

VOCES DE LA PERIFERIA*

JORGE IVÁN GAVIRIA MESA**
MÓNICA LUCÍA GRANDA VIVEROS***

Presentado: 13 de octubre de 2015 - Aprobado: 20 de noviembre de 2015

*Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué
savamment la peur, le complexe d'infériorité, le
tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme
(Frantz Fanon, *Peu Noire masque blanc*)*

Resumen

Europa concibió y diseñó el mundo a su imagen y semejanza, en términos ideológicos, desde el siglo XVII y por la fuerza, a partir del descubrimiento (1492). Ello condujo a la idea de que sólo se piensa

* Artículo resultado del proyecto de investigación "Pensamiento Social Latinoamericano" ejecutado en el marco de los estudios doctorales en Ciencia Política de la Universidad del Rosario, Argentina.

** Candidato a Doctor en Ciencia Política de la Universidad Nacional del Rosario, Argentina. Abogado, Filósofo y Magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Docente de tiempo completo de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Integrante del grupo de investigación Jurídicas y Sociales de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Institución financiadora: Fundación Universitaria Luis Amigó. Medellín, Colombia. Correo electrónico: jgaviriamesa@yahoo.es

*** Candidata a Doctora en Ciencia Política, Universidad Nacional del Rosario, Argentina; Magíster en Derecho Procesal de la Universidad de Medellín; Especialista en Derecho Laboral y Seguridad Social de la Universidad Pontificia Bolivariana; Abogada de la Universidad de Medellín. Decana de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Integrante del grupo de investigación Jurídicas y Sociales de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Institución financiadora: Fundación Universitaria Luis Amigó. Medellín, Colombia. Correo electrónico: monigranda@hotmail.com

desde el viejo continente y que el resto de la humanidad cumple un papel apenas gregario en la intelección de cualquier campo del saber. Esto no es cierto, América Latina, África y Asia tienen algo, y más que eso, mucho que decir y contradecir. De allí que las ideas, cuando son genuinas, no se circunscriban a un ámbito nacional, a un color de piel o a una tradición determinada sino que son patrimonio invaluable e inapropiable del género humano. Pensar desde la periferia es alzar una voz de protesta, de un reclamo de reconocimiento contra y ante quienes se han arrogado esta tarea desde una posición de raza y de fuerza.

Palabras clave: Decolonial, Cogito cartesiano, Pluriuniversal, Conquista.

VOICES FROM THE PERIPHERY

Summary

Europe conceived and designed the world in his image and likeness, in ideological terms, since the seventeenth century, and by force from the discovery (1492); this led to the idea that only thinks from the old continent and the rest of humanity plays a role in the intellection of any field of knowledge. This is not true, Latin America, Africa and Asia have something, and more than that, much to say and contradict. Hence ideas, when they are genuine and not be confined to a national level, a skin color or a certain tradition, but are invaluable and in appropriate heritage of mankind. Think from the periphery is to raise a voice of protest, recognition of a claim against him and to those who have assumed this task from a position of strength and race.

Keywords: Decolonial, Cartesian cogito, pluriuniversal, conquest.

VOIX DE LA PERIPHERIE

Résumé

L'Europe a pensé et a conçu le monde à son image et ressemblance, en termes idéologiques, depuis le XVIIe siècle, et par la force de la

découverte (1492); Cela a conduit à l'idée qu'on pense seulement au vieux continent et le reste de l'humanité joue un rôle dans un aperçu juste grégaire dans un champ de connaissances. Cela ne vaut pas, Amérique latine, Afrique et Asie ont quelque chose, et plus que cela, beaucoup à dire et contredire. De là que les idées, quand ils sont authentiques ils ne se limitent pas à un niveau national, une couleur de peau ou une certaine tradition, mais qui sont le patrimoine inestimable et inappropriable de l'humanité. Pensez à la périphérie c'est faire entendre une voix de protestation, la reconnaissance d'une réclamation contre lui et à ceux qui ont assumé cette tâche à partir d'une position de force et de la race.

Mots-clés: décolonial, cogito cartésien, Pluriuniversel, conquête.

VOCI DELLA PERIFERIA

Riassunto

Europa ha ideato e progettato il mondo a sua immagine e somiglianza, in termini ideologici, dal XVII secolo e dalla forza in seguito alla scoperta (1492); Ciò ha condotto all'idea che solo si pensa dal vecchio continente e che il resto dell'umanità ha un ruolo quasi gregario nell'intellezione di qualsiasi campo di conoscenza. Questo non è vero, America Latina, Africa e Asia hanno qualcosa, e più di questo, tanto da dire e contraddire. Da lì che idee, quando sono autentici, non si limitano ad un livello nazionale, per un colore della pelle o per una particolare tradizione, ma sono introvabile e inestimabile patrimonio dell'umanità. Pensare dalla periferia è alzare una voce di protesta, di una domanda di riconoscimento contro ed a coloro che hanno preso questo compito da una posizione di razza e potenza.

Parole chiave: Decolonizzazione, cogito cartesiano, pluriuniversal, conquista.

VOZES DA PERIFERIA

Resumo

Europa concebeu e desenhou o mundo a sua imagem e semelhança, em termos ideológicos, desde o século XVII, e pela força a partir da descoberta (1492); isto levou à idéia de que somente se pensa desde o velho continente e que o restante da humanidade tem um papel somente gregário na compreensão de qualquer campo do saber. Isto não é verdade, a América Latina, a África e a Ásia têm alguma coisa, e bem mais do que isso, muito que dizer e contradizer. Daí que as ideias, quando genuínas, não se restringem num âmbito nacional, nem a uma cor de pele ou numa tradição determinada, senão que são patrimônio inestimável e inapropriável do gênero humano. Pensar desde a periferia é levantar a voz de protesto, de uma reclamação de reconhecimento contra e diante aqueles que têm adotado esta tarefa desde uma posição de raça e de força.

Palavras-chave: Descolonial, cogito cartesiano, conquista, pluri universal.

INTRODUCCIÓN

La globalización postmoderna no es más que la continuidad de un sistema-mundo trazado, en los hechos, desde 1492, y en la teoría, a partir del siglo XVII. Las manifestaciones en contra de esta mundialización violenta no son nuevas, también conforman un conjunto de voces disidentes y heterodoxas que claman desde lo que se ha nombrado como la *periferia*, algo así como las orillas que suponen un centro de pensamiento. Voces y actos que, desde el desembarco español mismo, se erigieron en oposición a una estrategia reduccionista del ser humano, a quien clasificaron según su ubicación geográfica, su color de piel, su idiosincrasia y su género. Este artículo es un compendio de esas ideas contrarias al discurso tradicional que opone la civilización a la barbarie, y que ve en el otro (el no europeo) a un salvaje que hay que reeducar (someter) o, en el mejor de los casos, a un buen salvaje (como diría Rousseau) a quien hay que comprender e incluso admirar en tanto deje de serlo.

La tarea de cuestionar una tradición determinada no entraña su anulación sino, como se verá, su cabal entendimiento, que significa tomar lo valioso y desechar lo que resulte nocivo en unas culturas que, como la americana o la africana, tienen unas determinaciones propias desde su origen. Un origen previo a la partida de nacimiento que expidió Europa desde su particular perspectiva racional. En tal sentido, no se trata de imponer un nuevo modelo de pensamiento, que a la manera de tabula rasa inaugure una racionalidad distinta y distante de la que nos identifica, sino de ampliar el ámbito de concepciones del mundo como un escenario pluriuniversal en el que la dignidad no se mide en parámetros nacionales sino estrictamente humanos.

Este ensayo expone las ideas de algunos pensadores que desde la periferia —nombre peyorativo que indica la no pertenencia a Europa— se han dado a la tarea de reconsiderar la imposición epistémica impuesta desde Europa a partir del siglo XVII. Una imposición que ha trazado la naturaleza de las ideas en América Latina y en el África, pero que a la vez ha constituido un obstáculo para el desarrollo de una racionalidad propia, desde las circunstancias particulares de cada territorio. Fue el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres quien acuñó el nombre “giro decolonial”, para referirse a la reacción contra esta hegemonía noseológica enmascarada con el término de “civilización”.

METODOLOGÍA

El enfoque implementado en este proceso investigativo fue el cualitativo, bajo la modalidad de investigación documental entendida como una estrategia no reactiva en tanto no se alteran los datos ya que han sido elaborados previamente por otros estudiosos y materializados en documentos escritos, tecnológicos y visuales. Corresponde a la línea de investigación Política y Sociedad del grupo de investigaciones jurídicas y sociales de la Fulam.

WALTER MIGNOLO

El primer ensayo que contiene el giro decolonial es el de Walter Mignolo, titulado “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. La Modernidad, o lo que denominaron así los europeos desde el *cogito ergo sum* de Descartes, fue un discurso situado en un contexto geográfico, cultural, político, militar y económico específico: Europa, o una parte de ella. No obstante, esta idea hecha tópico, es posible determinar el surgimiento de la modernidad unos siglos antes, en 1492, con el llamado *descubrimiento* de América (*ego conquirus* imperial según Dussel (1994)). Si bien se funda con el dictum cartesiano una episteme nueva, su determinación fáctica fue un acto de conquista, de reducción por la fuerza y de exclusión mediante la palabra, el caballo y la espada. Con los españoles vino a América una cosmovisión distinta a la de los nativos, no por ello superior. El ser otro del aborígen se enfrentó a un individuo mejor armado, más dispuesto a la guerra y a la muerte, codicioso y audaz, pero ni mejor ni peor.

Mignolo (2007), postula una idea de pluralismo, no a la manera eurocéntrica que implica verticalidad, oposición, falsa universalidad, en tanto pensamiento unilateral del *cogito* occidental y perpetuación de un sistema de dominación excluyente, sino como pluriversalidad. Significa un mundo no reducido a la cosmogonía cristiana, al credo liberal o al materialismo histórico. Es la manifestación de otras esferas de pensamiento y de acción, de otras culturas, de otros modos de ver la vida, de concebir el mundo, de entender lo humano. Los caminos *descolonizadores* decimonónicos y los del siglo xx tuvieron apoyo de los propios verdugos en una competencia por atrapar mercados.

Repensemos, desde el punto al que acabamos de llegar en la argumentación, la interpretación a la que fueron reducidas las Indepen-

dencias des-colonizadoras. Se interpretaron como procesos de liberación imperial: en el siglo XIX, Inglaterra y Francia apoyaron la descolonización de las colonias de España y Portugal; en el siglo XX, Estados Unidos apoyó la descolonización de las colonias de Francia e Inglaterra. En realidad fueron liberadas de un imperio para caer en manos de otro en nombre de la libertad (Mignolo, 2007, p. 32).

No se trata de un proceso poscolonial sino decolonial en el que se configure una verdadera liberación de aquello que, como trampa deconstructiva —al decir de los postmodernistas—, opera como coyunda que dice desatar amarras. El tercer mundo, que no es otro que el último en la escala de cualquier medición eurocéntrica, cree haber edificado un sistema de libertad a partir de las luchas a lo largo de los dos últimos siglos. Las independentistas del XIX y las anticoloniales del XX son aparentes ejemplos de decisión liberadora, pero siempre inscritas en el *corpus* epistemológico europeo. Mignolo (2007) no plantea un sistema de contrarios, en el que la *Razón* está de parte de los siempre excluidos, como ejercicio redentor, sino un diálogo —transmodernidad dirá Dussel— entre iguales; no una interacción trazada en los antagonismos de siempre, elaborados desde una perspectiva provinciana (en Europa): centro-periferia, civilizado-bárbaro, blanco-negro/indígena, letrado-iletrado, hombre-mujer. No se trata de superponer una clase, una raza o un tipo de pensamiento sobre los que han cabalgado a lo largo de la historia como vencedores, sino de establecer puentes de encuentro en clave crítica del conjunto de ideas, instituciones, formas de poder, organización económica, relación familiar, construcción cultural y, en fin, de toda una estructura holística creada desde una recreación de la realidad general, a partir de un fenómeno particular: la expansión europea con el descubrimiento.

El culto a lo que se asume superior, desde un discurso que al incluir excluye, como el de la Modernidad occidental (es decir, no indígena, no oriental, no africana) no siempre ha sido unánime. Desde la fundación misma del dominio blanco en América, el invasor (o si se quiere el *descubridor* en la lógica eurocéntrica), se enfrentó a un contra-discurso y a una reacción local. No fue pacífico el pillaje, no fue sumiso el aborigen ni ingenua su visión frente a las cosas nuevas que acontecían. El abolicionista africano Ottobah Cugoano (1787), esclavo y, una vez obtenida la manumisión, notable escritor, silenciado por la historia oficial, dio a luz un libro cuyo solo título impresiona: *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain* (*Pensamientos y sentimientos del malvado y cruel*

tráfico de la esclavitud y del comercio de especies humanas, humildemente sometidos a los habitantes de gran Bretaña) [traducción libre]. Escrito en inglés por un subhombre (esclavo) que desnudó las llagas sangrantes de la Ilustración. En el criterio de Cugoano, la libertad de un hombre no se mide frente al poder del estado sino frente a otro hombre, a su semejante.¹ De allí la fragilidad del discurso paradójicamente humanista de Europa, erigido sobre dicotomías con pretensiones de verdad y cuya elaboración corresponde a una circunstancia histórica y no a un desarrollo natural, como lo preconizan los cultores de la superioridad occidental.

Al nombre de Cugoano hay que agregar los de Waman Poman [*sic*], Mahatma Gandhi y Frantz Fanon, voces y acciones que claman desde el espacio mismo del despojo, a la manera de los condenados de la tierra (*Les damnés de la terre*) (Fanon, 2002), que se resisten al sometimiento cómodo del colonizado que cree, con fe de carbonero, en la bienaventuranza del humanismo liberal, cristiano y capitalista. Que asume la libertad de empresa, la propiedad privada y la democracia occidental como las formas naturales del ser en el mundo. Un colonizado que se mide en los parámetros de la *Ratio* eurocéntrica y que abomina cualquier asomo de crítica a lo que concibe como constitutivo de la esencia humana y no como un producto histórico y por ello superable.

Concluye Mignolo (2007) con un punto de unión planetaria entre protagonistas de la historia como los mencionados (Waman [*sic*], Gandhi, Cugoano y Fanon) divididos sólo por las distancias geográficas y el tiempo, pero entrelazados en una misma circunstancia de negación humana.

La genealogía del pensamiento decolonial se estructura en el espacio planetario de la expansión colonial/imperial, contrario a la genealogía de la modernidad europea, que se estructura en la línea temporal de un espacio reducido, de Grecia a Roma, a Europa occidental y a Estados Unidos. El elemento genealógico en común entre Waman [*sic*], Poma, Cugoano, Gandhi y Fanon es la herida infligida por la diferencia colonial (p. 44).

Para Mignolo (2007), en la base de la decolonialidad está el problema del poder, en sus diversas manifestaciones, es decir, no sólo como control

* No pensaba así el inefable y romántico Rousseau para quien la igualdad tenía sus estratos.

del Estado, de la economía y de la represión institucional sino en la concepción de cultura, de ciencia, de sociedad y de todo lo que entrañe relaciones sociales, en las que está imbricada la categoría humana. Si sólo es posible la razón eurocéntrica con su progreso de razón y sangre, expresado en atrocidades sistemáticas, el resto será —seguirá siendo— una agregación tan accidental como prescindible del acontecer humano.

RAMÓN GROSGOUEL

Impugna en primer término las pretensiones de validez universal de la episteme moderna europea, inaugurada con Descartes. La hierática postura de este filósofo (Descartes), en cuanto a la dubitación, se hizo universal por obra y arte de una superioridad previa: la imperial, desde el descubrimiento. Pero se asume su *dictum, cogito ergo sum*, como el acto creador del pensamiento moderno, que surge *ex nihilo*, como Dios crea el mundo, así Descartes engendra la filosofía. En Descartes, se presenta pues una doble característica: dualismo y solipcismo. La división cuerpo-mente (ya postulada desde los presocráticos y madurada con Platón mediante la escisión metafísica cuerpo-alma) da lugar a lo que en lo sucesivo constituiría un sistema dialéctico legitimador de despojos, exclusiones y sedicentes superioridades. Se piensa, se escribe, se dispone el mundo desde un espacio y circunstancias determinadas, pero se hace abstracción de ello y se le dicta al resto de la humanidad las líneas maestras de su condición. El *cogito ergo sum* es un planteamiento emanado de un individuo (Descartes) en un momento histórico específico (siglo XVII), bajo unas condiciones materiales concretas (proceso de expansión de Europa). No es el alba del pensamiento moderno universal como aún se afirma, ni es ecuménico, dadas las especificidades de los conglomerados sociales, ni es un *corpus* epistemológico neutral, encerrado en una urna, incontaminado, a prueba de valores, costumbres y determinaciones concretas, impuestas por el entorno. Descartes dice un mundo, su mundo; expresa un tiempo, su tiempo; traza un pensamiento, el que se inscribe en las condiciones históricas que vive. Por tanto, el hito cartesiano es la manifestación de un *idearium* cultural, geográfico, racial, político y epistemológico que por ser tal, no puede calificarse como verdad universal.

Kant no rompe el paradigma mediante el giro copernicano que le han atribuido. La dicotomía mente-cuerpo es ahora sujeto-objeto. Un sujeto conocedor del objeto, limitado por condiciones de posibilidad que son tiempo y espacio, puede acceder al fenómeno pero no a lo que el filósofo de Kö-

nigsberg nombra como nómeno, propio sólo del conocimiento intelectual, no sensible. El nómeno es la cosa en sí, lo inaccesible por la razón humana. No se conocen las cosas sino por lo que transparentan, pero su hondura se le escapa a la capacidad del hombre, quien a lo sumo le atribuye un orden al mundo desde sus condiciones *a priori*, lo que llama Kant las intuiciones puras: espacio y tiempo.

El sujeto en Kant, según Grosfoguel (2007), es europeo, género masculino. El cosmopolitismo kantiano no es más que un provincialismo occidental, habida cuenta de que es Europa el centro de la razón, de donde dimana la luz al resto del planeta. Kant, como Descartes, cree en su papel adánico de la filosofía, en la medida en que con él el pensamiento adquiere un contorno inédito, una trascendencia sólo entendible desde sus críticas.

Por su parte, Hegel (1966), se reivindicará como el verdadero gestor del pensamiento moderno y último, con su planteamiento del espíritu absoluto, no a la manera de una duda que golpea la razón como en Descartes y que le recuerda su inanidad ante Dios, ni de la imposibilidad del conocimiento del ser de las cosas como en Kant, sino como resultado de un despliegue del espíritu. Se llega a la verdad (a lo concreto) desde lo abstracto, en el que el ser es para sí mismo, y se accede a la máxima expresión del espíritu por medio de las determinaciones dialécticas. Mientras en Descartes lo universal sólo es posible desde el *a priori* de la dubitación, para Hegel, la verdad universal se alcanza en el proceso que experimenta el espíritu —la conciencia— a través de diversas etapas cualitativas, dialécticas y con una meta final: el espíritu absoluto.

Para Hegel (1966), a diferencia de Descartes, el sujeto desarrolla su conciencia en un contexto histórico universal, no desde la soledad del ego absoluto; y en oposición a Kant, no hay dualidad sujeto-objeto sino relación dialéctica que entraña identidad y, por tanto, superación de lo negativo en el proceso del espíritu hacia el saber absoluto. La incognoscibilidad del nómeno en Kant es lo contrario en Hegel, para quien la cosa es conocida en el desenvolvimiento histórico de la conciencia. Se accede a la verdad por la experiencia de la conciencia.

No obstante, Hegel (1966), continuador de la tradición eurocéntrica, no desliga el desarrollo del espíritu de un espacio y tiempo determinados, no como condiciones de posibilidad *a priori* del conocimiento sino en el sentido de la ubicación geográfica e histórica de los individuos. El oriente es pasado, superación de la negatividad: el péndulo del espíritu se mueve de oriente a occidente. El espíritu, en su máxima realización, es blanco, cristiano, europeo y heterosexual.

Con Marx, las categorías espirituales (Hegel) de lo abstracto a lo concreto son producto de un idealismo que se autodetermina en la conciencia, pero que ignora el verdadero desarrollo que acontece sólo desde la materia. No es el concepto sino las circunstancias concretas las que obran sobre el desarrollo histórico del hombre. No es, por tanto, el desarrollo del espíritu sino de las relaciones de producción las que condicionan el desenvolvimiento social, específicamente el pulso entre capital y trabajo. Este es el germen dialéctico de la lucha de clases. Empero, si bien su concepción de la historia, del hombre y de la sociedad rompe con una trayectoria de corte idealista, continúa una línea eurocéntrica al exponer la imposibilidad de cambios revolucionarios en sociedades atrasadas, en las que las relaciones de producción no hayan alcanzado el grado de desarrollo necesario para que el proletariado, único sujeto capaz de desatar la lucha por su liberación, tome conciencia de la situación que padece. Inglaterra, según Marx, es el país modelo de este desarrollo de las fuerzas de producción, y en donde las condiciones de progreso del capitalismo hacen posible una transformación radical desde la acción de un proletariado superior en conciencia. Su apoyo a la desigual guerra México-Norteamérica y a la toma sangrienta del norte de México, en aras de la imposición de un sistema económico que preparara las condiciones para el desarrollo del movimiento proletario, muestra su apego a una tradición excluyente.

La tesis de Grosfoguel estriba en que cualquier cosmopolitismo que se edifique a partir de una episteme particular no dejará de ser colonialista, relegante y por tanto racista, desde la perspectiva de un sujeto que cree que sabe y de otro que es objeto de conocimiento y de instrucción. En términos más sencillos, en palabras de Kant, ese individuo (sociedad) que no ha alcanzado la mayoría de edad filosófica requiere un guía permanente como el ciego que en su minusvalía física necesita un lazarillo que lo conduzca. Es una potestad imperial que se encubre en la sapiencia de quien dice enarbolar la bandera de un conocimiento planetario, y propone una interacción de las particularidades, esto es, un universalismo abarcante de las circunstancias específicas de cada comunidad. Un diálogo de culturas más que la imposición de una gran cultura que se arrogue el derecho de decretar lo conveniente, lo razonable, lo humano, es lo que propone Grosfoguel (2007).

Es así como, más que de postmodernidad o de culminación del proyecto iniciado por Descartes (llamado modernidad), lo adecuado es entablar un diálogo de culturas, una transmodernidad —al decir de Dussel—, es decir, un entrecruzamiento de visiones de la vida, del mundo, del hombre.

No la imposición de una episteme determinada, como método dictatorial de dominio y exclusión, sino una empresa de verdadera decolonización.

Y sólo es con la inclusión absoluta como se logra la superación del imperialismo cifrado en el saber-poder. Se trata de poner en la palestra las innumerables posibilidades del ser otro, no a la manera mesiánica del sistema-mundo eurocéntrico sino con la sensibilidad del curioso que va por la tierra preguntando, que se imbuje en su entorno y rescata lo mejor para cualificarlo. No de la forma como los místicos dicen que reciben la luz divina, como ciencia infusa que adviene del cielo de un imperio, sino edificación genuina a partir de las experiencias vitales.

Y por último, importa destacar la tesis de Juliana Flórez-Flórez (2005) sobre los movimientos sociales latinoamericanos. En concreto la autora sostiene que la reacción al proyecto hegemónico de España es tan viejo como la acción liberadora de los movimientos sociales en Europa. Benkos Biohó, en el palenque de San Basilio; Túpac Amaru, en el virreinato del Perú; José Antonio Galán, en la Nueva Granada; Toussaint-Louverture en Haití, son modelos de oposición libertaria, nacidos en un lugar y circunstancia poco ponderados en la historia, a la luz de las ideas propias que surgieron en la acción de despojo de los invasores. La revolución francesa constituyó un episodio planetario, no por su exclusividad, que no lo fue, sino en virtud de que lo acontecido en la periferia, o fue ignorado o fue oscurecido en la penumbra de la historia.

Los movimientos sociales en Latinoamérica son, desde la óptica eurocéntrica, reflejos de la genuina lucha librada en Europa. No alcanzan el estatuto de verdaderas gestas emancipadoras, sino, a lo sumo, movimientos populares. La búsqueda de nuevos destinos por fuera de la égida imperial en la periferia no es más que la lucha sucedánea de lo que ya concibieron, desde la *Ratio* occidental, los *auténticos pioneros* del pensamiento. Pero por aquello de la paradoja histórica que vincula un efecto a una causa contraria, la racionalidad europea, desde la fundación del idealismo moderno con Descartes, estuvo precedida del *Ego conquiro* trazado desde el descubrimiento. La Razón cartesiana, preñada de pureza, de asepsia epistemológica, no hubiera sido posible sin la barbarie del conquistador.

Con todo lo anterior, desde la perspectiva de la autora, es fácil inferir que sin conocer las fuentes de la racionalidad occidental del centro de Europa no es posible el tránsito de la barbarie a la modernidad, esto es, que como menores de edad, estamos condenados a una especie de tutoría permanente de quienes nos descubrieron para el mundo.

ANÍBAL QUIJANO

En su tesis, el autor propone una diferenciación entre lo que se entiende por colonialidad y colonización, concibiendo la primera como relaciones racistas de poder y la segunda como estructura de dominación y explotación, que no implica ésta última necesariamente diferencias étnicas. La universalidad preconizada por Europa a partir del siglo XVII se refería a la determinación de matrices de pensamiento ahistóricas y unidireccionales, lo que se impuso como verdad definitiva sobre la periferia. Concretamente, en el caso de América se trató de una visión epistémica fundada doscientos años antes sobre la fuerza y el despojo. Lo que demuestra que la aparente ahistoricidad de los postulados epistémicos de la modernidad, tuvo como antecedente determinante el sometimiento de un conglomerado humano asumido como incivilizado, violento y domeñable. No es sobre la nada que se ha construido un discurso hegemónico sino sobre unas circunstancias espacio temporales localizadas. De hecho, la discursiva de la modernidad, desde el espectro del liberalismo filosófico, tiene matices. Hobbes desarrolla la idea del estado de naturaleza a partir de la existencia de un grupo de hombres disgregados que *motu proprio* deciden constituir una comunidad política, como si el advenimiento de esta idea tuviera origen en un ejercicio racional espontáneo. Pero, en esa decisión, va la vida misma, es decir, la supervivencia de los individuos, quienes sólo sometidos a un poder absoluto pueden permanecer como sociedad. En el caso de Marx, la atención se centra en las relaciones económicas de producción, en las que el Estado no es más que la derivación de un sistema económico determinado. En ambos casos, el sujeto es ahistórico, es decir, actúa siempre de la misma manera y con unos resultados idénticos, en abstracción de las condiciones históricas, geográficas y particulares en cada sociedad.

La visión marxiana —no necesariamente de Marx— también concibió un sujeto modélico nombrado como proletario en oposición de otro igualmente determinado que sería el burgués. Pero en esta constelación de circunstancias materiales, como son: sistema de producción capitalista, mercancía, plusvalía y de sujetos caracterizados por su posición social como son el propietario y el trabajador, pueden mediar o existir matices no concebidos por el materialismo histórico y que en el sentir de Aníbal Quijano tiene presencia en espacios y tiempos distintos. Esto es, la totalidad preconizada por la modernidad eurocéntrica y de la cual es heredera el marxismo en su versión leninista (contrario al mismo Marx), deja de lado, otras posibilida-

des que no encajan en el molde de la *ratio* establecida a partir del apotegma cartesiano. En otros términos, el materialismo histórico excluye consideraciones que en el quehacer humano pueden ser tan importantes como las relaciones de producción.

El concepto de clase social, en su sentido más materialista, es una traslación de lo que Linneo haría en el mundo de las ciencias naturales. Clasificar a los individuos en posiciones determinadas como hizo con las plantas Carlos Linneo, a la manera de un taxonomista minucioso que observa, ordena y nombra el objeto de su auscultación, fue la tarea del materialismo histórico con los individuos ubicados en una posición económica y política determinada. No obstante, por fuera de la categoría económica —el trabajo específicamente en el esquema marxista— según Quijano, hay dos determinaciones ignoradas por la razón occidental en su discurso moderno: el género y la raza. Al decir de Quijano, el poder también es una condición en las relaciones de género, hombre-mujer y en las de raza, blanco-no blanco, esto es, Europa-no Europa. Dualidades que constituyen elementos necesarios de análisis en el entramado de la dominación eurocéntrica. De allí que una teoría de la liberación anclada de forma exclusiva en una de las tres categorías antedichas, como es el trabajo, y a partir de ella elaborar un modelo de poder con exclusión de las otras dos cuales son, el género y la raza, entraña una incompleta tarea de emancipación.

Si se agrega al postulado totalizante moderno la fragmentación posmodernista de la verdad y del poder, se disuelve toda posibilidad de liberación. La modernidad nos condena a la elección entre el *todo* eurocéntrico y la *nada* de la periferia, y los cultores de la postmodernidad nos ahorran el trabajo de materializar una gesta inconclusa de emancipación, con la idea de que nada es posible en un mundo atomizado, vuelto añicos.

Para Quijano, la verdadera liberación, si bien tiene un componente político no escindido de lo económico, debe tener como anclaje necesario la corporeidad del sometido, trátase de trabajador, mujer o no europeo, es decir, no blanco. Lo que implica el retorno del control por parte de quienes, a partir de un discurso localizado, racista y por tanto excluyente, le escamotearon al ser otro de la periferia el único control posible sin mediación alguna: el de su cuerpo. La mujer, el no blanco y el obrero conforman un haz de posibilidades del ser otro desde el lugar y la historia que las circunstancias específicas muestran. No son ni la sapiencia sacerdotal del mistagogo que adoctrina al incivilizado, ni la audacia del ortodoxo revolucionario que siembra la semilla de la razón en las mentes pías y pasmadas de los colo-

nizados, las alternativas emancipatorias; es la luz propia de cada sociedad, su construcción autóctona, legítima, personal si se quiere, la que lleva a un objetivo alcanzable en el propósito trazado.

CONCLUSIÓN

La Diosa Razón, como se nombraba entre los franceses, fue y es un paradigma de colonialidad. La razón, que nos trajo un discurso acompañado de despojo, exclusión y tiranía, fue la añagaza para cebar a los ingenuos. Un modelo de racionalidad impuesto desde el escenario eurocéntrico, ajeno casi en todo al americano, pero también al africano, lugares en lo que otros seres con otros sueños intentaban edificar un mundo, su propio mundo. No el mundo bárbaro que describieron los conquistadores, ni el de los ilustrados del siglo XVIII, en el que el sentido de humanidad tenía color, sexo y propiedad. Era un mundo hecho con arcilla autóctona, con la fantasía y el encanto de hombres y mujeres anclados en un territorio propio. Sin el *auxilio bondadoso* de quienes se arrogaron la potestad de adoctrinar, conducir y llevar a buen término la campaña colonialista revestida de cristianismo, leyes del mercado y pensamiento liberal.

El *encuentro de culturas* es una alternativa válida a la modernidad y su heredera, que no antagonista, la postmodernidad. Esta última atomiza todo relato y con ello, todo contrarrelato. Imposible un modelo liberador desde la diferencia en clave postmoderna, como impracticable, desde la misma tradición marxista, con su determinismo económico y su férrea categorización de clase. Pensar el *otro* como diferente, y no desde la superioridad étnica, es una posibilidad de salir de la colonialidad. Y ello entraña no sólo la disolución de un modelo económico basado en la explotación humana sino de los moldes de exclusión racial y de género, que aún disueltas las cadenas de la colonia continúa como sello distintivo de un sistema de pensamiento.

¿Qué tenemos por hacer? No resultan suficientes los cantos de sirena de quienes preconizan el advenimiento de un hombre nuevo en el esquema eurocéntrico, que por novedoso que resulte seguirá signado por parámetros ajenos a las realidades locales. El *cogito* cartesiano fue ajeno al dolor del aborigen, y a su tradición y a su lucha por ser reconocido como entidad humana. Sin embargo, no se trata de quebrar la modernidad en su base y enfrentarla a un discurso, que por propio resulte acrítico, con pretensiones igualmente totalizantes, es decir, que busque ocupar un lugar hegemónico en reemplazo del que se juzga como tal, sino de tomar lo mejor de cada mo-

delo de pensamiento, de confrontarlo con las circunstancias de cada entorno, en un ejercicio emancipatorio. Pluriversidad en Mignolo o transmodernidad en Dussel, son proyectos epistémicos de hondo contenido político y de posible aplicación, siempre en el entendido de que es cada comunidad, desde su contexto, con su historia, con su cultura, con sus experiencias, la que determina su destino.

El paradigma europeo impuesto en América desde 1492 sigue vigente, no por aquella sujeción directa, desnuda, aniquilante que caracterizó el sistema colonial sino por estrategias de colonialidad que logran un resultado igual o peor en los que lo padecen. A la manera de los condenados de la tierra —según Fanon— que creen que su condición de inferioridad humana obedece a un destino, que es ineluctable como en las tragedias griegas y no el producto de relaciones de poder tan determinadas en el tiempo como superables por la acción colectiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cugoano, O. (1787) *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain*. Londres, Inglaterra: University of Michigan.

Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.

Fanon, F. [1961] (2002). *Les damnés de la terre*. Recuperado de: http://classiques.uqac.ca/classiques/fanon_franz/damnes_de_la_terre/damnes_de_la_terre.pdf

Flórez-Flórez, J. (2005). "Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales". *Tabula Rasa*, (3), 73-96. Recuperado de www.revistatabularasa.org/numero-3/florez.pdf

Grosfoguel, R. (2007). "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas". En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (comps). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-78). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.

Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México D. F., México: Ediciones Fondeo de Cultura Económica.

Marx, C. (1946) *El Capital. Tomo I*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.

Mignolo, W. (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (comps). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.

