

# Trasfondo epistemológico de un pensamiento pluriversal: El programa de investigación Modernidad/Colonialidad -Decolonialidad

Epistemological background of a pluriverse thought: The research program Modernity/Coloniality - Decoloniality

Juan Pablo Bermúdez González\*

## RESUMEN

El programa de investigación Modernidad/Colonialidad - Decolonialidad se constituye como una plataforma prolífica de pensamiento contextualizado que ha servido para el posicionamiento de diversos intelectuales, movimientos y acciones colectivas, desde lugares de enunciación propios y anclados en razones ético-políticas de transformación de una realidad social caracterizada por la asimetría cultural. La reconstrucción de su trasfondo epistemológico da cuenta de esa apuesta ético-política tendiente a ampliar las condiciones de posibilidad de ese pensamiento contextualizado y abierto a la coexistencia de la diversidad.

Palabras clave: Modernidad/Colonialidad, Decolonialidad, epistemología, ética - teoría crítica.

## SUMMARY

The Modernity/Coloniality - Decoloniality research program is a prolific platform of contextualized thought that has positioned diverse intellectuals, movements, and collective actions from their places of enunciation and anchored in ethical-political reasons for the transformation of a social reality characterized

Keywords: Modernity/Coloniality, Decoloniality, epistemology, ethics, critical theory.

\* Profesor Asistente del Departamento de Lenguas de la Facultad de Comunicación y Lenguaje, y del Doctorado en Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana. Filósofo y abogado con perfil académico. Con maestría y doctorado en filosofía obtenidos en la Université Catholique de Louvain (Bélgica). Investigación en filosofía política, ética y social, en particular en teoría de la norma, de la acción colectiva y de la gobernanza reflexiva, con una perspectiva decolonial. Experiencia en docencia universitaria e intervención social. Áreas de interés: modernidad/colonialidad, decolonialidad, filosofía política, ética y social y estudios del lenguaje. Contacto: [juanbermudez@javeriana.edu.co](mailto:juanbermudez@javeriana.edu.co) Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0343-4985>

by cultural asymmetry. The reconstruction of its epistemological background accounts for this ethical-political gamble aimed at broadening possibilities for this contextualized thinking, open to diversity coexistence.

Modernidad/Colonialidad-Descolonialidad (en adelante MCD) es un programa de investigación que busca pensar América Latina (comprendida como diversidad compleja, mas no como totalidad homogénea) desde su propio *lugar de enunciación*. Desde sus inicios, a finales de la década de los 90, diversos intelectuales latinoamericanos como Walter Mignolo, María Lugones, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Óscar Guardiola-Rivera, Catherine Walsh, Zulma Palermo, Arturo Escobar, etc., se reunieron en torno a temas comunes y trabajos importantes de autores como Enrique Dussel y Aníbal Quijano, a fin de elaborar un marco cognitivo propio a las problemáticas particulares de América Latina.

El programa asume una posición crítica frente a la Modernidad desplazando la atención hacia una *Mundialización*<sup>1</sup> que ha permitido y podría promover la visibilidad de la pluralidad de *lugares de enunciación*, así como el diálogo transversal entre ellos. Dicha perspectiva conlleva otros tantos desplazamientos que anunciamos a continuación: el colonialismo no se considera como un fenómeno resultante del proyecto de Modernidad, sino que le es constitutivo; la Modernidad no hubiese sido posible sin la Colonialidad; esta, patrón de poder instaurado a instancias de la empresa colonial, está aún vigente; la instauración de dicho patrón de poder es la causa de la subalternización de territorios, de saberes y conocimientos, de sujetos y de sus formas de vida; la aceptación de la pluralidad de lugares de enunciación cuestiona la pretensión de universalidad, objetividad y abstracción de la filosofía y las ciencias en su versión moderna; en consecuencia, la adopción de esta perspectiva implica un cuestionamiento de la historiografía como historia universal.

El punto de partida es, entonces, la adopción de las posiciones críticas antes mencionadas, producidas tanto al interior como desde las “fronteras” del proyecto moderno mediante las que MCD da cuenta de la experiencia de los sujetos, saberes y territorios subalternizados, te-

---

1 Por mundialización entendemos el inconmensurable intercambio de historias locales en un plano vertical y jerarquizado correspondiente a la organización geopolítica del Sistema-mundo moderno/colonial.

niendo por contexto el descubrimiento, la conquista y la colonización de las Américas.

El primer gesto adoptado por este programa de investigación consiste en describir el binomio Modernidad-Colonialidad, señalando que ninguno de sus elementos puede ser entendido sin el otro. Es así como, produciendo una teoría crítica que busca visibilizar el lado oscuro de la Modernidad, MCD devela una Modernidad que opera mediante dispositivos de poder, epistemológicos y de subjetivación que provocan la subalternización de formas de vida, sujetos y saberes que resisten a su proyección e imposición.

Sin embargo, consideramos pertinente reconstruir las fuentes teóricas que contribuyeron a la configuración de esta particular corriente de pensamiento. Tanto el momento crítico como el prospectivo tienen lugar gracias a la asunción de diferentes propuestas teóricas que expondremos acá como su trasfondo epistemológico.

## Trasfondo epistemológico

Entendemos por trasfondo epistemológico todas las posiciones críticas que han cuestionado y cuestionan la Modernidad, incluso aquellas que se fundan en su propia lógica y que se elevan desde su propio seno y que han permitido develar los efectos perjudiciales de su ejecución como proyecto, los que siguen golpeando las fronteras de su forma más global, aquella que Wallerstein ha denominado el “Sistema-Mundo Moderno” (Wallerstein 1999).

Una vez que los presupuestos políticos, epistemológicos y subjetivos de la Modernidad han sido cuestionados, se hizo también posible develar aquello que era invisible al interior del Sistema-Mundo concebido en el proyecto moderno, aquello que ocurría más allá de sus fronteras y que hacía posible su ejecución y desarrollo, a saber, la lógica de la Colonialidad.

Expondremos, en dos etapas, algunas de dichas fuentes críticas que conformarían el trasfondo epistemológico de MCD, comenzando por aquellas que se producen en el seno mismo de la Modernidad, para luego abordar aquellas que se elevan desde y más allá de las fronteras del Sistema-Mundo Moderno/Colonial en adelante (SMMC).

## 1. Las críticas al interior de las fronteras

En lugar de hacer un inventario reconstructivo de las diversas críticas, se presentarán desde el ángulo de su contribución al develamiento de los efectos nocivos del proyecto moderno.

### a) *La Teoría Crítica*

Basándose en los trabajos de Horkheimer, MCD se propone producir un pensamiento que se abstiene de reproducir una *teoría tradicional*. De acuerdo con este autor, se puede afirmar que la teoría tradicional se caracteriza por la producción de un pensamiento que asume la forma de la contemplación platónica, es decir, aquel que reduce su quehacer al cumplimiento de principios formulados de manera absoluta, apegados al modelo matemático que sustenta las ciencias naturales, y cuyo distanciamiento de la experiencia y de la praxis social se asume como ideal; se trata de un pensamiento que busca producir un conocimiento *desinteresado*, es decir, exento de toda influencia o interés particular de parte de quien lo produce; se trata, en definitiva, de una teoría que tiene por presupuesta la estructura sujeto-objeto en términos de identidad, de relación de subordinación de aquel sobre este, y de subsunción y adaptación de lo real a la formulación teórica (Horkheimer 2003).

Al contrario, la “teoría crítica” cuestiona de plano la dualidad Teoría-Praxis que caracteriza la “teoría tradicional” afincada en Occidente y promovida en su versión moderna por la *razón ilustrada*. A propósito de este *comportamiento crítico* Horkheimer afirma: “Un comportamiento que, orientado hacia esa emancipación, tiene como meta la transformación de la totalidad, puede muy bien servirse del trabajo teórico, tal como él se lleva a cabo dentro de los ordenamientos de la realidad establecida” (Horkheimer 241). Aun asumiendo las promesas de emancipación de la Ilustración, la “teoría crítica” niega el principio de “no-evaluación” que serviría de condición de posibilidad para la pretendida objetividad teórica tradicional; tal negación implicaría entonces la necesidad del juzgamiento valorativo, de juicios de valor usualmente considerados como impropios en la tarea de alcanzar dicha objetividad, con lo cual se pone igualmente en duda la supuesta *objetividad histórica* y, como consecuencia de todo lo anterior, la “teoría crítica” puede resultar en el aliento de una praxis liberadora.

Adorno, negando la identificación de lo racional con lo real, pretende demostrar cómo todo aquello que podía ser calificado de real no podía en todos los casos ser calificado de racional, puesto que mediante la dialéctica positiva de la “teoría tradicional” se conceptualizaba una realidad parcial como totalidad, a la manera de una ideología, a la cual seguía una voluntad de adaptación ciega que impedía cualquier intento de transformación. Esa dialéctica perenniza el instante y corta el aliento de cualquier forma de praxis, particularmente aquella que tiende a la transformación.

Así, si la “teoría tradicional” se reafirma en la existencia de una relación inmediata entre el sujeto y el objeto, la “teoría crítica” remarca la necesaria existencia de mediaciones entre el contexto histórico que determina el objeto y la finalidad perseguida por la elaboración y formulación de toda teoría. Además, la “teoría crítica” subraya la imposibilidad de una sustracción radical, por parte del sujeto, del objeto social al cual él mismo pertenece. Frente a las dos posturas entre las que oscila la “teoría tradicional” respecto del sujeto, o bien el individualismo sustentando en un ego autónomo, bien la generalidad marcada por un nosotros retórico,

El pensamiento crítico y su teoría se oponen a ambas actitudes. No son ni la función de un individuo aislado ni la de una generalidad de individuos. Tiene, en cambio, conscientemente por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y con la naturaleza. (Horkheimer 243)

Asumiendo la estructura sujeto-objeto, la “teoría tradicional” eleva el objeto a un tal nivel de abstracción, que consigue hacer olvidar la realidad desde la cual dicho objeto fue definido. Al respecto se considera que una teoría no debe ignorar las condiciones socio-históricas que marcan su producción, so pena de perderse en una abstracción inaccesible e inaplicable. Para la “teoría crítica”, por el contrario, “La teoría [...] no es mirada como un conjunto de proposiciones analíticas e incontaminadas por la praxis, sino como parte de la lucha por el control de los significados” (Castro Gómez 2000 97).

De esta posición autorreferencial y homogeneizante de la “teoría tradicional”, la “teoría crítica”, elaborada por MCD, intenta apartarse.

De tal forma, busca revelar las articulaciones de poder que aparecieron con el colonialismo como forma jurídico-política de dominación adoptada por los europeos. Para ello, un análisis histórico-social es el punto de partida que permite sacar a la luz dichas articulaciones de poder y subrayar los *legados coloniales* que, a pesar de las declaraciones de independencia decimonónicas, persisten y se rearticulan con las nuevas formas de dominación y homogenización actuales como las que caracterizan la globalización neoliberal.

### *b) Posestructuralismo y MCD*

Del llamado posestructuralismo, particularmente de Foucault y de Derrida, MCD ha movilizado herramientas para formular su teoría crítica. Específicamente nos inclinaremos por aquellos elementos que han servido como métodos del análisis histórico-social antes evocado. Asumiendo que dicho análisis no puede limitarse a la lectura cronológica de un cierto número de eventos que se producen linealmente, sino que, en cambio, teniendo en cuenta tales eventos, se concentra en los ámbitos de constitución y de validación de los discursos mediante los cuales la historia es narrada, se puede percibir que el análisis histórico-social que sirve de base a la teorización crítica de MCD asume la forma de una *genealogía* foucaultiana. Si analizamos las distintas clasificaciones sociales generadas por la empresa colonial en América Latina, podemos develar el modelo de poder que ella instauro y, en consecuencia, la jerarquía fundada en el criterio racial (idea eurocéntrica de raza) y, basada en esta, la distribución del trabajo entre los indígenas y los africanos. Sumado a estos, los criterios de marginalización traídos desde y ya existentes en Europa, tales como el patriarcado y la homofobia, son implantados por la Colonialidad.

El trabajo de Foucault también es movilizado a fin de dar cuenta del proceso colonial como fuente de la Colonialidad. En un artículo titulado “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, Castro-Gómez muestra cómo los análisis de Foucault pueden ser empleados para elaborar una genealogía de la Colonialidad que señale las diversas manifestaciones del poder que se imbricaron durante el periodo colonial y que dan lugar a las categorías teóricas *Colonialidad del poder, del saber y del ser*.

Para Castro-Gómez, tanto el método genealógico foucaultiano como sus análisis del poder resultan apropiados para explicitar las jerarquías y los criterios de marginalización implantados en el proceso colonial. Al poner en evidencia los diversos niveles de generalidad en los que se manifiesta el poder, Foucault abre las puertas para la formulación de una “teoría heterárquica” del poder<sup>2</sup> que rebese los límites de las teorías jerárquicas del poder. Mientras que para estas el poder opera desde un nivel global determinando los niveles intermedios –estatal y local–, una teoría heterárquica percibe cada uno de los niveles en su particularidad, visibilizando la manera en que se imbrican entre ellos y por ende funcionan en red.

No obstante, Castro-Gómez sostiene que la pertinencia de la genealogía y de la apertura a la posibilidad de formular esta teoría heterárquica, la analítica foucaultiana continúa guardando su impronta eurocéntrica en la medida en que el colonialismo es considerado una consecuencia de la formación de los Estados nacionales europeos a fines del siglo XVII. Con ello, no solo desconocería la primera etapa colonial ibérica, sino que además comprendería el colonialismo como un fenómeno exclusivamente europeo, ignorando así que los países colonizados desempeñaron, desde una posición de poder diferente, un rol relevante en la constitución del SMMC, incluso si tal participación no haya sido protagónica.

Así mismo, el programa asume una posición prospectiva, a saber, la de la Decolonialidad que, en un primer momento se aproxima a la *deconstrucción* de los discursos de la Colonialidad develados gracias a la genealogía evocada anteriormente como a la elaboración de una teoría heterárquica del poder que permite ver que el poder colonial opera en varios niveles de generalidad y en red. A este gesto deconstrutivo se le ha denominado el “giro decolonial”. Allí la deconstrucción es tan importante como el gesto crítico Modernidad-Colonialidad para dismantelar las estructuras subyacentes de la Colonialidad consideradas como dadas y fijas, y que permanecen vigentes al punto que impiden cualquier pretensión de transformación. Sin embargo, apartándose de la deconstrucción,

---

2 El concepto “Heterarquía” ha sido tomado por Santiago Castro-Gómez del sociólogo griego K. M. Kontopoulos, quien lo presenta en su trabajo: *The Logics of Social Structure*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

la Decolonialidad no tiene por objetivo el generar un nuevo universal abstracto para el que la *diferencia colonial* sería solo un caso particular. Para MCD, la *diferencia colonial* debe ser comprendida como el *lugar* pertinente de la *enunciación* de aquellos territorios y sujetos sometidos a una subalternización que pareciese definitiva, y que, desde ese *lugar*, desde el dolor de la inferiorización operada por la Colonialidad es que surge el aliento transformador que tiende a la Decolonialidad.

Esto quiere decir que la Decolonialidad, lejos de reproducir la inmanencia textual de la deconstrucción de Derrida respecto de los discursos hegemónicos, opta por la inmanencia social respecto de la experiencia vivida por los sujetos víctimas de la política de representación instaurada por la Modernidad. Mignolo señala dicha inmanencia textual y las intenciones de abstracción aún presentes en la deconstrucción. Derrida, al criticar el monolingüismo del logocentrismo moderno, afirma: “Yo no puedo analizar aún allí de frente esta política de la lengua y yo no podría servirme tan fácilmente de la palabra ‘colonialismo’. Toda cultura es originariamente colonial” (Derrida 68). Lo que Mignolo reprocha a Derrida es el hecho de tomar al colonialismo como un fenómeno universal y abstracto, ignorando la *diferencia* que cada experiencia *colonial* conlleva, justamente a causa del monolingüismo del que el propio Derrida reniega. Para Mignolo, Derrida omite la asimetría existente entre las historias locales que devienen diseños globales mediante imposición, y las historias locales que resultan receptoras de esos diseños globales, teniendo por obligación traducirlos e interpretarlos en situación de *bilingüismo* y desde la diferencia colonial. Al respecto afirma: “Supongo que las dificultades de Derrida con el colonialismo están ligadas a su resistencia, y probablemente también a su ceguera, respecto a la diferencia colonial” (Mignolo 148).

### c) *De Heidegger a Lévinas*

En este inventario general vale la pena evocar también, como trasfondo epistemológico y crítico al interior de sus fronteras modernas, la movilización que hace el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres<sup>3</sup> de un tipo de fenomenología existencial que, retomando a

---

3 Reconstruimos parcialmente el argumento desarrollado por Nelson Maldonado-Torres (2007).

Heidegger y la crítica que Lévinas realiza a propósito de su ontología, tiene por propósito el desarrollo del concepto de Colonialidad del ser. Para Maldonado-Torres, tanto el olvido del que Heidegger acusa a Descartes acerca de la cuestión del “ser”, como el olvido del que Lévinas acusa a Heidegger acerca del “otro” como fundamento del “ser”, son fenómenos ineludibles si se trata de reflexionar acerca de los procesos de subjetivación (en términos de subalternización) que resultaron de la “supuesta” ausencia de resistencia ontológica por parte de los sujetos subalternizados a través de dichos procesos.

Es, entonces, a partir de los pensamientos de Heidegger y Lévinas que Maldonado-Torres propone una reflexión mostrando cómo desde la diferencia ontológica propuesta por Heidegger se puede colegir una *diferencia ontológica colonial* que resulta del olvido del “otro”, olvido señalado por Lévinas. Nuestro autor comienza por dar cuenta de la contribución que el análisis del ser-ahí (*Dasein*) de Heidegger ha significado para el pensamiento existencial, subrayando particularmente la importancia de dicha contribución para la reflexión que se ha producido sobre la experiencia vivida por los sujetos subalternizados por la Colonialidad. En su crítica al *cogito ergo sum* cartesiano, Heidegger afirma que dicha fórmula hace especial énfasis en el *cogito*, mientras que se olvida del *sum* (Heidegger 40), lo que generó que la Modernidad fuera construida sobre la base de la capacidad racional del “ser”, omitiendo una reflexión profunda sobre este. De allí la importancia que Heidegger atribuye a la pregunta por el “ser” y, específicamente, sobre el “ser” que puede formular dicha pregunta, a saber, el ser-ahí o *Dasein*. Con este giro ontológico Heidegger pretendía superar el racionalismo radical característico de la Modernidad y, lo que concierne particularmente a nuestro propósito, desplazar la atención hacia la experiencia vivida por el *Dasein* como un plexo de posibilidades que lo proyecta al futuro y cuya autenticidad se pone a prueba gracias a su ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) (Heidegger 201).

Respecto a Lévinas, Maldonado-Torres resalta que su crítica del pensamiento heideggeriano hace posible un giro ético que toma en cuenta el sufrimiento y el dolor como puntos de partida de una postura crítica frente a la Modernidad. En tanto se asuma que la subjetividad es el resultado de la intersubjetividad, es decir, que el proceso de subjetivación se forja en el encuentro de subjetividades, se

puede inferir que la posibilidad de una comunidad y de un mundo común es posible en tanto dicha intersubjetividad se produzca en el gesto ético del “don”. “Para Levinás, lo ontológico, la dimensión del ser debe su existencia y obtiene su sentido a partir de la necesidad de la justicia en el orden trans-ontológico; necesidad de la justicia que introduce la medida y la sincronía en el orden diacrónico de la experiencia ética primigenia entre la subjetividad naciente y la *otredad*” (Maldonado-Torres 152).

Al evocar a Lévinas, Maldonado-Torres pone de presente el desplazamiento de la atención operado por aquel: develando la dimensión trans-ontológica se consigue resaltar cómo, a través de la intersubjetividad, la pregunta por el “ser” cobra sentido, pues es en la intersubjetividad que la subjetividad se forja; al adoptar el giro ontológico, Heidegger hace caso omiso del momento trans-ontológico que da sentido al “ser”. De la importancia de esta dimensión trans-ontológica Lévinas atribuye una especial relevancia a la ética como momento fundante del filosofar.

Los dos enfoques que acabamos de presentar resaltan y reafirman lo que hasta ahora hemos señalado acerca de los presupuestos cartesianos fundantes de la Modernidad frente a la cual MCD se posiciona de manera crítica. Sin embargo, ambos también permanecen ciegos frente a un mismo punto: el lado oscuro de la Modernidad: la Colonialidad.

El giro ontológico heideggeriano, por ejemplo, pierde de vista el escepticismo en el que reposa la fórmula cartesiana del *cogito ergo sum*. Detrás del “pienso, luego soy”, hay otra formulación: “pienso/otros no piensan; luego soy/otros no son”. Al pensar el *Dasein*, Heidegger pensaba en un hombre blanco de origen europeo como sujeto de la primera formulación, mientras que la segunda formulación se le escapaba, así como se le escapaba también cualquier tipo de reflexión acerca de las subjetividades forjadas por las dos formulaciones tomadas en conjunto. Si el “ser-ahí”, el *Dasein* (europeo) tenía un plexo de posibilidades, el “no-ser-ahí”, el no-*Dasein*, el no-pensante no tenía posibilidad alguna. Mientras que para el “ser-ahí”, el *Dasein* (europeo) encuentra su autenticidad en su “ser-para-la-muerte”, el “no-ser-ahí”, el no-pensante está, desde siempre, desde el comienzo de su existencia, confrontado permanentemente a su muerte; de allí su condena, su estatus de *damné*.

## 2. La crítica desde y más allá de las fronteras

MCD recurre a todas aquellas manifestaciones del pensamiento y de praxis que asumen una perspectiva inmanente respecto a los lugares de enunciación del conocimiento y a la posibilidad de que dichos conocimientos se enuncien con el propósito último de la decolonialidad. Igualmente recurre a las formas de pensamiento que se “desprenden” del canon moderno de producción de conocimiento del tipo “teoría tradicional”, puesto que se asume radicalmente el hecho de respetar el lugar de enunciación, es decir, la cosmovisión, las creencias y las praxis diferentes y diversas que dan origen a dichos conocimientos. MCD recurre también a las diversas lógicas alternativas gracias a las cuales es posible denunciar las injusticias político-sociales, epistemológicas y ontológicas resultantes de la imposición del logocentrismo propio de Occidente y, en últimas, de la Modernidad.

Es así como, desde la Crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: *Relación de las Antigüedades deste Reyno del Piru* –que consiste en una traducción al español de la historia y de los saberes del pueblo Inca–, la *Nueva corónica y buen gobierno* del Inca Felipe Guamán Poma de Ayala –mediante la cual el autor propone al rey de España el establecimiento de una organización gubernamental que sea sensible de las nuevas relaciones entre los conquistadores y los pueblos originarios del territorio– hasta la Filosofía de la Liberación, de más reciente formulación, son fuentes inagotables de saberes que la Modernidad/Colonialidad desechó y aún desecha por no corresponder con sus lógicas. En el entretanto, muchas otras referencias podrían ser traídas a la memoria dada su relevancia para completar esta historia aún no contada de los saberes marginados por la Colonialidad. En este espacio menciono, de manera enunciativa, aquellos nombres de reciente aparición que se suman a las anteriores referencias, y que se pueden situar en la genealogía de los trabajos que constituyen el incommensurable desafío de la decolonialidad. Así, por ejemplo, José Carlos Mariátegui, Sebastián Salazar Bondy, Raúl Prébisch, Eduardo Galeano, Darcy Ribeiro, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Ernesto Laclau, Paulo Freire y Orlando Fals Borda, entre otros, son autores cuyos pensamientos críticos portaban en su seno el giro decolonial que MCD pretende, no solamente recuperar, sino movilizar en ese segundo momento que aquí hemos llamado prospectivo, el de la *decolonialidad*,

y que tiene como finalidad el dismantelamiento de la matriz colonial de poder. Todos estos nombres, todos estos trabajos, todos estos pensamientos comparten el cuestionamiento de la posición eurocéntrica que considera que el conocimiento válido solo puede ser producido desde el “primer mundo”.

En primer lugar, haré referencia a dos posturas teóricas, a saber, la Teoría de la dependencia y el análisis del Sistema-Mundo, que permiten la denuncia de la situación de asimetría y de dependencia que caracterizan la posición asignada a América del Sur en el SMMC. Posteriormente se expondrá la versión de Enrique Dussel de la Filosofía de la Liberación, la cual asume el desafío de pensar más allá de la Modernidad eurocéntrica, dialogando con ella y mostrando sus puntos ciegos frente a la particularidad, tanto de la experiencia que permitió su posición central, así como la experiencia de quienes sufrieron la descalificación en periferias y en subalternización como condena.

#### *a) La Teoría de la Dependencia y el análisis del Sistema-Mundo*

Con la Teoría de la Dependencia, nos encontramos frente a una teorización y una conceptualización que pretendía pensar la realidad latinoamericana a partir de categorías que le correspondieran según su situación geopolítica. Los conceptos de Centro y Periferia de Raúl Prébisch (1986) se convirtieron entonces en la base conceptual que de mejor manera describía la situación de dependencia geopolítica y económica que vivían los países latinoamericanos (y que rápidamente encontraría su aceptación y adaptación a otros territorios donde el común denominador era el haber sido colonias). La intención era la de hallar las causas que explicaran el porqué de la situación y condición de “subdesarrollo” con las que dichos países habían sido calificados. De todos estos países (como de todos los territorios igualmente clasificados y calificados como subdesarrollados) se podía afirmar que se encontraban en un estatus de *periferia económica*. En términos económicos, los territorios periféricos estaban *condenados* a cumplir un rol accesorio en el proceso de producción. Sus economías, entonces, dependían de la posibilidad de exportar sus recursos hacia las regiones autoestablecidas como *centro*. Estos *centros*, a su vez, tenían por tarea la de transformar dichos recursos mediante tecnologías por ellos creadas, en bienes sofisticados gracias a su avanzado desarrollo industrial. Un tal funcionamiento conduciría al “subdesarrollo” de la Periferia de-

bido a su *dependencia* y subordinación a la voluntad y circunstancias establecidas unilateralmente por los *centros* “desarrollados” industrial y tecnológicamente. El resultado de esta postura asumida por los teóricos de la dependencia fue el de la adopción de políticas y medidas de protección, promoción del desarrollo industrial y tecnológico de los países de América Latina con el propósito de terminar con la dependencia económica respecto de los países del *centro*.

Independientemente del contenido teórico y de las consecuencias resultantes de la implantación de las medidas y políticas tendientes a realizar la Teoría de la Dependencia, queremos resaltar el valor cognitivo que tal teorización representa para los efectos y términos que motivan el presente trabajo. La Teoría de la Dependencia es uno de aquellos tantos intentos teórico-políticos que tendieron a romper con los *legados coloniales* constitutivos de la Colonialidad, aquellos que aún ahora permanecen vigentes a pesar de las *independencias* político-militares que a principios del siglo XIX se habían concretado. De esta propuesta teórica habría muchas cosas que decir. Sin embargo, me parece oportuno señalar, de un lado, y a título de ilustración de una de las problemáticas que, en estos intentos de pensarnos, se producen habitualmente, consistente en acudir a categorías ajenas para poder definirnos identitariamente. Para el caso concreto de la Teoría de la Dependencia, la problemática se tradujo en el hecho de proponer como objetivo final de la obtención de la independencia económica el alcanzar un “desarrollo” que se adecuara a los términos canónicos establecidos por los *centros*, repitiendo entonces el modo operatorio generador de las *periferias*. Lo que a la postre y en términos generales se traduce en la búsqueda constante de una aceptación por parte de dichos *centros*, de las metrópolis que, en las rearticulaciones geopolíticas poscoloniales, preservan su posición de tribunal de calificación o descalificación de la *periferia*.

Pero, por otro lado, y es lo resaltable de esta propuesta a nivel teórico, el valor cognitivo de esta teoría se puede constatar en el posicionamiento que las categorías de *centro* y de *periferia* alcanzaron en la literatura económica y política, como es el caso concreto del análisis del Sistema-Mundo propuesto por Wallerstein, así como también en la apropiación y movilización que de ellas hace el propio programa de investigación MCD.

Valiéndonos del empleo que de las categorías de *centro* y *periferia* realiza el análisis del Sistema-Mundo, considero pertinente presentar de manera breve cómo Wallerstein, en la década de los setenta, continúa con el legado de la Teoría de la Dependencia, y partiendo del binomio desarrollo y subdesarrollo, introduce un marco analítico de escala espacio-temporal para la comprensión de las relaciones de poder y de los cambios sociales, a saber, el Sistema-Mundo (World-System) (Wallerstein 1980). El patrón de poder mundial vigente, bajo el análisis de Wallerstein, es una Economía-Mundo Capitalista, caracterizada por la integración de distintas estructuras de producción económica bajo la articulación de la lógica acumulativa básica del Capitalismo, la producción de bienes y plusvalías, una distribución desigual de los mismos y su concentración en pequeños estratos de la población dentro de determinadas áreas geográficas o *centros*. Más allá de las críticas que pueden dirigirse al análisis del Sistema-Mundo, tales como las mencionadas al principio de este escrito y que obedecen al olvido de la Colonialidad y su carácter constitutivo de la Modernidad, Mignolo encuentra y le concede una ventaja que radica en su posibilidad de superar la limitada lectura lineal de la llamada “historia universal” en su versión occidental moderna. En palabras de Mignolo, esta ventaja se puede describir de la siguiente manera:

La dimensión espacial del sistema permite pensar desde sus fronteras externas, desde donde la diferencia colonial fue y continúa siendo representada. Hasta mediados del siglo XX, la diferencia colonial hacía honor a la distinción clásica entre centros y periferias. En la segunda mitad del siglo XX, la emergencia del colonialismo global, gestionado por las corporaciones transnacionales, eliminó la distinción que había sido válida con respecto a las formas tempranas del colonialismo y de la colonialidad del poder. En el pasado, la diferencia colonial estaba ahí afuera, alejada del centro. Hoy todo eso ha acabado, tanto en la periferia del centro como en los centros de la periferia. (Mignolo 2003)

Compartiendo con Mignolo tal apreciación, vale la pena subrayar el énfasis puesto en el análisis geopolítico al que conlleva la teoría del Sistema-Mundo y que obedece a un desplazamiento de la atención hacia una visión de la totalidad como un sistema que, entre muchas de sus funcionalidades, una de ellas consiste en el establecimiento per-

manente de fronteras marginalizantes de todo aquello que no cumpla u obedezca a sus lógicas internas, de aquello que no se le parezca, de lo diferente, de la *alteridad*. Así mismo, vale la pena poner el acento sobre la importancia del espacio y las relaciones de poder que en él se producen y mantienen, cuestión que constituye otro punto coincidente y de gran aportación a los desarrollos teóricos de Modernidad/ Colonialidad - Decolonialidad.

### *b) La Filosofía de la Liberación*

El proyecto de la Filosofía de la Liberación (ligada a la Teología de la Liberación de los años setenta en lo que concierne a la cuestión por las posibilidades de Latinoamérica de librarse de las condiciones de opresión a la que había sido sometida), cuyo representante más reconocido es el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, se orienta particularmente hacia la construcción de un pensamiento que permita la superación de las condiciones históricas de dominación y desigualdad social adolecidas por Latinoamérica. La consecuencia prospectiva de la asunción de un tal pensamiento tendría que verse traducida en una praxis tendiente a la liberación de los oprimidos por ese sistema que los condena. Partiendo de un análisis histórico (no-lineal, no eurocentrado) de la expansión europea en América, desde la conquista hasta la colonización de los territorios “descubiertos”, así como de las estructuras de dominación, de marginalización y de dependencia implantadas durante tal proceso, Dussel concluye que dichas prácticas establecieron las bases para la fundación de una filosofía universalista tal y como la que fue producida a instancias de la Modernidad eurocéntrica.

Por contraste, Dussel cree que:

La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre su propia realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad. Lo cierto es que pareciera que la Filosofía ha surgido siempre en la periferia, como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad total, o simplemente ante el futuro de liberación. (Dussel 1994 15)

Gracias a la autoatribución de la autoridad sobre un conocimiento pretendido “universal”, tanto la filosofía como las ciencias europeas definieron la “naturaleza humana” según parámetros y criterios sociopolíticos, epistemológicos y ontológicos que pertenecían a la tradición de Europa central. De este modo, las filosofías occidentales han legitimado históricamente la dominación que oprime al denominado “tercer mundo”, aparentando, al mismo tiempo, promesas liberadoras a título de cristianización, civilización, desarrollo y, hoy en día, globalización neoliberal.

Dussel reacciona a esta dominación mediante una filosofía, que toma a Lévinas como fuente y referencia, fundada en la ética, tendiente al establecimiento de un diálogo que permita alcanzar la simetría, en el que la voz del oprimido, del condenado, del subalternizado o colonizado, en términos dusselianos, del “Otro radical”, no siga siendo acallada por la fuerza sorda de la totalidad sistémica, y en consecuencia permita acabar con la dominación característica de la tradición occidental. A tal propósito antepone Dussel una conciencia ética:

Llamamos conciencia ética la capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro, palabra transontológica que irrumpe desde más allá del sistema vigente. Puede que la protesta justa del otro ponga en cuestión los principios morales del sistema. Sólo quien tiene conciencia ética puede aceptar la puesta en cuestión a partir del criterio absoluto: el otro como otro en la justicia. (Dussel 1994 77)

Es así como para Dussel (de su lectura de Lévinas, y retomados los dos por Maldonado-Torres) la interpelación del otro es el punto de partida de la Filosofía de la Liberación, la que se concreta a través de una praxis de la liberación que es, a su vez, una praxis reflexiva a través de la cual se da lugar a una “analéctica de la liberación” que reemplace la “dialéctica de la dominación”.

No obstante, y es reiterativo en su obra, Dussel no pretende repetir el gesto de la negación que ahora pretende negar, por lo que, siendo consecuente con su propio planteamiento, construye su trabajo teórico entablando ese diálogo con los principales filósofos de la tradición occidental, así como con sus exponentes contemporáneos, puesto que en sus obras otorga vital importancia al empleo de las categorías dominantes a fin de cuestionarlas e intentar ir más allá de sus límites. “Para

descubrir nuevas categorías con las cuales nos sea posible pensarnos a nosotros mismos, hay que comenzar por hablar como los europeos y, desde ellos, probar sus limitaciones” (Dussel 1980 108).

### *c) El poscolonialismo y los estudios subalternos*

Respecto a las buenas relaciones de vecindad –utilizando los términos de Mignolo– existentes entre Modernidad/Colonialidad - Decolonialidad, el poscolonialismo y los estudios subalternos, es importante precisar que se trata de unas relaciones de vecindad teóricas que acercan diferentes experiencias vividas cuyo común denominador es el colonialismo.

Así, mientras el poscolonialismo puede ser considerado como una reacción del “tercer mundo” que intenta completar la crítica posmoderna de la Modernidad, acentuando su trabajo particular en la code-terminación de lo político, lo económico y lo social, los Estudios Subalternos podrían considerarse como la reacción del “tercer mundo” en el intento por completar los Estudios culturales, los que, a su turno, se enfocaban en las acciones populares de impronta política que no se limitaran de forma exclusiva a lo económico. Dado que ambos enfoques tienen en común su origen –el “tercer mundo”–, tanto los Estudios subalternos como MCD suelen ser ubicados en el marco general del Poscolonialismo haciendo parte de él.

Del Poscolonialismo habría que indicar su correspondencia a un momento en el que la academia de las antiguas colonias británicas había decidido cuestionar los presupuestos modernos de los discursos anticolonialistas y nacionalistas elaborados con ocasión de los procesos independentistas en África y en Asia. Basándose en tales discursos, se consideraba que “la dependencia económica, la destrucción de la identidad cultural, el empobrecimiento creciente de la mayoría de la población, la discriminación de las minorías, todos estos fenómenos eran considerados como ‘desviaciones’ de la Modernidad que podrían ser corregidas a través de la revolución y la toma del poder por parte de los sectores populares” (Castro-Gómez 1998 124). No obstante, tales discursos jamás cuestionaron los presupuestos instalados por la empresa colonial (desarrollo, progreso, inferioridad de los colonizados, etc.), sino que en su intención siempre estaba el alcanzar, como en el caso de la Teoría de la Dependencia, el reconocimiento de quienes los

subyugaban y mantenían en la situación de opresión, por lo que dichos discursos terminaron a la postre por ayudar a asentar esos presupuestos coloniales.

En cuanto a los Estudios subalternos habría que decir que su aparición obedece, al igual que el poscolonialismo, a un movimiento crítico que se posiciona en contra de los discursos anticolonialistas y nacionalistas de las élites de la India, educadas y cultivadas en el saber occidental, donde se reducía el proceso independentista indio a las categorías modernas de emancipación y de racionalización de la acción política. La consecuencia de ello fue que los discursos de dichas élites tuvieron por efecto la reproducción del proceso de subalternización que caracterizó la empresa colonial. Para los Estudios subalternos, en cambio, el objetivo era el de luchar contra la reproducción del proceso de subalternización, anteponiendo el verdadero y particular sentido que las acciones políticas de los movimientos sociales –las campesinas en particular– portaban, sin que en este caso pudieran ser reducidas una vez más a las limitadas condiciones experienciales que caracterizaban la “emancipación” como categoría moderna eurocéntrica.

De tal forma, podemos constatar cómo los contenidos de estos dos enfoques teóricos no se limitan simplemente a completar metarrelatos hegemónicos del dominio académico, sino que van más allá buscando denunciar sus límites. Y ello gracias a que tanto el uno como el otro operan un desplazamiento de la atención hacia temáticas ausentes en sus formulaciones teóricas, omisiones que se producen tanto en las teorías criticadas como en las teorías críticas que pretenden corregir aquellas, en el seno mismo del proyecto moderno.

Separándose entonces del canon teórico moderno, el Poscolonialismo y los Estudios subalternos consiguen develar el estrecho vínculo existente entre los proyectos coloniales de Francia e Inglaterra con la formación de los Estados nacionales europeos y su organización geopolítica más global, a saber el Sistema-Mundo Moderno analizado por Wallerstein. Esto se convierte en la contribución más importante de estas elaboraciones teóricas, siendo además su punto de intersección. Al mismo tiempo, y de manera inmanente, realizan aproximaciones particulares a las experiencias asiáticas de Modernidad –el orientalismo y el colonialismo británico en la India–, remarcando así una noción del espacio ajena al del eurocentrismo como fundamento

y meta de cualquier quehacer teórico. Y es justamente en este punto donde la vecindad con el programa MCD se hace más patente, dado que lo que moviliza estos enfoques teóricos es la denuncia realizada por quienes vivieron la experiencia del colonialismo, de la subalternización de la que fueron objeto tanto ellos como sus saberes, sus formas de vida, sus organizaciones políticas, etc. Es así como el Poscolonialismo se concentra en la experiencia del colonialismo tanto en el medio oriente como en la India (es el caso de Edward Said y de Homi Bhabha); y los Estudios Subalternos se ocupan de la experiencia colonial británica y la subalternización allí operada luego de la independencia (como lo hacen Gayatri Spivak, Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, entre otros).

Modernidad/Colonialidad - Decolonialidad, por su parte, da cuenta de la experiencia colonial ibérica, previa en el tiempo a las acabadas de mencionar, haciendo especial énfasis en cómo esta experiencia de colonialismo sería el punto de origen y fundamento de la Colonialidad como patrón de poder, y que a la postre se convertiría en el modelo a seguir de las demás empresas coloniales que le siguieron en el tiempo. De lo que se trata aquí no es de mostrar y ahondar en las diferencias que puedan existir entre estos enfoques y Modernidad/Colonialidad - Decolonialidad, como tampoco pretendo tomar posición respecto de las críticas que entre los mismos se puedan dirigir, unos a otros. En cambio, se trata más bien de señalar la proximidad existente entre unos pensamientos inscritos en un diálogo ya establecido, y que justamente ponen el peso de su quehacer en la heterogeneidad experiencial que los motiva.

## Una crítica reconstructiva proclive a la pluriversalidad

Mediante la reconstrucción intencionada de las fuentes teóricas expuestas hemos querido trazar el trasfondo epistemológico que ha permitido la formulación de un programa de investigación que, sin ser homogéneo, se constituye en un panorama de pensamiento abierto a la teorización contextualizada, propendiendo por el desvanecimiento de las fronteras epistemológicas establecidas por la racionalidad moderna. La reconstrucción no es exhaustiva y responde a las sensibilidades que la disposición acogida para su presentación suscitaba para resaltar

que, lejos de una pretensión de pureza o de coherencia argumentativa, la intención era desvelar la pertinencia contextual que todas estas teorizaciones han provocado en términos de desplazamientos epistémicos. En tal sentido hablamos de una crítica reconstructiva, metodología y gesto ético, inspirado también en las necesidades contextuales y de pertinencia mencionadas, metodología que, en lugar de identificar las diferencias entre los distintos enfoques para a la postre antagonizar sus resultados, se propone, en cambio, su reconstrucción a fin de lograr la ampliación progresiva de las condiciones de posibilidad que los propios enfoques definen.

Así encontramos cómo MCD produce una teoría crítica tendiente a denunciar las consecuencias de la asunción de la Modernidad eurocéntrica. En su base, todas las teorizaciones aquí dispuestas permiten desvelar lo que el colonialismo y la Modernidad así concebida han generado en las periferias del SMMC, a saber: el racismo fundador de la *diferencia colonial*; la hegemonía de la posición epistemológica que atribuye a los saberes y conocimientos producidos por los pueblos colonizados y/o esclavizados, los caracteres de rezagados, precientíficos o dóxicos; la constante expropiación de saberes y recursos de las excolonias so pretexto de la falta de una racionalidad tecno-científica suficiente para explotarlos de la manera “correcta”, etcétera.

En resumen, la Decolonialidad es el horizonte de esta teoría crítica del binomio Modernidad/Colonialidad. Su presupuesto es la adopción de un paradigma otro que desplaza la atención de una perspectiva cognitiva que parte de un sujeto individual dotado de una racionalidad mediante la cual se autoatribuye la posición de “dios”, hacia un sujeto colectivo cuyas facultades cognitivas fueron negadas y, en consecuencia, mediante categorías como las de raza, género, racionalidad, etc., fue sometido y victimizado por aquel. Este sujeto colectivo no está persiguiendo reemplazar al sujeto dominante ni ocupar su posición de poder. En cambio, reivindica su suelo, su lugar de enunciación desde el cual narra las distintas historias locales, se procura su forma de vida, construye de manera colectiva saberes, instituciones y relaciones, sin la pretensión de imponerlas universalmente. Su propuesta, un paradigma otro que se aparta de las lógicas de confrontación, de comparación autorreferencial y excluyente, de competencia y autoimposición propias de la racionalidad moderno-colonial, para, en su lugar, optar

por el establecimiento de relaciones de reconocimiento y horizontalidad, de colaboración y coexistencia.

Al mismo tiempo, una crítica en tal sentido descubre el lado oscuro de la Modernidad: la Colonialidad. Visibilizando la geopolítica de los diversos diseños hegemónicos en cuyo nombre se ha rearticulado la Colonialidad, tales como el cristianismo, la civilización, el desarrollismo y la globalización neoliberal. El resultado: el mantenimiento de las relaciones de dominación y de las inconsistencias antes mencionadas bajo una apariencia positiva que implicaría un proceso de racionalización.

En su gesto prospectivo, entonces, MCD asume el reto de la coexistencia en la diversidad, asumiendo la forma de una epistemología extensiva que ya no pretende el alcance de un conocimiento universal, sino pluriversal, no porque se encumbra como válido para todos y en cualquier tiempo, sino en tanto responde y da cuenta de las distintas historias locales (todas ellas y no solo una), atendiendo a la pertinencia respecto del contexto desde donde surge la necesidad de su generación, para luego, consciente de su condición de local, ser capaz de establecer diálogos con otras historias locales con las que coexiste. La prospectiva ha dado lugar a una prolífica asunción de esta teoría crítica para abordar, transdisciplinariamente, la tarea de teorizar sobre las realidades propias de América Latina, incluidas aquellas que mantienen la asimetría cultural generada en el binomio Modernidad/Colonialidad.

## Bibliografía

- Castro-Gómez, S. "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón". *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, eds. S. Castro-Gómez y E. Mendieta. México: Porrúa, 1998.
- Castro-Gómez, S. "Teoría Tradicional y Teoría Crítica de la Cultura". *La Reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*, eds. S. Castro-Gómez, C. Millán y Ó. Guardiola-Rivera. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2000.
- Castro-Gómez, S. "Michel Foucault y la colonialidad del poder", *Tabula Rasa* 6, enero-junio, (2007). Disponible en: <http://www.re->

- vistatabularasa.org/numero-6/castro.pdf, consultado el 31 de marzo de 2018.
- Derrida, J. *Le Monolinguisme de l'autre*. París: Éditions Galilée, 1996.
- Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1980.
- Dussel, E. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores, 1994.
- Heidegger, M. *Être et temps*, trad. E. Martineau. París: Authentica, 1985.
- Horkheimer, M. *Teoría crítica*. Buenos Aires-Madrid: Amorrurtu, 2003.
- Maldonado-Torres, N. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, eds. S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007. 127-167.
- Mignolo, W. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal Cuestiones de Antagonismo, 2003.
- Mignolo, W. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Prébisch, R. "El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas". *Desarrollo Económico* 26/103, oct.-dic., 1986: 479-502. Disponible en: <http://www.jstor.org/pss/3466824>, consultado el 31 de marzo de 2018.
- Wallerstein, I. *El Moderno Sistema Mundial*. Madrid: Siglo XXI, 1999.