos de los años setenta (Dagnino, 2001: 53). A este contexto de marxismo tradicional perteneció justamente el debate filosófico sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana, el cual fue definitivamente abierto con la publicación del libro del peruano Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* en 1968. En éste se afirma que el pensamiento imitativo de la filosofía latinoamericana, es al mismo tiempo víctima y perpetrador de la opresión (Salazar Bondy, 1979: 124).<sup>79</sup> Salazar Bondy habría mostrado que la filosofía ha funcionado tradicionalmente como “falsa conciencia”. Entonces, la cultura, especialmente la cultura popular, para el pensamiento de la intelectualidad de izquierda de esa época, era el terreno de la alienación, de la falsa conciencia y mistificación, el reino de la ideología. El concepto de ideología impregnó el ámbito de la cultura con negatividad; favorecía a una negatividad derivada de un determinismo económico que negaba a la cultura cualquier posibilidad de dinámica propia, ubicán-

---

cepto como instrumento teórico y político estuvo pensado para reconsiderar, desde las perspectivas del presente de las sociedades latinoamericanas, las limitaciones de la teoría marxista de la política y el Estado; las reelaboraciones mediante las cuales la política podría conquistar su potencial crítico y su capacidad para producir estrategias de transformación en la realidad latinoamericana. Esto conlleva una nueva manera de abordar la relación entre cultura y política. (Dagnino, 2001: 59, 60).

<sup>77</sup> El proyecto modernidad/colonialidad entiende la “diferencia” no como un rasgo esencialista de las culturas no conquistadas aún por la modernidad, sino más bien la articulación misma de las formas globales de poder con mundos culturales basados –en lugar o mundos basados en historias culturales locales, que fueron y son subalternizados en sus pensamientos, sus prácticas y su existencia por los patrones de poder de la modernidad. Por esta razón se trata de una diferencia colonial y cultural.

<sup>78</sup> Hay un esfuerzo intelectual, desde las teorías críticas eurocéntricas a la modernidad hasta las poscoloniales y subalternistas, que está logrando desarrollar una perspectiva que resalta de forma novedosa los aspectos culturales y del conocimiento del presente modelo global neoliberal. El proyecto modernidad/colonialidad también se esfuerza por hacer visible nuevas superficies de lucha y espacios de lucha desde donde podrían vislumbrarse críticas no modernistas a los problemas de la modernidad globalizada. Estos espacios están vinculados a lo cultural, al conocimiento y al lugar, relacionando así política de la diferencia y política del lugar. Esto quiere decir que en estas nuevas posiciones lo cultural deviene en hechos políticos y a su vez a la política desde otra perspectiva es necesario incorporarle lo cultural (Escobar, 2005: 14).

<sup>79</sup> Salazar Bondy, siguiendo una determinada recepción del marxismo en Mariátegui, considera que en tanto la filosofía estaría alienada por la imitación eurocéntrica de su propia cultura y realidad, estabilizaría y agudizaría la enajenación cultural del pueblo oprimido.

dola más bien como expresión epifenoménica de una “esencia económica” (Dagnino, 2001: 53, 54). La concepción de historia determina la reflexión que Roig tiene de cultura. Para Roig, la cultura está pensada desde América Latina, como un mundo creado por “el sujeto latinoamericano” en confrontación con el imperialismo externo y en contra de la cultura dominante. Roig sigue muy de cerca a Marx, la cultura es un ámbito estructurado por la praxis, es el “lugar” en que se anudan el sujeto productor y su producto, estableciéndose relaciones asimétricas. En efecto, Roig nos dice que no es la cultura como “mundo objetivo” lo que interesa, sino el acto productor de la misma por parte de un sujeto histórico determinado (Roig, 1998: 132). De acuerdo a Roig, la “objetivación” tampoco consiste en alcanzar un mundo puro y absoluto, sino toparnos con un mundo complejo, bello y repugnante, transparente y opaco, justo e injusto. “La realización del acto productor, es decir, el trabajo, es su objetivación” (Roig, 1998: 132, 133). Como se puede apreciar Roig sigue reflexionando desde el paradigma del marxismo: la construcción de “la cultura latinoamericana” en contraposición a “la cultura dominante” bajo un eje temporal de carácter histórico. En última instancia, el reduccionismo de clase convirtió en categorías analíticas las conocidas dicotomías, las culturas dominantes y las dominadas, la ideología burguesa y la cultura de clase obrera. A pesar de que Roig insiste en no separar la práctica cultural de procesos sociales; sin embargo, el autor argentino mantiene una concepción estrecha de práctica cultural, ésta está pensada desde el imaginario de clases sociales, reduciendo así el ámbito de la cultura a una lucha dialéctica entre dominantes y dominados. También la teoría de la dependencia, formulada por los latinoamericanos en su esfuerzo por ajustar el análisis marxista de clase a la complejidad de los nuevos desarrollos de la economía política internacional, sostiene este punto de vista dicotómico (Dagnino, 2001: 54). La política se equiparó con el concepto de Estado. La filosofía latinoamericana presenta al Estado como una condensación de relaciones de poder y como el lugar específico de dominación en la sociedad. Se puede concluir que para Roig la objetivación más plena de cultura, entendida ésta como libertad frente a imperativos del exterior, es el proceso de la construcción histórica del Estado nacional-popular. Sólo en tanto que los miembros de un Estado que refleje jurídicamente la “voluntad general”, pueden los individuos experimentar la verdadera libertad. Por tanto, el proyecto filosófico de Roig es un proyecto monocultural de inclusión a un orden eminentemente moderno sostenido por los intereses y los significados de la cultura mestiza-criolla. La reflexión de Roig al establecer un sistema de clasificación e identificación social dentro de un orden continental de carácter nacional está subalternizando las diferencias étnico-culturales que justamente han sido fenómenos construidos y reproducidos como parte de la colonialidad del poder. Al respaldar un proyecto nacional-popular —el proyecto mestizo-criollo— los valores étnicos, los de género y los culturales sólo pueden ser rescatados en cuanto se integran a

las clases populares (campesinos, obreros y trabajadores), porque éstas son las verdaderas portadoras de valores humanos en las naciones oprimidas.<sup>80</sup> Aclaremos el tema de la interculturalidad en la reflexión de Roig.

Un texto de Roig que está publicado en 1994 *“Descubrimiento de América y encuentro de culturas”* con motivo de los quinientos años de “descubrimiento y conquista”, enfoca las diferencias culturales de una manera inclusiva a la institucionalidad, de tal manera que se apunta a entender la interculturalidad como el reconocimiento del “otro” en los espacios dominantes.

Roig respecto al “descubrimiento” afirma lo siguiente: se trata de “un acto de posesión y de imposición y construcción de formas culturales” (Roig, 1994a: 18). Por tanto, celebrar los quinientos años como el supuesto del descubrimiento del otro o el supuesto de encuentro cultural, implica tomar una posición ideológica en tanto se está encubriendo la violencia colonizadora por parte de Europa y la dominación del mundo. En este sentido Roig afirma que “la doctrina del descubrimiento” fue más bien un encuentro de la cultura imperial consigo misma, una posición intracultural y no de una cultura a otra distinta (Roig, 1994a: 20). Hasta aquí la crítica de Roig a la cultura dominante eurocéntrica parecería que podría tomar el rumbo de una propuesta de descolonizar la producción de conocimiento, de encontrar las maneras cómo la episteme moderna puede ser intervenida por conocimientos subalternos; pero la propuesta de Roig más bien es la del “descubrimiento” de la identidad latinoamericana, tarea que debe asumir la filosofía latinoamericana con un “espíritu liberador” (Roig, 1994a: 17). Se trata de que los “latinoamericanos” nos descubramos como sujetos de nuestra propia historia, como actores de nuestro “mundo objetivo”, como sujetos no colonizados.<sup>81</sup> En este sentido Roig escribe lo siguiente: “Nos animaríamos a enunciar la curiosa paradoja de que Cristóbal Colón no nos descubrió, pero que abrió con su acto fallido la lenta, permanente y a veces dolorosa tarea de nuestro descubrimiento” (Roig, 1994a: 22).

---

<sup>80</sup> La reflexión de Roig no problematiza la etnicidad, mantiene una postura cercana a la reflexión de la teología de la liberación; por ejemplo, la lectura de lo indígena está dentro del modelo de clase social. Este modelo entiende a los movimientos indígenas del área andina como organizaciones que plantean demandas sociales y económicas en nombre de su condición de clase campesina.

<sup>81</sup> La tarea del propio descubrimiento – que es la cuestión de identidad- además para Roig tiene posibilidad histórica en la “historia compartida” que se inicia en 1492, la que se la ha ido haciendo con herramientas culturales comunes con las que “nos identificamos y nos interrelacionamos de modo directo y, cómo no decirlo, también de modo fraterno” (Roig, 1994a: 17). Por eso Roig afirma que “todo legado cultural y con él todo lenguaje, adquiere valor no de sí mismo, sino de la actitud que adoptemos frente a él y con él” (Roig, 1994a: 22). Se trata de la América blanca-mestiza, el eje central para enfocar el problema de la identidad cultural en América Latina en el historicismo latinoamericano filosófico.

El “espíritu liberador” consiste en definitiva en un proceso de reversión de la historia a partir de la misma normatividad moderna, tal como se ha analizado en el primer capítulo. Jamás se pensó que la liberación suponía la descolonización del conocimiento occidental, es decir de intervenirlo con una raíz diferente en otros conocimientos, en otros sentidos, en otros modos de vida. Jamás se pensó que la experiencia histórica de la formación de colonialidad en América está ligada a una matriz colonial como historia de poder (Noboa, 2005).<sup>82</sup> Jamás se pensó que existen prácticas de diferencia que permanecen en la exterioridad (nuevamente, no afuera) del sistema moderno/colonial, pero sí incompletamente conquistadas y transformadas, que dan lugar a la posibilidad de una matriz alterna.

Fornet-Betancourt opina que a pesar de que la sensibilidad crítica de Roig llega a denunciar la violencia ejercida por la cultura latinoamericana dominante sobre “otras” etnias y clases populares; sin embargo este hecho, visto a la luz de “la cultura latinoamericana”, se percibe como un fenómeno intracultural. El propio Roig lo ratifica de la siguiente manera: “la cuestión de la identidad, nuestro descubrimiento es, pues, también un intento de diálogo intracultural” (Roig, 1994a: 22). Roig no evidencia que hay “lugares de enunciación”,<sup>83</sup> más bien piensa que el conocimiento es uno y universal y que el asunto de la diferencia cultural se integra al interior de “la cultura latinoamericana”, que en la práctica no es otra cosa que la reafirmación de la estructura y sistema eurocéntricos y la del pensamiento blanco/mestizo que se identifica con la “cultura latinoamericana”.

---

<sup>82</sup> Noboa trabaja la noción de la *Matriz colonial* a partir del análisis de algunos documentos de producción intelectual de autores del programa modernidad/colonialidad o de autores de alguna manera vinculados a este proyecto (Aníbal Quijano, Silvia Rivera Cusicanqui, Catherine Walsh, Walter Dignolo, Edgardo Lander y Fernando Coronil). Noboa reitera que todos los autores mencionados coinciden en algún momento en señalar elementos que sugieren la existencia y operación de una *Matriz Colonial* como un “patrón de poder”. En efecto, Aníbal Quijano, sostiene que la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos de este patrón, lo cual le lleva a representarse como un patrón de la “colonialidad del poder” y de la “colonialidad del saber”. El argumento principal de la noción de matriz colonial tiene como fundamento la experiencia histórica de la formación de la colonialidad; en América, implicó la destrucción de las sociedades y culturas aborígenes y su integración (sujeción) a un *patrón de poder*, organizado y establecido sobre la idea de raza, la misma que dio lugar a la definición de nuevas identidades, tanto a colonizados como a colonizadores, como un factor de clasificación social y de relaciones históricamente necesarias y permanentes para justificar las diversas formas de explotación y de control del trabajo y las relaciones de género (Noboa, 2005). Noboa argumenta que la principal tarea de de-construcción de la matriz colonial “está condicionada por el conocimiento que tengamos de este dispositivo de poder, de su andamiaje, de las relaciones entre los elementos de su estructura, de las condiciones de su operatividad. La de-construcción de la matriz colonial implica entonces situarse “fuera” de este patrón de poder y admitiendo esa posibilidad, ubicar no sólo una matriz alterna, sino una raíz diferente en otros modos de vida (Noboa, 2005: 75, 76).

<sup>83</sup> Mignolo claramente ha señalado que hay “lugares de enunciación” y algunos de ellos han sido privilegiados por la modernidad, los mismos que han sido sostenidos básicamente por los macro-relato cristiano, macro-relato liberal y macro-relato marxista, los que a su vez han definido una relación de poder marcada por la “diferencia colonial”. La diferencia colonial da lugar a la construcción de un “imaginario” a partir de la diferencia de lengua, diferencia religiosa, que equivale a decir: inexistencia de lenguas y religiones por la misma diferencia, ya que el “lugar” no es un “territorio”, sino un espacio de poder, o mejor, redes desde donde se ejerce la colonialidad del poder (Mignolo en Walsh, 2002a: 33).

Roig trata recién por primera vez el tema de la interculturalidad de manera abierta en un texto titulado *Filosofía latinoamericana e interculturalidad* que lo presenta en su ponencia en el II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en Sao Leopoldo en 1997 (Fornet-Betancourt, 2004: 36).<sup>84</sup> Uno de sus párrafos dice lo siguiente:

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

Roig entiende últimamente la filosofía intercultural como una forma determinada de filosofía, como una “etnofilosofía”, se trata de “relaciones entre culturas y etnias”, y éste sería a su vez uno de los muchos objetos con que se puede ocupar la filosofía latinoamericana de liberación (Fornet Betancourt, 2004: 39). Una filosofía intercultural debe ser para Roig “un discurso de oídos adecuados para la percepción del otro”.<sup>85</sup> Roig advierte de ciertos peligros que podría conllevar una percepción culturalista de la “interculturalidad”, al separar la práctica cultural de procesos sociales. La importancia que otorga Roig al hecho de no caer en una postura de relativismo cultural implica entender “la práctica cultural” dentro del imaginario de clase social (Roig, 2004: 174). Roig se expresa al respecto de la siguiente manera:

En resumen; es posible aceptar que una cultura genere una filosofía que puede ser leída en ella, pero también es posible pensar que hay quienes, enfrentados a su propia cultura, luchan por producir en los modos de ob-

---

<sup>84</sup> Ese texto de Roig, de acuerdo a Fornet-Betancourt, tiene el mérito en que “uno de los representantes consagrados de la filosofía latinoamericana tematiza en forma expresa el horizonte de la interculturalidad y esboza las consecuencias para el filosofar en América Latina”. Para Fornet Betancourt, la propuesta de una “filosofía intercultural” tendría que abrir un diálogo intercultural que permite el “descubrimiento de América en toda su variedad y diversidad” (Fornet-Betancourt, 2004). En este sentido este autor tampoco enfoca la interculturalidad a partir de la diferencia colonial, es decir a partir de la ruinas y las experiencias creadas por la colonialidad del poder.

<sup>85</sup> De acuerdo a Roig, el discurso “para la percepción del otro” se había ya expresado en el pensamiento de José Martí, en el de José Carlos Mareátegui y en el movimiento literario artístico de vanguardias en la primera mitad del siglo XX, y justamente la “filosofía latinoamericana” de los años setenta había retomado ese camino. Desde estos antecedentes, Roig critica a la tradición académica de la intelectualidad latinoamericana que habría negado un diálogo intercultural (Roig, 1998: 142, 143).

jetivación o de realización del mundo cultural, sobre todo cuando no se la desocializa y se la considera dentro de la relación entre oprimidos y opresores, explotadores y explotados, etcétera (Roig, 2004: 174).

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

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

La ceguera que Roig mantiene con respecto a la diferencia colonial es lo que le da pie para entender la cultura como un conjunto de valores ligados a una geografía o a una nación y para entender lo étnico como rasgos esencialistas de las culturas originales. El desafío de pensar desde la diferencia colonial significa producir conocimiento con perspectiva de futuro a partir de categorías de pensamiento que fueron subalternizadas y categorizadas como racionales o no racionales a lo largo de la construcción y expansión del sistema mundo moderno/colonial. Es necesario

producir conocimientos y formas de conocimiento no-reducibles a la distribución del conocimiento entre racionales, no racionales, e irracionales. Esta distribución de las formas del saber es una distribución que ejerce la colonialidad del poder y que creó y reproduce la diferencia colonial (Mignolo, 2000: 22). Entonces, la interculturalidad entendida dentro de la filosofía latinoamericana tiene un alcance del reconocimiento a “otras culturas”, pero parece que desde una perspectiva ilustrada; esto podría significar concretamente, desde una concepción que asume la socialización de “la cultura latinoamericana”, sea en el plano de la apreciación, la producción o el consumo, garantizando así niveles mínimos de ciudadanía, pertenencia y progreso social. La reflexión de Roig se la podría interpretar como una posición que reclama una mirada justa sobre “otros”, o un espacio estable y participativo en los circuitos de la producción “cultural latinoamericana”, sin que llegue a ubicarse críticamente frente a la política de producción del saber y “ni explore estrategias subalternas y suplementarias que suspendan la genealogía de la cultura” (Rodríguez, 2000: 86). En este sentido Roig estaría más cerca de una posición multiculturalista, es decir de la idea de integrar las diferencias a la institucionalidad.<sup>86</sup>

Una posición distinta a la de Roig, debería entonces concebirse como estrategia académica que asuma plantearse como excéntrica con respecto a la modernidad del discurso académico, el cual está vigente en las dinámicas del poder que se producen mediante las prácticas de la cultura dominante. En este sentido, Rodríguez, de la mano de Stuart Hall,<sup>87</sup> sugiere que “estamos obligados a pensar la identidad como una práctica social que da forma a las relaciones sociales y orienta las acciones de los sujetos y actores políticos. Por tanto no es un territorio de elevación del espíritu humano, ni un territorio utópico donde conviven culturas diversas, sino un escenario de conflic-

---

<sup>86</sup> Las tesis de la multiculturalidad muy en boga en la década de los años ochenta replantaron considerablemente las nociones ilustradas y universales del sujeto y dieron vía a un cierto reconocimiento de “otras identidades”. Aunque ampliaron la cobertura de las tradiciones occidentales al reconocer a otros sujetos, precisamente, este reconocimiento pluralizó las nociones esencialistas de identidad, y estuvo basado en definiciones de “otros” atrapadas en pasados coloniales, en discursos institucionales como el de la antropología y de la historia, o en fundamentalismos étnicos. Esto quiere decir que la tesis de la multiculturalidad define los procesos sociales y políticos como la defensa de una diferencia marcada por el esencialismo, el folclore y la tradición patrimonial y la memoria. La perspectiva de la diversidad cultural parece que adquiere una connotación especial a partir de los procesos globales. Víctor Rodríguez define al multiculturalismo de la siguiente manera: “Bajo la mirada aparente de un reconocimiento de los diversos, se revela de nuevo un principio irreductible de la identidad, que para el caso de las tesis multiculturalistas reposa en el pasado mítico de los actores sociales y en su ubicación en un espacio de identidad basado en el postulado universal de la diversidad de culturas” (Rodríguez, 2002: 88).

<sup>87</sup> Stuart Hall expresa lo siguiente en cuanto a las identidades culturales, dejando así en claro que las identidades culturales son ante todo una práctica política: “La identidad cultural no es una esencia establecida del todo, que permanece inmutable al margen de la historia y de la cultura. No es un espíritu universal y trascendente en nuestro interior, en que la historia no ha hecho ninguna marca fundamental. (...) Las identidades culturales son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación y sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura. No son una esencia sino un posicionamiento. Así, siempre hay políticas de identidad, políticas de posición, que no tienen garantía total en una “ley de origen” trascendental y no problemática” (Hall, 1999: 135).

to, lucha y negociación donde se disputan las definiciones y acciones políticas de los grupos sociales” (Rodríguez, 2000: 87).

Quizá el concepto que desarrolla Escobar junto a otros autores de “política cultural” sirve para repensar los movimientos sociales como agentes vitales de producción cultural, siempre y cuando se piense la cultura desde una concepción amplia. Escobar, Dagnino y Álvarez argumentan que la política cultural debe entenderse como el proceso que se desata cuando entran en conflicto conjuntos de actores sociales que a su vez encarnan diferentes significados y prácticas culturales, que han sido moldeados por ellos. En esta definición se presupone que significados y prácticas que han sido considerados marginales, de oposición, residuales, minoritarios, disidentes, todos en relación con un orden cultural predominante determinado, pueden originar procesos políticos. Esto quiere decir que la cultura es política porque los significados son elementos constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan dar nuevas definiciones del poder social. En este sentido, “cuando los movimientos sociales despliegan conceptos alternativos de mujer, naturaleza, raza, economía, democracia, ciudadanía, los cuales desestabilizan significados culturales dominantes, ponen en marcha una política cultural” (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001: 25, 26). Lo que busca Escobar, junto a sus compañeros, con la noción de política cultural desde los movimientos sociales es trasladar de una forma muy directa la cultura al campo del poder, de lo político. Al integrar estos dos aspectos y así redefinir lo cultural desde lo político y lo político desde lo cultural en los movimientos sociales, se trata de hacer una intervención primordialmente sobre lo político como algo que ha estado metido dentro de las instituciones reconocidas por el Estado, los partidos políticos, los derechos, etc. La “filosofía intercultural” en la propuesta de Roig no es otra cosa que la pretensión de incluir dentro de la institucionalidad a los “otros”, lo que en la práctica implica una exclusión en tanto niega la agencia política, cultural y epistémica a los sujetos, tales como a los indígenas y a los afros. Una posición diferente al proyecto de la “filosofía intercultural” es la propuesta de Escobar, Dagnino y Álvarez desde la perspectiva de los movimientos sociales; ésta pretende —como el propio Escobar lo determina— descentrar el entendimiento de lo político desde lo cultural y también en descentrar el entendimiento de cultura política de las instituciones hacia la cultura en general y los procesos políticos en general de cultural. Además, como lo señala Escobar, se trata a su vez de una crítica a los estudios culturales que se han centrado en la textualidad, desplazándoles a su vez hacia la práctica política de muchos actores (Escobar, 2005: 112). Para estos autores entonces hay una gran diferencia en concebir a la política como una cuestión que atañe solamente a las instituciones y a la política de Estado y, por el contrario, una visión de política cultural que enfatiza el vínculo constitutivo entre cultura y poder, que pone relevancia en el hecho de que desde la diferencia se ponen en marcha procesos po-

líticos , de que hablar de la diferencia cultural implica también hablar del poder social , “de la reestructura del mundo, en última instancia, de la reconstitución del mundo desde otras premisas” (Escobar, 2005: 113).

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

Como se puede apreciar, los énfasis tradicionales en el estudio de la cultura han sido en gran medida abandonados. Las categorías tales, como la separación de infraestructura y superestructura y la relación de la determinación de ambas, y la ideología como reflejo invertido de la realidad, han sido reemplazadas por un punto de vista que pone énfasis en la integridad de los procesos sociales y que refuerza una concepción de cultura como elemento inherentemente constitutivo de dichos procesos, en vez de una instancia separada y subordinada (Dagnino, 2001: 65). Desde esta nueva perspectiva se debe abordar el concepto de interculturalidad. ¿Cómo pensar la interculturalidad como un proceso desde la gente hacia la construcción de un pensamiento “otro”, de una práctica política “otra” y un poder social distinto? Ésta es la pregunta central que mueve a algunos intelectuales y activistas comprometidos con la realidad de nuestras sociedades heterogéneas. Walsh en vinculación con el proyecto modernidad /colonialidad pone últimamente mucha fuerza no tanto al interior del pensamiento del proyecto modernidad/colonialidad como tal, sino más en las prácticas políticas y culturales de los movimientos indígenas y de los pueblos afros de la región andina para entender la interculturalidad. En otras palabras, Walsh considera que la interculturalidad no representa simplemente un discurso, representa ante todo una *lógica* construida desde la particularidad de la colonialidad y la diferencia que ésta ha marcado. Los movimientos indígenas, por ejemplo, particularmente en el Ecuador, no solo han desafiado la noción y práctica del Estado-nación, sino que también por medio de una política diferente, han invertido la hegemonía blanca-mestiza. Para Walsh, son justamente estas prácticas las que ya poseionan a los

pueblos indígenas local, regional y transnacionalmente como actores sociales y políticos (Walsh, en prensa).

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

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

El multiculturalismo es la ideología del capitalismo global, es la ideología que permite tratar a cada cultura local como “nativa” que debe ser cuidadosamente “respetada”. Žižek sostiene que el multiculturalismo en el capitalismo global actual es una lógica que opera como una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, “respetando” la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo no es pues directamente racista porque no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura, sin embargo mantiene una posición racista como “un privilegiado punto vacío de universalidad”, desde el cual se puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas locales, de tal manera que el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro se convierte en la forma de reafirmar la propia superioridad (Žižek, 1998: 172). Se trata tal como lo sostiene Walsh, de un discurso oficial que respeta a la diversidad cultural, corroborando el juego del capitalismo global que ofusca y mantiene a la vez la diferencia colonial a través de la ideología del multiculturalismo y de su herramienta conceptual de la interculturalidad entendida de manera integracionista<sup>88</sup> (Walsh, 2002c: 123). Recordemos

---

<sup>88</sup> La “interculturalidad” en el sentido inclusivo se puede, por ejemplo, observar en la producción de textos escolares en el país, en la formación de maestros y en programas usados en las clases de las escuelas. Las editoriales de libros escolares permiten una política de representación de la “interculturalidad”, incorporando imágenes de indígenas y de los pueblos negros, reforzando este-

que justamente “la filosofía intercultural” en la propuesta de Roig tiene esta visión integracionista de lo intercultural.

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

### **3.3 La modernidad como fenómeno intra-europeo y la modernidad como perspectiva planetaria**

De Sousa Santos opina que la habilidad del proyecto de la modernidad para proveer soluciones a los problemas modernos ha sido cada vez más comprometida. Estamos enfrentando problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas (De Sousa Santos, 2003: 32). De acuerdo a este autor la insostenible tensión entre las funciones centrales de la modernidad, la de regulación y emancipación social,<sup>89</sup> han derivado en una serie de excesos nunca antes tan evidente como en la globalización neoliberal. “El resultado es una globalidad opresiva en la cual múltiples formas de violencia toman crecientemente la función de regulación de la gente y economías”

---

reotipos y procesos coloniales de racialización. También y principalmente este uso de la “interculturalidad” se ha vuelto una parte constitutiva de las estrategias de Estado, se incorpora las demandas y el discurso subalternos “dentro” del aparato estatal, una estrategia que sirve para implementar el modelo neoliberal y para diluir fuerzas de oposición (Walsh, en prensa).

<sup>89</sup> El carácter emancipatorio de la modernidad radica en el principio del reconocimiento al otro como igual, reconocimiento recíproco que implica el principio de solidaridad. Sin embargo el principio de emancipación emergió ya lleno de tensiones, de tal manera que cuando las ciencias sociales empezaron su proceso de institucionalización en el siglo XIX, al tema del orden se le concedió mayor atención que al tópico de solidaridad. Tal como lo afirma Sousa Santos, “así los trabajadores se convirtieron en la “clase peligrosa” susceptible de estallar a través de comportamientos irracionales. El conocimiento de la naturaleza había facilitado el modelo para el conocimiento de la sociedad, y así, el conocimiento en general se convirtió en conocimiento como regulación” (Sousa Santos, 2003: 35).

(Escobar, 2005: 23). El conocimiento como regulación acabó predominando sobre el conocimiento como emancipación, de tal manera que la ciencia moderna terminó por convertirse en una instancia hegemónica y por lo tanto institucionalizada (De Sousa Santos, 2003: 33).<sup>90</sup> Esto es lo que Quijano llama colonialidad del saber, entendiéndola como la represión de otras formas de producción de conocimiento que no sean blancas, europeas y “científicas”.

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

Escobar, en concordancia con la tesis de De Sousa Santos, argumenta que el imperio no opera actualmente a través de la conquista, sino especialmente a través de la imposición de normas (mercados libres, democracia estilo Estados Unidos, nociones culturales de consumo, entre otros). La regulación social pretende siempre estabilizar las expectativas y garantizar el orden social a través de normas, instituciones y prácticas, basadas en los principios del Estado, el mercado y la comunidad.<sup>91</sup> El resultado actual de la regulación social es la hiper-cientifización de la emancipación (las demandas por una mejor sociedad han sido filtradas a través de la racionalidad de la ciencia), la hiper-mercantilización de la regulación (ser libre en la modernidad es aceptar la regulación del mercado). El colapso de la emancipación en la regulación es la predominancia estructural de la exclusión sobre la inclusión (Escobar, 2005: 27), la que de acuerdo a De Sousa Santos ha desembocado en un fascismo social extremadamente excluyente. Escobar de la mano de De Sousa Santos define el fascismo social como en régimen social de poder, el cual paradójicamente coexiste en sociedades democráticas. De acuerdo a estos autores el fascismo social puede operar de varios modos. En términos de fascismo financiero; se dicta la marginalización de regiones y países enteros que no cumplen con las condiciones necesitadas por el capital, según los dictámenes del FMI y sus más altos asesores y expertos; en términos de exclusión espacial; territorios disputados por actores armados. “Desde Colombia y Centroamérica a Argelia, África subsaharia-

---

<sup>90</sup> De acuerdo a Sousa Santos la teoría crítica moderna, aun cuando reclamaba ser un conocimiento como emancipación, al desatender la tarea de elaborar una crítica epistemológica a la ciencia moderna, se convirtió en una forma de conocimiento como regulación. El fracaso de la teoría crítica fue no haber reconocido que la razón que critica no puede ser la misma que la razón que piensa, que construye y legitima aquello que resulta criticable (Sousa Santos 2003: 33).

<sup>91</sup> De acuerdo a Sousa Santos, el principio de comunidad se quedó fuera del modelo occidental, casi siempre estuvo excluido. Esto creó una debilidad enorme, que incidió en sociedades como las latinoamericanas, porque impidió valorar lo que en ellas hay de organizaciones comunitarias, algo en lo que estas sociedades siempre fueron muy ricas. El principio de comunidad fue subordinado dentro del marco de regulación (Sousa Santos en García y Chaverría, 2004).

na y el Medio Este, estas guerras se producen en los Estados o regiones, sin amenazar el imperio pero fomentando condiciones que le son favorables” (Escobar, 2005: 29, 30).<sup>92</sup>

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

Si como la mayoría de la discusión intramoderna sugiere, la globalización implica la universalización y radicalización de la modernidad, entonces, una alteridad radical es imposible. Por el contrario, si se considera que la modernidad es un fenómeno global con distintas locaciones y temporalidades, las que no se ajustan a la linealidad del mapa geohistórico occidental (Walsh, 2005: 19), y que su otra cara es la colonialidad, implica entonces introducir perspectivas invisibilizadas y subalternizadas que emergen de historias, memorias y experiencias coloniales. Desde esta última perspectiva, sí es posible pensar en una alternativa a la modernidad. Giddens, uno de los grandes teóricos de la modernidad y que la entiende desde una visión intraeuropea, define a la globalización como “la identificación de las relaciones sociales en todo el mundo por las que se enlazan lugares lejanos, de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia y viceversa” (Giddens, 1994: 68). Para este autor la globalización implica una radicalización y universalización de la modernidad. La modernidad ya no es un puro asunto de Occidente, ésta está en todas partes, su triunfo subyace en haber devenido universal (Escobar, 2005: 26). Desde este enfoque ¿cuál es el estado del desarrollo y la modernidad en los tiempos de globalización? Si aceptamos la tesis de Giddens, la que es también de la mayoría de autores contemporáneos y además la que maneja el mundo hegemónico, se supone que no hay escapatoria a la modernidad. Si la globalización subsume al desarrollo entonces el desarrollismo finalmente se universaliza y se naturaliza. La diferencia es que ya no hay un modelo único, no hay una teleología, no hay una fórmula como aquella de Rostov de las etapas de desarrollo económico que van desde el atraso hasta la sociedad industrial. Escobar lo señala enfáticamente, ya no se cree en recetas, pero sí hay una naturalización del desarrollo en el

---

<sup>92</sup> Arturo Escobar se refiere al caso colombiano, cuya violencia armada se debe a la implantación de un fascismo social. El caso colombiano y de su región Pacífica, refleja tendencias cruciales de la globalidad imperial y la colonialidad global. “La primera tendencia es la articulación entre la economía y la violencia armada, particularmente en el aún prominente papel de las guerras nacionales y sub-nacionales por el control del territorio, la gente y los recursos”. Estas guerras determinan la exclusión social y política, grandes sectores de la población viven bajo terribles condiciones y bajo la amenaza del desplazamiento e incluso de la muerte. Por otro lado, la repuesta del gobierno colombiano ha sido escalar la represión militar, la vigilancia y la paramilitarización dentro de una “seguridad democrática” que refleja la estrategia global de los Estados Unidos, cuyo objetivo es mantener un patrón de poder de acumulación del capital (Escobar, 2005: 32).

sentido de que se cree que todo el mundo quiere lo mismo, que todo el mundo busca el acceso al mercado, el progreso y la mercancía. Esta es la visión de la globalización que formula el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, los estados nacionales, etc. (Escobar, 2005: 97). Si se acepta la reflexión de Giddens que la modernidad es ese primer momento histórico en el que se produce conocimiento y ese conocimiento retroalimenta a la sociedad misma de una forma muy dinámica, si se acoge la postura de Habermas que la modernidad es la racionalización completa del mundo de la vida de las culturas, puesto que los contenidos culturales son objeto de sistemas y conocimiento de expertos vinculados al aparato estatal y económico, de tal manera que se desemboca en una sociedad totalmente racional y organizada dirigida por el logocentrismo, entonces tenemos que aceptar que la modernidad viene a ser un mundo de objetos y seres cognoscibles, predecibles y manejables (Escobar, 2005: 96). En este caso, se invisibiliza otros conocimientos y las prácticas políticas y teóricas de otras culturas, se presupone que nos enfrentamos a un universo y una modernidad eurocéntricos para siempre y en todas partes y, por lo tanto, estamos condenados en una sola historia de poder. Desde esta perspectiva, el capitalismo globalizado como uno de los ejes más significativos de la modernidad, impone toda su capacidad de atracción, seducción, expansión y sometimiento como única condición de posibilidad de existencia en el mundo. Si, por el contrario, se acepta que lo que está en juego es el reconocimiento de que no hay soluciones modernas, entonces, ¿dónde buscamos nuevas ideas? De acuerdo a Escobar necesitamos de alguna manera imaginar el “más allá del Tercer Mundo” y para ello necesitamos imaginar de alguna manera el “más allá de la modernidad” (Escobar, 2005: 25).

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

Pero quizá también muchas condiciones que han dado origen al Tercer Mundo no han desaparecido. No ha desaparecido la colonialidad del poder de la modernidad, e incluso se podría afirmar que hoy se ha rearticulado de tal modo que está siendo más patentemente visible en lo que hasta hace poco se llamaba Tercer Mundo. Como bien lo ha demostrado Coronil, el mundo de hoy es confrontado por un imperio global, liderado por Estados Unidos, que ha resultado lo más inhumano; el imperialismo global da lugar a la creciente polarización de la humanidad entre ricos y pobres y consiste justamente en ocultar la naturaleza relacional de las representaciones colectivas sociales y su génesis en relaciones de poder asimétricas. Las prácticas de representación del imperialismo global aparecen como un efecto del mercado; sin embargo ellas están implicadas en el sometimiento de poblaciones no occidentales como un proyecto político moderno occidental deliberado (Coronil, 2000: 146). Esto quiere decir que esta nueva articulación global de la colonialidad está haciendo obsoleto el Tercer Mundo en tanto las relaciones sociales aparecen como efecto del mercado y no como relaciones asimétricas de poder, de tal manera que se impone la ideología del multiculturalismo, el discurso que fundamenta la unidad en la diversidad. Visibilizar la colonialidad, el lado oscuro de la modernidad, es cuestionar entonces la interpretación de que la modernidad es un fenómeno intraeuropeo, es cuestionar la idea de que la modernidad es ahora una fuerza universal, que la globalización implica la radicalización de la modernidad, y que en adelante la modernidad está en todas partes (Escobar, 2005: 24). Visibilizar la colonialidad es entender que el lado oscuro de la modernidad que ha existido desde la conquista de América se ha rearticulado en el imperialismo global; pero también –desde la posibilidad de un giro radical– visibilizar la colonialidad es valorar aquellos conocimientos subalternos y prácticas culturales en el mundo que la modernidad misma ha suprimido, eliminado y descalificado, de ahí que la diferencia colonial que la propia modernidad ha marcado constituye un nuevo reto. Se trata de la misma colonialidad que se afirma desde los bordes del sistema moderno colonial, y desde el cual los grupos subalternos intentan reconstituir los imaginarios basados –en el lugar y los mundos locales. Entonces, desde esta perspectiva, Escobar ya lo afirma, “la colonialidad es constitutiva a la modernidad, y el ‘Tercer Mundo’ es parte de su lógica clasificatoria”. Imaginar el más allá del Tercer Mundo hace referencia al orden del conocimiento y a la política que nos dio la noción del Tercer Mundo y sus formaciones sociales asociadas (Escobar, 2005: 22). Esto quiere decir que en el pensamiento más allá del Tercer Mundo está en juego la habilidad de imaginar tanto “otros mundos” como “mundos de otro modo”.

Escobar sugiere que los imaginarios alternativos y disidentes a la modernidad se los debe enfocar desde las políticas de la diferencia representada por muchos movimientos sociales contemporá-

neos, particularmente aquellos más directamente engranados con la globalidad imperial (Escobar, 2005: 38). De Sousa Santos propone la necesidad de una transición paradigmática que nos permita pensar de nuevo en una reinención de la emancipación social, con la meta última de desoccidentalizarla. Con este fin el autor propone el posmodernismo oposicional,<sup>93</sup> apuntando hacia otro paradigma, distinto de la modernidad, incluso quizá que haga plausible la imaginación del más allá de la modernidad (Escobar, 2005: 28). El proyecto modernidad/colonialidad, siempre en contravía al pensamiento moderno, propone reflexionar desde la “diferencia colonial” que la propia modernidad ha marcado, es decir la necesidad, desde ese espacio epistemológico y político privilegiado, de tomar seriamente las historias locales y pensar la práctica política desde los grupos subalternos. Entonces la búsqueda de superar el mito de la modernidad implica abandonar la noción de Tercer Mundo como una articulación particular de ese mito y, asimismo –si se toma en cuenta la reflexión de De Sousa Santos– enfrentar la problemática de la emancipación social debería entenderse a partir de la colonialidad. Pensar desde la colonialidad es quizá la vía que vislumbra la re-inención de la emancipación social; se trata de un pensamiento que no parta de perspectivas eurocéntricas ancladas en la modernidad, sino que se construya desde y con relación a la colonialidad, y –como lo reflexiona Walsh– incluyendo los movimientos sociales, sus intelectuales y sus prácticas, además con la idea de crear nuevas comunidades interpretativas (Walsh, 2005: 31). Esta perspectiva que incorpora Walsh al programa modernidad/colonialidad apunta a la decolonialidad, es decir a la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, de conocimiento y del poder que contribuyan a “otros mundos posibles”.

### 3.4 La interculturalidad desde la diferencial colonial

Escobar afirma que la pregunta por el “lugar” se ha vuelto casi ignorada en las discusiones filosóficas y más aun en las teorías de la globalización que han efectuado un borramiento discursivo

---

<sup>93</sup> Sousa Santos propone un nuevo enfoque de la teoría social, el “posmodernismo oposicional” y se expresa así para definirlo: “Las condiciones que trajeron la crisis de la modernidad no son todavía las condiciones para superar la crisis más allá de la modernidad. De ahí la complejidad de nuestro período de transición retratado por la teoría oposicional posmoderna: estamos enfrentando problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. La búsqueda de una solución posmoderna es lo que denomino posmodernismo opositor [...] Es necesario comenzar desde la disyunción entre la modernidad de los problemas y la posmodernidad de las posibles soluciones, y convertir tales disyunciones en el impulso para fundamentar teoría y prácticas capaces de reinventar la emancipación social a partir de las destruidas promesas de la emancipación de la modernidad (Sousa Santos en Escobar, 2005: 28). Como se puede apreciar, el proyecto modernidad/colonialidad, especialmente desde la propuesta de Walsh va más allá de la reflexión de Sousa Santos. Para Walsh no se trata solamente de modernidades alternativas a la modernidad, lo que el autor portugués llama posmodernismo oposicional, sino de partir de un posicionamiento de exterioridad por la misma relación modernidad/colonialidad. Solo así se puede hablar de acuerdo a la autora de la decolonialidad, cuya razón está en los esfuerzos de confrontar desde lo “propio” y desde lógicas “otras” a la deshumanización, el racismo y la racialización. Su meta es “la reconstrucción radical de seres, del poder y del saber” (Walsh, 2005: 24).

significativo del lugar, lo que tiene profundas consecuencias en nuestro entendimiento de la cultura, el conocimiento, la economía y la naturaleza (Escobar, 2005: 158). Walsh en el mismo sentido que Escobar reitera que desde los años noventa en América Latina se observa un fortalecimiento de los supuestos jerárquicos de las ciencias sociales como parte de la globalización neoliberal. Los supuestos de universalidad, neutralidad, y el no-lugar del conocimiento científico hegemónico y la superioridad del logocentrismo occidental como racionalidad única de ordenar el mundo se hacen visibles en los conocimientos expertos. La idea que está en la base es que los contenidos culturales de toda sociedad son objeto de sistemas y conocimiento de expertos vinculados al aparato estatal y económico, de tal manera que se desemboca en una sociedad totalmente racional y organizada dirigida por el logocentrismo; así se efectúa un borramiento del lugar, lo que en la práctica significa desconocer experiencias basadas en-el-lugar (Escobar, 2005), también un borramiento de historias locales, que en la práctica significa el rechazo absoluto a la posibilidad de pensar teoría por medio de la praxis política de grupos subalternos (Walsh, 2006b). Revertir esta asimetría, en la reflexión de Escobar, es enfocarse en una continuada vitalidad del lugar y de la producción del lugar para la cultura, quizá sea éste el camino apropiado para un cuestionamiento del privilegio otorgado al espacio en las ciencias sociales de la modernidad. Para Walsh, revertir esa asimetría, es enfocarse en la praxis política de grupos subalternos, en sus historias locales y en la manera como construyen teoría –teoría entendida como situada, con actores, historias, territorio y lugar, todo marcado por el horizonte colonial que la modernidad ha construido (colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser)– quizá sea éste el camino para poner en cuestión las bases mismas modernas/coloniales de las ciencias sociales (Walsh, 2006b).

En la reflexión de Escobar, “la marginalización del lugar en la teoría social europea desde los siglo XIX y XX ha sido particularmente nociva para aquellas formaciones sociales que otorgan importancia a modos de conciencia y prácticas basadas en-el-lugar. Esto incluye a muchas sociedades contemporáneas, quizá con excepción de aquellas más expuestas a la influencia deslocalizada, desencajada y universalmente de la economía, la cultura y el pensamiento modernos”<sup>94</sup> (Escobar, 2005: 159). Escobar hace una pregunta central en cuanto a la valorización del lugar:

---

<sup>94</sup> Escobar hace una presentación de la región Pacífica de Colombia como del movimiento afro-colombiano. Su objetivo es resaltar la importancia de la cultura, el lugar y el territorio de este movimiento. Destaca que la defensa de los territorios y de las identidades étnicas sólo se ha convertido en proyectos políticos en los años noventa. El tema principal de la reflexión de Escobar se desenvuelve en el marco de la ecología política del movimiento, dando mucha importancia el tema del lugar. Como el propio Escobar lo afirma, su relación con el movimiento afro del Pacífico está basado en ocho años de investigación y veinte meses de trabajo de campo. Las luchas de los movimientos sociales de comunidades negras del Pacífico colombiano ilustran las políticas de lugar en el contexto de la globalidad imperial. Este movimiento desde un principio fue concebido como una lucha por la defensa de la diferencia cultural y de los territorios como respuesta a la profundización del modelo neoliberal (Escobar, 2005: 42).

¿Es posible encontrar en las prácticas basadas-en-lugar una crítica al poder de la hegemonía sin pasar por alto su articulación con los circuitos del capital y la modernidad? (Escobar, 2005: 160). Si esto es posible significa que el espacio como dominio de resistencia y de alteridad también cuenta, ya que ambos, lugar y espacio, de acuerdo a Escobar, son cruciales en este sentido, como lo son en la creación de la dominación. Hablar del lugar no significa que éste sea fijo, permanente, no-construido, y no conectado; se trata más bien de “un sentido global del lugar” (Escobar, 2005). La experiencia del movimiento y del no-lugar se vuelto de alguna manera fundamental para la identidad moderna y la cotidianidad, tal como lo reflexiona Giddens; sin embargo la experiencia del lugar continua siendo importante para muchas personas en todo el mundo. Desde este punto de vista, Escobar resalta que el lugar y el no-lugar son más que modalidades contrastes; hay entonces apuestas culturales y políticas muy altas al afirmar una u otra; de lo que se trata es de encontrar cómo las personas practican lo local en lo global (Escobar, 2005: 166). En otras palabras, se trata examinar prácticas mediante las cuales las personas construyen lugares, aun cuando participan en redes globales. Escobar sugiere, en este sentido, que puede ser posible aproximarse a la producción de cultura y del lugar no sólo del lado de lo global, sino también de lo local; “no desde la perspectiva de su abandono sino de su afirmación crítica; no sólo considerando el viaje desde los lugares, ya sea voluntario o forzoso, sino desde el estar atados a ellos” (Escobar, 2005: 167). Es lo que algunos movimientos sociales están demandando en la reflexión teórica. Esto quiere decir que un paso para resistir la marginación del lugar es cuando se tiene al lugar como una forma de espacio vivido y anclado. “En este sentido los lugares son sitios de culturas vivas, economías, y medios ambientes antes que nodos de un sistema capitalista global totalizante”. Las políticas de lugar constituyen una forma emergente de política en el que se afirma una lógica de la diferencia y una posibilidad que desarrollan una multiplicidad de actores y acciones que operan en la vida diaria (Escobar, 2005: 41); esto es, el lugar es la locación de una multiplicidad de formas de política cultural. La praxis política estratégica de grupos subalternos que proviene de historias locales se hace evidente en los movimientos sociales actuales, como en los del Pacífico colombiano, como en los movimientos indígenas y afros del Ecuador.<sup>95</sup> Todos estos movimientos son capaces de proyectar proyectos políticos de carácter intercultural.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Walsh desde un enfoque parecido al de Escobar -a mi entender- argumenta la necesidad de tomar en serio las historias locales, la fuerza epistémica de estas historias, y la praxis política de esas historias locales subalternas. El interés de Walsh, en este sentido, como ella misma lo afirma, “ha sido evidenciar la praxis política de los movimientos indígenas y afros en el Ecuador con relación a la interculturalidad y, a su vez y más importante aún, la capacidad de los movimientos a teorizar su propia práctica” (Walsh, en prensa).

Pensar desde la diferencia colonial en construcción de la interculturalidad, la propuesta del proyecto modernidad/colonialidad, requiere poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y las subjetividades subalternizadas y excluidas (Walsh, 2005: 20). Lo importante es visibilizar cómo los movimientos sociales en la práctica de la interculturalidad aportan a las construcciones de la diferencia colonial y a la descolonización de la colonialidad del poder<sup>97</sup> (Walsh, 2006b). Una pregunta clave en cuanto a la interculturalidad es la propuesta de Walsh: “¿cómo entender y qué implica la creación de nuevas condiciones epistémicas –condiciones pensadas de una mirada decolonial– desde el agenciamiento de una interculturalidad e insurgencia epistémica?” (Walsh, 2006b). Walsh considera que la interculturalidad es el proceso y proyecto “otro” de existencia que cuestiona la colonialidad del poder y, al mismo tiempo hace visible la diferencia colonial. La autora dice que ahora ve<sup>98</sup> “que el proyecto y proceso de interculturalidad no tendrá reales posibilidades sin construir modos otros de poder, saber y ser, es decir, sin estrategia, acción y meta de la decolonialidad” (Walsh, 2005: 27). Esta estrategia de la decolonialidad en cuanto giro epistemológico desde el planteamiento de Walsh implica dar un giro a la geopolítica del conocimiento de las ciencias sociales (incluyendo de sus tendencias críticas). Esto es tomar como punto de partida la producción de conocimientos en América Latina, la producción de aquellos que encuentran su base en las experiencias vividas, en experiencias en-el-lugar, en sus reflexiones y en torno a las experiencias de lucha con el sistema racista, colonial y patriarcal<sup>99</sup> (Walsh, 2006b). Walsh se expresa de la siguiente manera:

---

<sup>96</sup> Esto quiere decir, como lo entiende Escobar, que los lugares nunca son totalmente capitalistas, y justamente en eso subyace su potencia de devenir en algo diferente, en prácticas políticas otras. De ahí que la interculturalidad se construye desde la diferencia cultural que el sistema modernidad/colonialidad ha construido y sigue construyendo.

<sup>97</sup> Desde la reflexión de Walsh, el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa no solo ha desafiado la noción de práctica del Estado-Nación, sino que por medio de una política diferente, ha invertido la hegemonía blanca-mestiza en el Ecuador. La praxis política del movimiento indígena se entiende como una construcción de la interculturalidad y está ligada “a la lucha contra los poderes de la colonialidad y al imperialismo” (Walsh, en prensa). Se trata de la interculturalidad como “principio ideológico”, clave en la construcción de “una nueva democracia”, es decir en la construcción del Estado plurinacional como en la transformación de la sociedad en su conjunto. En este sentido, Walsh sostiene que la interculturalidad representa una configuración conceptual que tiene como base el pasado y presente de las relaciones vividas de la dominación, explotación y marginalización, las que son a su vez constitutivas y consecuencia del sistema modernidad/colonialidad (Walsh, en prensa).

<sup>98</sup> Walsh a partir de las reflexiones, aportes y discusiones y mantenidas con sus dos colegas de la Universidad Andina Simón Bolívar, Edizón León y Adolfo Albán, reflexiona la interculturalidad en relación el concepto de pensamiento fronterizo de Mignolo, lo que le permite dar un paso más allá de éste. Walsh afirma lo siguiente: “Dicho de otra manera, el pensamiento fronterizo en sí, no cambia radicalmente la eurocentricidad, tampoco la subalternización (y el trato de no-existencia) de sujetos y conocimientos; simplemente permite un nuevo relacionar (inclusive intercultural) entre conocimientos, útil y necesario en la lucha de la descolonización epistémica pero no suficiente en sí para construir una nueva condición social del conocimiento o un nuevo poder social, o para lograr la de-colonialidad del poder, saber y ser” (Walsh, 2005a: 29).

<sup>99</sup> El movimiento indígena del Ecuador se ha posicionado desde la diferencia colonial, es decir ha sido capaz de ejercer una fuerza epistémica como práctica política y como contra-respuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento, asumiendo así una posición intercultural de carácter epistémico. Así lo entiende Walsh. El giro epistémico intercultural del movimiento indígena se refiere a que la interculturalidad representa “una lógica, no simplemente a un discurso, construida desde la particularidad de la colonialidad y la diferencia que ésta ha marcado”. La lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o las estructuras dominantes sino que más bien los “conoce” (porque los ha experi-

Ojo, el asunto aquí no es simplemente incluir o incorporar unas voces y unos conocimientos más dentro de lo establecido. No es asumir un pragmatismo como una suerte de práctica sin principios (Marcos, 2003). Tampoco es promover nuevos objetos de estudio e investigación –los movimientos sociales como productores de conocimiento, por ejemplo– un tipo de multiculturalismo que posesiona y sustenta la diferencia dentro del orden académico volviéndola funcional a la expansión de la ciencia social-neoliberal (como se hace en cierta forma en el nuevo interés en torno al conocimiento ancestral, dentro del marco de la propiedad intelectual). Es, más bien, reconocer que las ciencias no pueden ser (y no son) sólo dominio de la academia (Walsh, 2006b).

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

La interculturalidad y la de-colonialidad significan entonces procesos de construcción y de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro”, formas distintas de pensar y actuar interrelacionadas y en conflicto entre sí, con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad (Walsh, en prensa). Esta es la propuesta clave de Walsh para el programa modernidad/colonialidad, y es en el agenciamiento de la interculturalidad y de la de-colonialidad como los movimientos sociales construyen un poder social “otro” y modos de ser “otros”, es decir apuntan a la construcción y a un proceso decolonial. Lo que está en juego, por ejemplo, en el proyecto político indígena ecuatoriano en la construcción de la interculturalidad y la decolonialidad no es simplemente el imaginario de nación, “sino mas bien la operación entretejida de diferencia y poder como constitutivos de este imaginario y de la nación misma” (Walsh, 2006a); es decir, si mal no comprendo<sup>100</sup>, el imaginario de nación del proyecto indígena debe ser entendido

---

mentado en colonialidad), y es a través de ese conocimiento como se genera un pensamiento “otro” que orienta la agencia del movimiento descolonizando las estructuras y paradigmas dominantes (Wash, 2007).

<sup>100</sup> No he tenido relación significativa con movimientos sociales, y por esta razón considero que es un campo de alguna manera nuevo e incluso siento en que no debo por ahora incursionar. Por esta razón me he limitado a los autores expuestos. Sin embargo, como intelectual que soy me interesa abrirme a los movimientos actuales y pensar perspectivas otras. Este trabajo tiene el propósito de crear entonces espacios de reflexión que permitan comprender mejor nuestras sociedades heterogéneas que han sufrido exclusiones profundas en la constitución de los patrones de poder de la modernidad y además indagar las alternativas frente a esa modernidad dominante; pero también reflexionar y relacionar posiciones de autores comprometidos que ofrecen alternativas no eurocéntricas, apuntando al más allá de la modernidad. Escobar y Walsh no son sólo académicos, sus reflexiones son pensamiento compartidos con movimientos sociales. Es a través de estos autores como me abro a la praxis política y de existencia de los movimientos sociales en el Ecuador.

como un vuelco geopolítico, social, ético y epistémico en tanto se trata de descolonizar la institucionalidad monocultural, en cuya base está el establecimiento de la clasificación racial como patrón de poder conflictivo y permanente, que se afincó desde la colonia hasta hoy como una escala de identidades sociales con el blanco en la cima y los indios y negros en los peldaños inferiores. La principal tarea de la decolonialidad en el proyecto indígena está condicionada por el conocimiento que se tenga de este dispositivo de poder, por el conocimiento de las condiciones actuales de su operatividad – que en este caso se trata de la nación blanco-mestiza en conflicto con lo indígena– y es justamente a través de ese conocimiento como se genera un pensamiento “otro”. Entonces la interculturalidad representa una lógica construida desde la particularidad de la colonialidad y la diferencia que esta ha marcado (Walsh, en prensa). Walsh se expresa al respecto de la siguiente manera:

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

Es importante señalar que para Walsh las identidades afros y su producción cultural y epistémica quedan invisibilizadas en las propuestas indígenas, contribuyendo a la subalternización de los afroecuatorianos. Los afroecuatorianos mismos son reticentes en asumir la interculturalidad como es propuesta por el movimiento indígena (Walsh, en prensa). Por esto la autora afirma que queda evidente que la colonialidad del poder no es una entidad homogénea que es experimentada de la misma manera por todos los grupos subalternos, “y que la interculturalidad no es un concepto que queda fuera de las complejas imbricaciones de las historias locales y de la diferencia” (Walsh, en prensa). Los pueblos afros en el Ecuador están involucrados en procesos que derivan de la particularidad de una dimensión del ser que es situada y subjetiva.<sup>101</sup> En otras palabras, las

---

<sup>101</sup> Especialmente los pueblos afro- descendientes han sufrido una negación en términos de personas, de existencia, lo que compromete a su libertad y su liberación. Por esta razón Nelson Maldonado Torres habla de la noción de la “colonialidad del ser” en *los Comentarios en la reunión “Teoría crítica y descolonización”* Duke University, mayo 2004. Se trata de un patrón de poder de la modernidad que históricamente ha negado a los pueblos afros. En este sentido- Walsh afirma- la decolonialidad implica partir de la deshumanización, del sentido de no-existencia presente en la colonialidad y específicamente en la colonialidad del ser. El fortalecimiento y la lucha por la existencia de los pueblos afros se deba entender como una descolonización que apunta en primer lugar a lo propio, “de lo que ocurre ‘casa adentro’ para utilizar la expresión del intelectual activista afro-esmeraldeño Juan García Salazar, y de lo que ha sido subalternizado o negado por la colonialidad” (Walsh, 2005: 23).

luchas afros en contra de la colonialidad tienen que ver con asuntos enraizados en la existencia más que con la transformación política. De acuerdo a la reflexión de Walsh y de su pensamiento compartido con las poblaciones afros, los descendientes africanos hoy en día y particularmente en el Ecuador, reconstruyen la diferencia colonial desde el punto de vista de su ancestralidad y desde la existencia, “una recuperación de y una atención a los mandatos de los ancestros transmitidos por medio de los ancianos.”<sup>102</sup> Se trata, nos dice Walsh, “de una (re)construcción de la dimensión situada del ser humano que el colonialismo, la esclavitud, la colonialidad del ser han intentado destruir” (Walsh, en prensa). Se podría afirmar que las historias locales de los pueblos afros están ligadas a la marginación del lugar, entendiéndolo como una forma de sentido de pertenencia y ser.

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

La reflexión y pensamiento compartido de Walsh con las historias locales de los pueblos indígenas y afros le lleva a una re-significación del concepto de “pensamiento fronterizo”, la propuesta de Mignolo. La propuesta de Walsh al proyecto modernidad/colonialidad es “llevar el pensamiento fronterizo a otro nivel, poniendo en debate y discusión la direccionalidad de las relaciones y condiciones desde las cuales diferentes actores y conocimientos llegan a la conversación, como también la multiplicidad de fronteras” (Walsh, 2005: 30). En otras palabras, la resignificación del pensamiento fronterizo consiste en un posicionamiento crítico fronterizo que permita resaltar la agencialidad de los grupos subalternos no sólo para intervenir en o para fronterizar el pensamiento hegemónico, “sino también para moverse estratégicamente (incluyendo entre ellos) en una variedad de esferas”. Su meta es de implosionar desde un posicionamiento propio, e interviniendo en las categorías del pensamiento eurocéntrico, pero navegando más allá de ellas “(al mismo tiempo ocupándose de ellas desde espacios exteriores e interiores)” y con la pretensión de “construir alternativas a la eurocentricidad” (Walsh, 2005: 30). Entonces el posicionamiento crí-

---

<sup>102</sup> Véase Catherine Walsh, Edizón León y Eduardo Restrepo, Procesos organizativos y políticas culturales de los pueblos negros en Colombia y Ecuador”, *Tablero*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2005. Véase Catherine Walsh, Edizón León y Eduardo Restrepo, “Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador”, en *Siete cátedras para la investigación. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2005.

tico fronterizo tiene un fin más allá del pensamiento fronterizo de Mignolo, no solo pluralizar o abrir el pensamiento eurocéntrico como es la propuesta de Mignolo, sino especialmente “crear vínculos estratégicos entre grupos y conocimientos subalternados”; así, como por ejemplo, entre pueblos indígenas y negros, fortaleciendo un poder social “otro” desde múltiples fronteras (Walsh, 2005: 30).

Las propuestas de Escobar y Walsh constituyen aportes significativos para el proyecto político intercultural que se presenta como “paradigma otro”, como es el proyecto modernidad/colonialidad, comprometido con las experiencias pasadas y que se viven de subalternización tanto de los pueblos afros como de los pueblos indígenas andinos, ligadas éstas a asuntos de existencia y de liberación. Tanto Escobar como Walsh están convencidos que la interculturalidad se construye desde abajo, desde la diferencia colonial que el poder de la modernidad marca; desde las demandas y de las propuestas subalternas; desde el posicionamiento político problemático de actores políticos y sociales que luchan por la construcción de teorías y mundos diferentes. Para ambos autores entonces la construcción conceptual de la interculturalidad busca la necesidad de pensar teoría por medio de la praxis política de grupos subalternos; no se trata, como afirma Walsh, de transformar a esas historias, praxis y grupos como objeto de estudio, sino de pensar *con* ellos; esta implicación lleva a la pregunta fundamental de nuestro rol como intelectuales.

También me parece oportuno aclarar que el programa modernidad/colonialidad en cuanto proyecto compartido no está asociado a una nacionalidad particular, es decir para ocupar el locus de enunciación labrado por el proyecto no se necesita ser latinoamericano ni vivir en el continente. “Latinoamérica” en sí misma deviene una perspectiva que puede ser asumida en múltiples espacios (no sólo en academia), de tal manera que para el proyecto lo importante es desafiar el supuesto mismo de Latinoamérica como objeto de estudio constituido. En este sentido, el proyecto modernidad/colonialidad implica una re-significación de lo que se entiende por “estudios culturales latinoamericanos” (Walsh, 2005: 15). Esta re-significación se diferencia de los estudios culturales de los intelectuales que se los conoce como la “primera generación” en América Latina reflejada en los trabajos de Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Renato Ortiz y de otros autores, centrados especialmente en el estudio de los medios de comunicación masivos y sus consecuencias<sup>103</sup> (Albán, 2005: 52). En estos trabajos no está visible la colonialidad del poder,

---

<sup>103</sup> Los estudios culturales de “primera generación” dirigen su atención hacia como los procesos de modernización han sido asimilados y transformados en los “patios interiores” de la cultura. La concepción que está en la base de estos autores es que la posmodernidad “es un estado generalizado de la cultura presente también en América Latina” (Castro- Gómez, 1996b: 22). Para Martín Hopenhayn, en vinculación a los estudios culturales de “la primera generación”, este desencanto posmoderno no es el correlativo de una ofensiva trasnacional neoliberal, sino la expresión de una apertura cultural en donde los sujetos sociales constitu-

se está reflexionando la cultura desde la propia modernidad, lo importante para estos autores es entender como Latinoamérica se ha apropiado de esa modernidad (y de esa crisis), de tal manera que los autores hablan de la experiencia periférica de la modernidad.<sup>104</sup> En los estudios culturales de “la primera generación” no hay una apuesta por la descolonización de las prácticas culturales y del saber; no hay una apuesta clara por la intervención a las ciencias sociales modernas. Quizá se puede hablar de una trasgresión de las fronteras marcadas durante el proceso de disciplinarización e institucionalización de las ciencias sociales y las humanidades en el subcontinente. Hay sí una trasgresión en cuanto a los marcos del “proyecto de la modernidad”, el cual mantenía su acento en la evolución social, el humanismo epistemológico, la teleología histórica (Castro-Gómez y Guardiola-Rivera, 2000: XI); los estudios culturales de “la primera generación” promueven el “abrir” las ciencias sociales, siendo su objetivo primordial pensar América Latina desde el punto de vista de su inserción en la sociedad global. Entonces una re-significación de los “estudios culturales latinoamericanos” –tal como lo entiende Walsh– dentro del proyecto modernidad/colonialidad significa la posibilidad “de (re)pensar y (re)construir “los estudios culturales” como espacio de encuentro político, crítico y de conocimientos diversos” (Walsh, 2003: 12). De acuerdo a la posición de Walsh, los estudios culturales latinoamericanos no deberían ser una disciplina más que reemplazarían a las disciplinas de las ciencias sociales, tampoco se trata solamente de un espacio de articulación entre disciplinas, un área común que contribuye a redefinir los límites de esas disciplinas, implica la apertura de espacios de diálogo desde Latinoamérica y específicamente desde la región andina sobre la posibilidad de re-significarlos como espacio de encuentro entre disciplinas y además entre proyectos intelectuales, políticos, críticos y éticos que provienen de distintos momentos históricos y de distintos lugares epistemológicos, siendo además su objetivo confrontar las divisiones disciplinarias (Walsh, 2003). Se trata entonces de un espacio que refleje el interés de articular desde América Latina, pero en diálogo con otras regiones,

---

yen identidades que no son determinadas por la institucionalidad estatal (Castro-Gómez, 1996b: 31). Hopenhaen hace una apuesta a la transculturación y en este sentido afirma lo siguiente: “(...) la existencia de una *ratio* como moneda internalizada por una proporción creciente de los individuos globalizados no debería impedir, simultáneamente, la tendencia cultural hacia antipodas: explosión centrífuga de muchas monedas en el imaginario transnacionalizado, combinaciones incontables que no responden a un cálculo meramente racional sino que imbrican emociones, sensaciones e incluso deseconomías. En esta opción hay una lucha pendiente por traducir la globalización a una mayor democracia cultural y, al mismo tiempo, a una mayor democracia en la propia subjetividad (Hopenhaen, 1998: 34, 35). La posición de este autor se podría interpretar como un multiculturalismo dentro de un campo de batalla cultural, en donde las luchas por el posicionamiento de particularidades culturales permiten ampliar el sentido de democracia. En esta posición no se está reflexionando desde la diferencia colonial que la propia modernidad ha marcado y por eso mismo se cierra la posibilidad misma de retar a la modernidad como historia de poder.

<sup>104</sup> De acuerdo a Santiago Castro-Gómez y a Óscar Guardiola-Rivera, el giro interpretativo de los autores de “la primera generación” de los estudios culturales en América Latina permite afirmar algo impensable para las teorías de la modernización y la teoría de la dependencia: la gran mayoría de la población en América Latina no ha accedido a la modernidad de la mano de la educación o de los programas de los letrados, sino de las nuevas tecnologías de la información. A diferencia de Europa, la consolidación cultural en América Latina no precede al cine, radio, televisión, sino que se debe a ellos. En este sentido afirman los autores se puede hablar de una “modernidad periférica”, con diferentes tiempos y diferentes lógicas que se entremezclan (Castro-Gómez y Guardiola-Rivera, 2000: XXXIX).

proyectos intelectuales y políticos que “ponen en debate pensamientos críticos con el objetivo de pensar fuera de los límites definidos por el neoliberalismo y la modernidad”, con el propósito de construir “modos de pensar y ser distintos” (Walsh, 2005: 15).

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ALBÁN, Adolfo,

2005 “El desencanto o la modernidad hecha trizas. Una mirada a la racionalidad en tensión”, en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones Latinoamericanas*, Quito, UASB/Abya Ayala.

ARNOLD, Denise, Juan de Dios YAPITA, Luisa ALVARADO, Nelson D. PIMENTEL y U. RICARDO

2000 *El rincón de las cabezas; luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Paz, UMSA e ILCA.

BECK, Ulrich,

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

BECK, Ulrich, Anthony GIDDENS y Scott LASH,

1997 *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Editorial.

BHABHA, Homi,

2002 *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

BOFF, Leonardo,

1997 *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Ed. Trotta.

CARDOSO, Fernando H,

1977 “La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea del desarrollo”, en *Revista de la CEPAL*, segundo semestre de 1977, Santiago de Chile, Naciones Unidas.

CARDOSO, Fernando H. y Enzo FALETTO,

1969 *Dependencia y desarrollo en América Latina Ensayo de interpretación sociológica*, México, Siglo XXI editores.

CARDOSO, Fernando H. y Enzo FALETTO,

1998 “Dependencia y desarrollo en América Latina”, en *Cincuenta años de Pensamiento en la Cepal. Volumen II*, Chile, CEPAL Fondo de Cultura Económica.

CARDOSO Fernando H. y Francisco CORREA WEFFORT,

1970 “Ciencia y conciencia social”, en *América Latina: Ensayos de interpretación sociológico-política*, Chile, Editorial Universitaria, S.A.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago,

1996a *La filosofía de los Calibanes. Construcciones discursivas de la barbarie en la filosofía latinoamericana de la historia*, Tübingen, Universidad de Tübingen, Facultad de Filosofía.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago,

1996b *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, S.A.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago,

1998a “Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de ‘lo latinoamericano’. La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización”, en Roberto Follari y Rigoberto Lanz, comps., *Enfoques sobre la posmodernidad en América Latina*. Caracas.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago,

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

CASTRO-GÓMEZ, Santiago,

2000a “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en Edgardo Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Venezuela, UNESCO.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago,

2000b “Teoría tradicional y teoría crítica” en Santiago Castro-Gómez, edit. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Colección Pensar/Centro Editorial Javeriano.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago,

2002 “Historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinariedad: Reflexiones desde América Latina”, en Alberto Flórez-Malagón, Carmen Millán de Benavides, edits. *Desafíos de transdisciplinariedad*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Óscar GUARDIOLA-RIVERA,

2000 “Introducción” en Santiago Castro-Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América latina*, Bogotá, Colección Pensar, Centro Editorial Javeriano.

CORONIL, Fernando,

2000 “Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo”, en E. Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. UNESCO.

CORONIL, Fernando,

2002 “¿Globalización liberal o imperialismo global? El presente y sus diferencias”. *Documento presentado en el Doctorado en Estudios latinoamericanos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar. Sede Ecuador.

CUEVAS MARÍN, Pilar,

2005 “La (re)construcción colectiva de la historia: una contribución al pensamiento crítico latinoamericano”, en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones Latinoamericanas*, Quito, UASB/Abya Ayala.

DAGNINO, Evelina,

- 2001 “Cultura, ciudadanía y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana”, en Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino, eds., *Política Cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura,  
2003 *La caída del Angelus Novos: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, ILSA.
- ESCOBAR, Arturo,  
1996 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Editorial Norma.
- ESCOBAR, Arturo,  
2000 “Visualización de una era posdesarrollo”, en *Formación en gestión cultural. Contextos teóricos, dimensiones sociales y perspectivas pedagógicas*, Bogotá, Ministerio de Cultura.
- ESCOBAR, Arturo,  
2003 “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, en Bogotá, *Revista de Humanidades No. 1 Tabula Rasa*.
- ESCOBAR, Arturo,  
2005 *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Universidad del Cauca.
- ESCOBAR, Arturo, Sonia ÁLVAREZ y Evelina DAGNINO,  
2001 “1.Introducción: Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos”, en Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino, eds., *Política Cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus.
- ESTERMANN, Josef,  
1998 *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya Yala.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto,

1984            *Calibán. Apuntes sobre la cultura de Nuestra América*, Bs. Aires, Editorial Pléyade.

FORNET-BETANCOURT, Raúl,

2004 *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, en Raúl Fornet-Betancourt, edit., Madrid, Editorial Trotta.

FURTADO, Celso,

1993 *Los vientos del cambio*, México, Fondo de Cultura Económica/Economía Latinoamericana.

GARCÍA, Fernando y Miguel CHAVARRÍA,

2004 “Otra globalización es posible. Diálogo con Boaventura de Sousa Santos”, en *Iconos 19. Revista de Ciencias Sociales*, Quito, FLACSO Sede/ Ecuador.

GRACIA, Jorge J.E.,

1989 “Roig y la función de la filosofía en América Latina”, en Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg, comps., *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

GIDDENS, Anthony,

1994 *Consecuencias de la modernidad*, Madrid. Alianza Universidad.

GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis,

1995 *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega y Gasset en Iberoamérica*, Madrid, Ediciones EGE.

GUERRERO, Andrés,

1998 “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria”, en *Iconos N.4 Revista de Ciencias Sociales*, Quito, FLACSO Sede Ecuador.

GUERRERO, Andrés,

2000 “El proceso de identificación. Sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura”, en Guerrero A., ed., *Etnicidades*, Quito, FLACSO, Sede Ecuador.

HABERMAS, Jürgen

1991 *Discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

HALL, Stuart,

1999 “Identidad cultural y diáspora”, en Santiago. Castro-Gómez, O. Guardiola y C. Millán de Benavides, edits. *Pensar(en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

HEGEL, G.W.F.

1980 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial.

HOPENHAYN, Martín,

1998 “Tribu y metrópolis en las posmodernidad latinoamericana” en Roberto Follari y Rigoberto Lanz, comps., *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Fondo Editorial Sentido.

LANDER, Edgardo,

1999 “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano”, en Santiago Castro- Gómez, O. Guardiola Rivera y C. Millán de Benavides, edits.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Pensar. Instituto de Estudios Sociales y Culturales. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

LANDER, Edgardo,

2000 “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander, edit. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas, FACES-UCV, UNESCO.

LANDER, Edgardo,

2002 “Pensamiento Crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo”, *Documento presentado en el Doctorado en Estudios latinoamericanos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

LECHNER, Norbert,

1990 *Los patios interiores de la democracia*. Santiago, F.C.F.

- LEYVA, Gustavo,  
 1995 “La propuesta de la filosofía de la liberación”, en *Disenso. Revista Internacional de Pensamiento latinoamericano. N.1* Tübingen, Erna von Walde.
- MAHR, Günther,  
 2000 “Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig”, en Raúl Fornet-Betancourt, edit., *Concordia Monografien. Band 32*.
- MARCOS, Subcomandante  
 2003 “El Nuevo Mundo” en *Revista Rebeldía*. México.
- MARÍN Casanova, José,  
 1985 “El crepúsculo de la historia en el horizonte de la (pos)modernidad”, en *Revista de Filosofía Sevilla No. 21*.
- MEDIN, Tzvi,  
 1994 *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, F.C.E.
- MIGNOLO, Walter,  
 1999 “Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de las lenguas y culturas”, en Santiago Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán de Benavides C., edits., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Colección Pensar/Pontificia Universidad Javeriana.
- MIGNOLO, Walter.  
 2000 “Diferencia colonial y razón posoccidental”, en Santiago Castro-Gómez, edit., *Reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano.

- MIGNOLO, Walter,  
 2002 “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica, 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, UASB/Abya Yala.
- MIGNOLO, Walter,  
 2003 ”Prefacio a la edición castellana”, en *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- MIGNOLO, Walter,  
 2005 “Prefacio”, en Catherine Walsh, ed., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones Latinoamericanas*, Quito UASB/Abya Ayala.
- NOBOA VIÑÁN, Patricio,  
 2005 “La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad”, en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Abya Yala/Universidad Andina Simón Bolívar.
- ORTIZ, Gustavo,  
 1995 “La filosofía en Argentina. Una interpretación de sus problemas actuales”, en Raúl Fornet–Betancourt, edit., *Concordia Reihe Monografien. Band 14. Für Enrique Dussel. Aus Anlass seines 60. Geburtstages*, Aquisgrán, Verlag der Augustinus Buchhandlung.
- PICAS CONTRERAS, Joan,  
 1999 “La construcción social del subdesarrollo y el discurso del desarrollo”, en *Los límites del desarrollo*. Víctor Bretón, Francisco García y Alberto Roca, eds., Barcelona, Icaria, Instituto Catalá D’ Antropología.
- QUIJANO, Aníbal,  
 1970 “Dependencia, cambio social y urbanización”, en *América Latina: Ensayos de interpretación sociológico-política*, Chile, Editorial Universitaria.

QUIJANO, Aníbal,  
1989 “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en *¿Nuevos temas nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe en el nuevo siglo*, Caracas, UNESCO y Editorial Nueva Sociedad.

QUIJANO, Aníbal,  
1999 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán, eds. *Pensar (en) los intersticios. Teoría y Práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Colección Pensar/Pontificia Universidad Javeriana.

QUIJANO, Aníbal,  
2000a “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, UNESCO.

QUIJANO, Aníbal,  
2000b “El fantasma del desarrollo en América Latina, en Alberto Acosta, comp.), *El desarrollo en la globalización. El reto de América Latina*. Venezuela, ILDIS/Editorial Nueva Sociedad.

QUIJANO, Aníbal,  
2005 Respuesta vía electrónica de Quijano a Walsh, 16 de julio.

RODRÍGUEZ, Víctor Manuel,  
2000 “Interdisciplinaria, diferencia cultural y desarrollo. La gestión cultural en el contexto de la globalización”, en Víctor M. Rodríguez, edit., *Formación en gestión cultural. Contextos teóricos, dimensiones sociales y perspectivas pedagógicas*, Bogotá, Ministerio de Cultura.

ROIG, Arturo,  
1971 “Acerca del comienzo de la filosofía latinoamericana”, en: *Revista de la Universidad de México. Vol. XXV, No.8*.

- ROIG, Arturo,  
1977a “Importancia de la historia de las ideas en América Latina”, en *Pucara No.1*.
- ROIG, Arturo,  
1977b “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación”, en *Latinoamérica. No.10, Anuario de Estudios latinoamericanos*.
- ROIG, Arturo,  
1981 *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, F.C.E.
- ROIG, Arturo,  
1993a *Rostro y Filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC.
- ROIG, Arturo,  
1993b “Mis tomas de Posición en Filosofía”. Entrevista en Frankfurt en 1991 a Arturo Roig por Raúl Fornet-Betancourt y Martin Traine, en *Concordia Internationale Zeitschrift für Philosophie, Band 23*.
- ROIG, Arturo,  
1993c *Historia de las ideas, teoría del discurso y el pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- ROIG, Arturo,  
1994a *El pensamiento latinoamericano y su aventura (I)*, Bs. Aires, Centro Editor de América Latina.
- ROIG, Arturo,  
1994b *El pensamiento latinoamericano y su aventura (II)*, Bs. Aires, Centro Editor de América Latina.
- ROIG, Arturo,  
1996 “La filosofía latinoamericana ante el ‘descentramiento’ y la ‘fragmentación del sujeto’. Una respuesta a la problemática de la ‘identidad’ y la ‘alienación’”, en *Intersticios. Filosofía. Arte. Religión. Utopía y Arte*.

- ROIG, Arturo,  
1998 “Filosofía latinoamericana e interculturalidad”, en Raúl Fornet-Betancourt, edit., *Unterwegs zur Interculturellen Philosophie. Dokumentiertes II. Internationales Kongresses fuer interkulturelle Philosophie, Frankfurt a M.*
- ROIG, Arturo,  
2004 “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana”, en Raúl Fornet-Betancourt, edit. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Editorial Trotta.
- ROWE, William y Vivian SCHELLING,  
1993 *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*, México, Grijalbo.
- SALAZAR BONDY, Augusto,  
1979 *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI.
- SALAZAR RAMOS, Roberto,  
1986 “Acerca de la filosofía latinoamericana en la última década en Colombia”, en *IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Corrientes actuales de la filosofía en Colombia*, Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- SAUERWALD, Gregor,  
1982 “¿Es América el eco del viejo mundo y el reflejo de la vida ajena?”, en *Cultura. Revista del Banco Central No.14*.
- SCHLOSBERG, Jed,  
2004 *La crítica posoccidental y la modernidad*, en Serie Magíster Volumen 53, Quito, UASP/Abya Ayala/Corporación Editora Nacional.
- SCHUTTE, Ofelia,  
1993 “De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig”, en *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC.

SLATER, David,

- 2001 “Repensar la espacialidad de los movimientos sociales: Fronteras, cultura y política en la era global”, en Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Silvia Dagnino, eds., *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus.

WALSH, Catherine,

- 2002a “Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder”, entrevista a Walter Mignolo, 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/Abya Yala.

WALSH, Catherine,

- 2002b “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en el 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/Abya Ayala.

WALSH, Catherine,

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

WALSH, Catherine,

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

- WALSH, Catherine,  
2004 “Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad”, Ponencia presentada en *Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombiano. Visualizando nuevas identidades, territorios y conocimientos, Popayán.*
- WALSH, Catherine,  
2005 “Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad”, en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial., Reflexiones Latinoamericanas*, Quito, UASB/Abya Ayala.
- WALSH Catherine,  
2006a “Interculturalidad y (De)colonialidad: Diferencia y Nación de otro modo”, en *Ponencia presentada en el XIV Conferencia de la Académie de Latineté. Desarrollo e Interculturalidad: Diferencia e Imaginario de la Nación en el Mundo Andino, Quito, 21-23 de septiembre.*
- WALSH, Catherine,  
2006b “(De)colonialidad e interculturalidad epistémica: Política, ciencia y sociedad de otro modo”, en *Ponencia presentada en el Seminario Internacional “La Investigación de las Ciencias Sociales y la Constitución de Ciudadanías”, Bogotá Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, 10 de noviembre.*
- WALSH, Catherine,  
En prensa “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica en el capitalismo global*, Editorial Siglo del Hombre (esperado para 2007).
- WALSH, Catherine, Freya SCHIWY y Santiago CASTRO-GÓMEZ,  
2002 “Introducción”, 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/Abya Yala.

ZEA, Leopoldo,  
1976 *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel.

ZEA, Leopoldo,  
1987 *Filosofía de la historia americana*, México, F.C.E.

ZEA, Leopoldo,  
1992 “Más allá de los quinientos años”, en *Cuadernos Americanos* 32 (UNAM).

ZIZEK, Slavoj,  
1998 “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Bs. Aires, Paidós.