

Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo*

Jorge Polo Blanco – Milany Gómez Betancur*****

Fecha de recepción: 24 de julio de 2018 · Fecha de aceptación: 15 de noviembre de 2018 · Fecha de modificación: 5 de abril de 2019
<https://doi.org/10.7440/res69.2019.01>

Cómo citar: Polo Blanco, Jorge y Milany Gómez Betancur. 2019. “Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo”. *Revista de Estudios Sociales* 69: 2-13. <https://doi.org/10.7440/res69.2019.01>

RESUMEN | En el presente trabajo queremos reflexionar acerca de una cuestión decisiva, a saber, las relaciones entre modernidad y colonialidad en el ámbito latinoamericano. Aquello que debe ser dirimido es si la modernidad europea es inherentemente colonial, o, dicho de otro modo, si todo el pensamiento moderno europeo se halla entrelazado de forma indistinguible e indisociable con unas gramáticas de colonialidad que, aún hoy, se reproducen en el campo del saber y del poder. Utilizaremos, como principal hilo conductor de esta investigación, las propuestas teóricas de Walter Mignolo, un pensador que sostiene precisamente la consustancialidad de modernidad y colonialidad.

PALABRAS CLAVE | América Latina; colonialidad; epistemologías decoloniales; eurocentrismo; geopolítica del conocimiento; modernidad

Modernity and Coloniality in Latin America: An Inseparable Pair? Reflections around Walter Mignolo's Proposals

ABSTRACT | This paper reflects upon a decisive issue, namely, the relation between modernity and coloniality in the Latin American context. What remains to be settled is whether European modernity is inherently colonial, or, in other words, whether all modern European thought is indistinguishably and inseparably interwoven with grammars of coloniality that, even today, are reproduced in the arenas of knowledge and power. The guiding thread of this inquiry will be the theoretical proposals of Walter Mignolo, a thinker who argues precisely for the consubstantiality of modernity and coloniality.

KEYWORDS | Coloniality; decolonial epistemologies; Eurocentrism; geopolitics of knowledge; Latin America; modernity

Modernidade e colonialidade na América Latina. Um binômio indissociável? Reflexões acerca das propostas de Walter Mignolo

RESUMO | No presente trabalho queremos refletir sobre uma questão decisiva, a saber, as relações entre modernidade e colonialidade no contexto latino-americano. O que deve ser dirimido é se a modernidade europeia é inerentemente colonial ou, em outras palavras, se todo o pensamento moderno europeu se encontra

* El presente trabajo fue realizado en el marco del Proyecto de Investigación *Principales corrientes del multiculturalismo. Derechos humanos, subjetividad y capitalismo*, inscrito al Grupo de Investigación *Humanitas*, perteneciente a la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Colombia). El proyecto comenzó en enero de 2018.

** Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, España. Profesor en la Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador. Últimas publicaciones: “Colonialidad múltiple en América Latina. Estructuras de dependencia, relatos de subalternidad”. *Latin American Research Review* 53 (1): 111-125, 2018; *La economía tiránica. Sociedad mercantilizada, dictadura financiera y soberanía popular*. Madrid: Carpe Noctem, 2015. ✉ hiperbolik1983@hotmail.com

*** Doctoranda en Marketing Político en la Universidad de Santiago de Compostela, España, y Maestra en Relaciones Internacionales por la Universidad de Medellín, Colombia. Profesora en la Universidad Católica de Oriente, Colombia. Últimas publicaciones: “El capitalismo monopólico durante la Alemania nazi y la violación a los derechos humanos”. *Co-herencia* 16 (30): 299-326, 2019; “El Sistema interamericano de Derechos Humanos. Sus sentencias y su eficacia”. *Revista Verba Iuris* 14 (41): 135-150, 2018. ✉ mgomez@uco.edu.co

entrelaçado de forma indistinguível e indissociável com algumas gramáticas de colonialidade que se reproduzem, ainda hoje, no campo do saber e do poder. Utilizaremos, como principal fio condutor desta pesquisa, as propostas teóricas de Walter Mignolo, um pensador que defende precisamente a consubstancialidade de modernidade e colonialidade.

PALAVRAS-CHAVE | América Latina; colonialidade; epistemologías decoloniais; eurocentrismo; geopolítica do conhecimento; modernidade

Introducción

El pensador argentino Walter Mignolo, profesor de la Duke University (Estados Unidos), señala que las raíces históricas de la decolonialidad habrían de encontrarse en la Conferencia de Bandung de 1955, en la que se congregaron veintinueve países de Asia y África, la mayor parte de los cuales acababa de acceder formalmente a la independencia política. El principal objetivo de la conferencia era promover la cooperación económica y cultural afroasiática, con el afán último de no depender más (o al menos depender en menor medida) de las antiguas metrópolis. Ese primer impulso vivió su réplica o continuación en la Conferencia de los Países No Alineados, que tuvo lugar en Belgrado en 1961, y al que se sumaron también algunos países latinoamericanos. Y si bien es cierto que Bandung representó un hito en el proceso descolonizador, una dimensión importante quedó bastante relegada: “Su límite estriba en haberse mantenido en el dominio del desprendimiento político y económico. No planteó la cuestión epistémica. Sin embargo, las condiciones para plantearla estaban allí dadas” (Mignolo 2013, 13). De hecho, Aimé Césaire (2006) había publicado su *Discours sur le colonialisme* en 1950, cinco años antes de la Conferencia de Bandung, donde prefiguró el nacimiento de todas las teorías que posteriormente girarían en torno a lo decolonial. El influyente *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon (2007) apareció en 1961, el mismo año en el que el Movimiento de Países No Alineados celebraba su primer encuentro. Por lo tanto, la “ruptura epistémica decolonial” daba importantísimos pasos mientras se discutían oficialmente los procesos de descolonización económico-política. Más adelante, ese embrionario programa de ruptura cristalizaría con fuerza en todo un conjunto de pensadores que darían lugar al llamado “giro decolonial”; en este caso, la cuestión epistémica ocuparía ya un lugar medular (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007).

La doble invención: “América” y “América Latina”

Walter Mignolo ha sostenido que la idea misma de *América Latina* es un producto colonial. La división actual de los continentes y su denominación geográfica no son el reflejo de algo natural y preexistente; son un efecto del dominio imperial, una construcción trabajada

y aquilatada durante los últimos quinientos años. Hoy nos resulta muy difícil concebir que incas y aztecas no vivían en América; pero esa dificultad denota, precisamente, que nuestras coordenadas intelectuales están forjadas en la matriz colonial. Antes del siglo XVI, aquel continente no figuraba en los mapas europeos. Pero el territorio existía y sus pobladores daban su propio nombre al lugar que habitaban: Tawantinsuyu, en la extensísima región andina; Anáhuac en México, y Abya Yala, en la región que hoy ocupa Panamá. Puede parecer una obviedad, pero no lo es. Repetimos: aquellos seres humanos *no vivían* en “América”. Exactamente lo mismo sucedió con la idea de “África”, como bien ha explicado el filósofo Valentin-Yves Mudimbe (1988 y 1994). Los seres humanos de etnia *mandinga* (o *mandinka*) que vivían en la parte occidental de lo que hoy llamamos “África”, por poner un ejemplo, no se representaban su propio territorio, sus fronteras y sus propias instituciones sociopolíticas tal y como los europeos lo proyectaron luego; literalmente, ellos vivían en otro lugar.

América no fue “descubierta”, sino “inventada” (O’Gorman 2006). En Tawantinsuyu, Anáhuac o Abya Yala, nadie había escuchado jamás la voz “Indias Occidentales”, o la voz “América”; semejantes nombres, tan autoevidentes para nuestras conciencias, no significaban nada para aquellos seres humanos. “Lo confuso del asunto es que una vez que el continente recibió el nombre de América en el siglo XVI y que América Latina fue denominada así en el siglo XIX, fue como si esos nombres siempre hubiesen existido” (Mignolo 2007, 28). Ese espejismo, no obstante, es sinónimo de violencia. La apropiación material del territorio fue acompañada de un bautismo: cuando Américo Vesputio, navegando por las costas del actual Brasil, “tomó conciencia” de que aquello no era la India, sino un “Nuevo Mundo”, comenzó de veras la reconfiguración colonial de aquellas tierras; los viejos nombres fueron quedando, paulatinamente, sepultados a consecuencia de un obligado e impuesto desuso.

Mignolo recalca que “descubrimiento” e “invención” no son dos interpretaciones de un mismo acontecimiento; son, muy al contrario, dos paradigmas distintos dentro de los cuales “ocurren” cosas disímiles. Y la línea que separa dichos paradigmas es determinante, toda vez que el “descubrimiento” se incardina en la perspectiva imperialista de la historia mundial adoptada por la triunfante

Europa, mientras que el paradigma de la “invención” refleja el punto de vista de los derrotados por la apisonadora colonial (Mignolo 2007, 29). La modernidad europea arranca en ese preciso instante, esto es, con la instauración del “paradigma del descubrimiento”. A partir de ese momento, como bien señaló Immanuel Wallerstein, se afianzó dentro del sistema-mundo moderno un discurso secularmente reproducido y modulado, que transitó desde la “misión evangelizadora” del siglo XVI hasta la “labor civilizatoria” del siglo XIX, y concluyó con las ideologías del “desarrollo” y la “modernización”, ya en los siglos XX y XXI (Wallerstein 2007). Y es ahí, precisamente, donde empieza a quedar articulado el “sistema-mundo moderno/colonial”, para usar la expresión más amplia de Walter Mignolo, que a su vez se apuntalaba con la construcción de un cierto “imaginario atlántico” (Mignolo 2003, 61). Lo que se sostiene es que una matriz colonial de poder ha venido replicándose y metamorfoseándose en todos los episodios de la “modernidad”, y al mismo tiempo se configuraba una “geopolítica del conocimiento” por medio de la cual Europa quedaba erigida en el *locus* privilegiado de la enunciación racional; desde ese lugar los europeos podían clasificar a todos los demás, otorgándoles un grado mayor o menor de humanidad (Mignolo 2007, 31). La historiografía occidental, de una manera notable y casi fundacional, ha estado atravesada por relaciones de colonialidad, pues, como bien ha señalado el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995), las narrativas históricas hegemónicas “silenciaron” una multitud doliente de otras historias. Mignolo (1995) apuntó que ese *locus* privilegiado de la enunciación y de la construcción de sentido, que de manera implacable condenó a otros saberes no europeos al ostracismo más vilipendiado, surgió en el proceso mismo de la articulación expansiva del poder colonial ya desde el Renacimiento.

Es cierto que las élites criollas y mestizas decidieron en muchas ocasiones asimilarse a los modelos foráneos impuestos, aceptando (e incluso celebrando) una existencia instalada en la colonialidad del ser, “adormeciendo la herida colonial, anulando el dolor con toda clase de analgésicos” (Mignolo 2007, 100). El siglo XIX, justo cuando las jovencísimas repúblicas sudamericanas comenzaban su singladura independiente, fue testigo de una dinámica culturalmente asimilacionista; una vez alcanzada la autonomía política, en efecto, las mencionadas élites pretendían *emular* a Europa en todo lo importante. Pretendían, en suma, europeizar —lo cual, en este caso, era sinónimo de desespañolizar— América. Pero Kant había adjudicado a cada continente una coloración racial: la raza amarilla pertenecía a Asia; la negra, a África; la roja, a América, y la blanca, a Europa (Lepe-Carrión 2014); sin embargo, la “latinidad” quedaba sumida en una ambigüedad problemática, porque los latinoamericanos nunca fueron “lo suficientemente blancos” (Mignolo 2007, 95-97). De hecho, la conciencia criolla (y mestiza) latinoamericana siempre se movió en

una indeterminación trágica: la de no terminar de ser lo que se suponía que debían ser (es decir, europeos), esto es, la conciencia lacerante de permanecer anclados en un cierto “no-ser”. Afrodescendientes y nativos, sin embargo, no tenían ese problema de ambigüedad, toda vez que ellos se movían en un plano de completa exterioridad subhumana; ellos sí llevan el estigma colonial bien grabado, sin ambages (Mignolo 2007, 87).

La “latinidad” es un concepto complejo, y muy problemático. No sólo la idea de “América” fue una invención colonial-imperial; también lo fue la idea de “América Latina”. Para empezar, hemos de recalcar que lo de *América Latina* fue una noción acuñada y difundida por la intelectualidad francesa del siglo XIX, en un contexto de pugna geopolítica con Inglaterra. Es por eso que la idea de *Hispanoamérica*, y el sueño de Bolívar de una “confederación de naciones hispanoamericanas”, sucumbió ante el empuje de esta nueva concepción: construir una *América Latina*, y no ya “hispana” o “ibérica” (Mignolo 2007, 100-103). Pero más allá de la lucha entre las distintas potencias coloniales, lo cierto es que esa “latinidad” (que se convirtió en hegemónica en el siglo XIX) no incluía ni a los pueblos afrodescendientes ni a los pueblos aborígenes. La “latinidad” es una categoría con la que muchos seres humanos que habitan el territorio “americano” no se terminan de identificar; tal es el caso de los afrocaribeños o los afroandinos. Este último segmento de población, el de la población negra nacida en los Andes, es una más de esas historias completamente invisibilizadas, y, sin embargo, hablamos de millones de seres humanos (Mignolo 2007, 123-125). Y qué decir de los pueblos indígenas, señala Mignolo, cuando ellos no son “latinos” y, en cierto sentido, ni siquiera son “americanos” (2007, 136). Todos ellos no pueden ser identificados, en sentido estricto, ni como latinoamericanos ni como angloamericanos, aunque muchos quisieron *reducir* el drama americano a la confrontación cultural de lo *Anglo* y lo *Latino* (Rodó 1985). Es posible que las comunidades indígenas y negras de Sudamérica, Centroamérica y el Caribe, en muchos momentos, objetiven su lucha contra el “imperialismo angloamericano” procedente del Norte, plasmado en la recurrente y aparatosa injerencia estadounidense; pero que coyunturalmente compartan un enemigo no implica necesariamente que dichas comunidades se sientan “latinas” o se autoperciban como tales (Mignolo 2007, 150). Porque la “latinidad” —que como ya habíamos comentado ocupa un lugar ambiguo en la escala racial del mundo moderno/colonial, toda vez que los “latinos” no parecen alcanzar un nivel óptimo de “blanquitud”—, esa “latinidad”, decíamos, constituye, a pesar de todo, un imaginario de las élites criollas y de las capas mestizas asimiladas al eurocentrismo y al eurofetichismo.

El “mestizaje”, además, fue un espejismo. La mezcla biológica de sangres no llevó aparejada una mezcla equivalente en lo que a cosmovisiones y epistemologías se refiere; los mestizos, mayoritariamente, reclamaron y

enfataron su raigambre europea, avergonzándose de lo que pudiera haber en ellos de indígena y afro. Por muy remota que fuese la ascendencia europea, los mestizos (también los mulatos, en algunos contextos) preferían hacer valer lo que de europeos había en ellos, reprimiendo u ocultando todo aquello que pudiera *recordar* que en ellos latía algún elemento nativo/originario o afrodescendiente. “Los mestizos tenían la sangre mixta pero el espíritu puro” (Mignolo 2007, 156). Cuando el mexicano José Vasconcelos publica en 1925 *La raza cósmica* —donde señala de forma autocomplaciente que españoles y portugueses sí se mezclaron con indios y negros (a diferencia de los colonos europeos protestantes, que jamás se mezclaron biológicamente con los aborígenes de Norteamérica)— olvida, en contraste, que en el plano cultural jamás existió un mestizaje comparable. En este ámbito, enfatiza Mignolo, existió un innegable proceso de aculturación violenta, por medio de la cual la población aborígen terminó plegándose (en lo subjetivo, en lo simbólico, en lo epistémico, en lo estético, en lo religioso, en lo ético, en lo lingüístico, en lo “espiritual”) a los modelos y categorías de la cristiandad barroca.

Es cierto que en el mundo iberoamericano no hubo un genocidio absoluto y que las formas culturales precolombinas jamás fueron aniquiladas por completo (como, en efecto, sí ocurrió en la colonización europrotestante de Norteamérica, mucho más arrolladora en ese sentido). De hecho, todavía hoy perviven millones de indígenas (que hablan su lengua nativa y conservan muchas de sus costumbres) en México, Guatemala, Panamá, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Pero Vasconcelos, en su afán de confrontar a lo angloamericano, sustancializa lo latino. Y al hacerlo así, como bien ha señalado la escritora y activista chicana Gloria Anzaldúa (2016), se reproduce un modelo de homogeneización cultural que lamina otras formas de ser que habitan en lo híbrido. También es cierto, y Mignolo tiene que reconocerlo (2007, 113), que el cubano José Martí, con su noción de “Nuestra América”, trazó una idea de “latinidad” mucho más inclusiva y heterogénea (abarcando a los pueblos nativos y a los afrodescendientes); y, así, logró confrontar con los angloamericanos nortños, y al mismo tiempo se zafaba con mayor intensidad de la carga epistémica eurocéntrica. Muy distinta era esa “latinidad” de Martí a la del intelectual colombiano del siglo XIX José María Torres Caicedo, un francófilo indisimulado que proyectaba una idea de “raza latina” a la conveniencia geopolítica del imperialismo francés y que, desde luego, excluía de su proyecto a negros e indígenas.

Pero, como también ha detectado Mignolo, se produce una curiosa paradoja: lo “latino”, categoría cristalizada en el siglo XIX, se asentó en América del Sur como una identidad criollo-mestiza excluyente (que obliteraba a millones de indígenas y afrodescendientes, como venimos señalando); pero en el Estados Unidos de finales del siglo XX lo “latino” empezó a operar como una identidad

político-cultural que, en este caso, aproximaba a los miembros de dicha población a otras “minorías” segregadas o subalternizadas, como son los afroestadounidenses o los estadounidenses de ascendencia asiática (Mignolo 2007, 165). La latinidad en Sudamérica terminó asumiendo el papel de elemento opresor de otras historias, epistemes e identidades; en Estados Unidos, sin embargo, esa misma latinidad se ha situado en el otro extremo, esto es, en el plano de los otros discriminados.

Por todo ello, no es suficiente proponer la imagen de una “América invertida”, como hizo el artista uruguayo Joaquín Torres García. Advierte Mignolo que, si bien es un paso importante esa desnaturalización de las posiciones, que ubican al Sur arriba, no es suficiente; y no lo es porque dicha cartografía sigue conteniendo demasiados silencios y demasiadas ausencias (Mignolo 2007, 169-172). Los latinoamericanos se quejan con razón cuando los estadounidenses se apropian de la voz “América”, porque con ello excluyen todo lo existente al sur del río Bravo. Pero esa queja resulta insuficiente para millones de indígenas que no se identifican ni como *norteamericanos* (o *angloamericanos*) ni como *latinoamericanos*. Ellos habitaban otro mundo, pero les robaron hasta el nombre, porque el sistema colonial-imperial siempre se reservó una facultad muy poderosa: la de nombrar y renombrar. El *pachakuti*, ese vocablo con el que algunos pueblos andinos prehispánicos se referían a la tremenda dislocación cultural que sufrió su mundo tras la Conquista, fue también un traumatismo epistémico. Los nativos, de repente, ya no conocían su propio universo; los viejos nombres ya no valían, y la topografía existencial en la que habían vivido mutó para siempre.

Colonialidad del relato histórico y violencia epistémica

La colonialidad opera en todas las *ausencias* que jalanan el relato consagrado de la modernidad europea; todas aquellas experiencias y perspectivas que fueron silenciadas, oscurecidas (Mignolo 2007, 17). Es muy importante, en este caso, observar la consistencia pasiva del tiempo verbal: *oscurecidas* (y no “oscuras”); es decir, fueron marginadas, acalladas, pisoteadas por los dominadores. La Historia de Europa (escrita con hache mayúscula, claro, porque era ella la única historia verdadera) se trazaba como una línea evolutiva y endógena que atravesaba (en un glorioso camino hacia la culminación de sí misma) los siguientes puntos álgidos: Grecia-Roma-Cristianismo-Renacimiento-Reforma-Ilustración. Enrique Dussel ha insistido mucho en esta cuestión. “De acuerdo con este paradigma, Europa poseía características *internas* excepcionales que le permitieron superar, a través de su racionalidad, a todas las demás culturas” (Dussel 1999, 147). Europa, dentro de semejante esquema, se habría desarrollado de forma autorreferencial, en un despliegue lineal y *autopoietico* que comenzaba en la antigua Hélade y desembocaba en la Revolución

francesa. Pero tal periodización, recalca Dussel, es completamente mitológica; porque hablamos, en última instancia, de una colonialidad del tiempo histórico.

Se dijo durante mucho tiempo que la modernidad empezó cuando Gutenberg inventó la imprenta (todavía hoy se enseña así en casi todas partes), pero ya sabemos que fueron los chinos los que la inventaron muchos siglos atrás (en el siglo VI, concretamente); y no sólo la imprenta, sino multitud de técnicas y tecnologías (que presuponemos genuinas de la inventiva europea) fueron en verdad desarrolladas en China con bastante antelación. Joseph Needham lo ha documentado bien en los distintos volúmenes de su monumental *Science and Civilisation in China*; aunque podemos estudiarlo en otro libro más condensado, traducido al castellano (Needham 1978). ¿Y qué es esa Edad “Media”, el otro eslabón del gran relato eurocéntrico? Se trata, simplemente, de ese largo período durante el cual la cristiandad apenas era un terruño periférico, culturalmente atrasado y asediado (desde el suroeste ibérico y desde el sureste balcánico) por una gran civilización que, en esos momentos, alcanzaba niveles espléndidos en las artes, la medicina, las matemáticas y la filosofía (Aristóteles jamás habría llegado a Europa, de no ser por la filosofía islámica). No podemos abordar siquiera de modo sucinto una problemática de tanta envergadura en un trabajo de estas dimensiones, pero no debíamos dejar de consignar que ese relato que conecta —en una suerte de mística afinidad— la Grecia clásica con la moderna Europa es poco más que una simple construcción ideológica, una perfecta maniobra ejecutada por los románticos alemanes. Para los griegos clásicos, de hecho, la Europa occidental era un territorio de bárbaros, una geografía que no pertenecía a su mundo (Dussel 2000). Pero incluso la posmodernidad, que no dejaba de ser una crítica eurocéntrica al eurocentrismo, apenas pudo escapar al influjo hechizante de semejante relato. Es más, según Mignolo (2007, 165), ni siquiera la Teología de la Liberación o el marxismo han podido avanzar lo suficiente hacia una ruptura epistémica total con la colonialidad del poder.

La tan ensalzada modernidad europea, lejos de ser el exquisito fruto de un desarrollo independiente y puramente *interno*, sólo llegó a ser lo que en definitiva fue en íntima relación con múltiples exterioridades; porque lo que con frecuencia —bajo el amparo hegemónico del canon eurocéntrico— se ha denominado “modernidad” no es sino la cultura propia del *centro* del “sistema-mundo”, aquel primer sistema-mundo forjado y articulado con la incorporación de Amerindia. Pero no hay centro sin periferia. Esto es, no hay modernidad (definida por Dussel como la “administración” reproductiva de la *posición central*) sin colonialidad. Y esa magnífica diacronía, ese transcurso evolutivo sin solución de continuidad que por presunción comenzó en Grecia y culminó teleológicamente en la Ilustración, afianzó una matriz de “percepción histórica” muy útil

para las potencias coloniales, ya que cualquier *otra* forma cultural ajena a la europea quedaba de inmediato expulsada del devenir racional del mundo (Dussel 1992). Todas las *otras* formas de vivir, hacer y conocer aparecían con prontitud como supersticiones desechables (Lander 2005). Porque la gestación misma de la identidad moderna, como cuerpo de discursos y como conjunto de prácticas, se hallaría indisolublemente vinculada a un ejercicio incesante de lo colonial. Nelson Maldonado-Torres ha sugerido que en las entrañas del egocéntrico y monológico *yo pienso*, gesto teórico cartesiano que inaugura la modernidad filosófica europea, podríamos leer lo siguiente: “todos los no-europeos son incapaces de pensar” y, en consecuencia, se hallan “desprovistos de ser” (2007, 144). La colonialidad alcanzaría ese plano tan radical, ontológico, puesto que la subalternización epistémica de los pueblos no-europeos conllevaría, en último término, su configuración como “subhumanos”. Violencia epistémica y bestialización/animalización, por lo tanto, habrían constituido dos procesos íntimamente correlacionados.

El eurocentrismo surge cuando la historia *provincial* de Europa pretende ser el “cauce” principal y esencial de la Historia Universal. Y es así, en definitiva, que “las historias locales europeas han sido proyectadas en diseños globales” (Mignolo 2003, 77). En ese mismo sentido, también sostiene una tesis contundente: *modernidad* y *colonialidad* son dos nociones mutuamente correlativas. O, dicho de otra forma, a la modernidad Europea le son inherentes el colonialismo (económico-político y militar) y la colonialidad (epistémica, lingüística, simbólica y discursiva). Aníbal Quijano (1992) señaló que América fue el escenario donde el colonialismo europeo fue derrotado, en su aspecto político formal, por vez primera; sin embargo, la estructura colonial del poder produjo otras codificaciones culturales que se solidificaron y perpetuaron en la vida sociopolítica de las jóvenes repúblicas recién emancipadas. La sobreexplotación económica de los pobladores originarios (y, llegado el caso, su eliminación física) fue acompañada de un proceso muy profundo de “colonialidad cultural” que se prolongó secularmente en el tiempo, incluso cuando tal explotación había ya dejado de ser tan masiva y explícita. En efecto, y como apuntó Silvia Rivera Cusicanqui al explorar la historia de Bolivia (2010), existe una estructura colonial de “larga duración” que articula una gramática de dominación subyacente que continúa siendo la matriz que, en la contemporaneidad, explica multitud de estratificaciones y exclusiones. Mignolo, en esa misma estela, enfatiza que la emancipación política (siempre relativa, por lo demás) apenas supuso una emancipación económica y, desde luego, no fue acompañada de una decolonización epistémica; ni siquiera las rebeliones encabezadas por Tomás Katari o Túpac Amaru II, o los negros de Haití, lograron desasirse por completo del yugo epistémico europeo (2007, 108-109). Sobre la cuestión haitiana, empero, volveremos más adelante.

Recordaba Mignolo cómo Max Weber (gran forjador del relato eurocéntrico) construyó su noción de “progresiva racionalización” del universo cultural y espiritual europeo, aseverando que este fue el único en haber logrado alcanzar un estatus de genuino y verdadero conocimiento. “Weber nunca mencionó el colonialismo, desconocía la diferencia colonial y nunca reflexionó sobre el hecho de que estaba proponiendo semejante escenario celebratorio en el momento más álgido de la expansión europea y de la acumulación de capital en la historia del sistema-mundo moderno/colonial” (2003, 61). El “occidentalismo”, en cuanto imaginario articulador de ese sistema-mundo, operó como “una poderosa máquina de subalternización del conocimiento (desde los primeros misioneros del Renacimiento hasta los filósofos de la Ilustración), estableciendo simultáneamente un modelo epistemológico planetario” (Mignolo 2003, 122). Y quizás sea conveniente retroceder hasta el siglo XVI. Marx y Engels, de hecho, así lo hicieron (1972, 37-60; 2005, 42). Localizaron en la conquista de América nada menos que el dramático movimiento histórico que puso en marcha los mastodónticos procesos de acumulación de riqueza que habrían de constituirse en los orígenes remotos de la sociedad capitalista. Y es cierto que aquel proceso también se articuló como una geoeconomía. Esta, empero, no debe entenderse como un mero epifenómeno de la geoeconomía, ya que ambos elementos (lo económico y lo epistémico) se articulan en una misma matriz de poder colonial. La lógica de la colonialidad, señala Mignolo (2007, 36), opera en diferentes dominios: en lo político y en lo económico, desde luego; pero también en lo subjetivo y en lo epistémico. Semejante articulación, cuya andadura se inició en el siglo XVI (con la primera modernidad europea, la hispánica), se perpetúa todavía hoy: el control económico (el mundo de las finanzas) corre a la par con el control del conocimiento. No es casual que las universidades con más prestigio internacional, así como los bancos más potentes y las empresas más poderosas, sigan perteneciendo en buena medida a Estados Unidos, nación que ha encarnado la última fase de la modernidad imperial, y ello a pesar de que su hegemonía ya comienza —en la segunda década del siglo XXI— a mostrar síntomas de un cierto agotamiento.

Las configuraciones epistémicas no occidentales aparecieron desvalorizadas y arrinconadas de modo sistemático. Josef Estermann destaca que uno de los últimos estertores ofrecidos por el tenaz eurocentrismo ha consistido en sentenciar, de forma apriorística y dogmática, que más allá de la tradición filosófica occidental no puede desarrollarse un auténtico pensamiento.

La negación del “alma” de los varones y mujeres nativos de *Abya Yala* en el siglo XVI, de la “civilización” de los pueblos originarios pre-hispánicos y de los derechos civiles y políticos de los pobladores autóctonos, hoy en día se viene transformando en la negación de su auto-determinación económica y cultural. Uno de los últimos “bastiones de resistencia” colonialista,

después de haber concedido (como en un acto de generosidad) la humanidad, la culturalidad y la politicidad del “nativo americano” y de la “nativa americana”, es la negativa académica de reconocer la existencia de una auténtica filosofía no-occidental. A pesar de que el neoliberalismo y la “tolerancia postmoderna” aplauden la rica tradición mítica, religiosa y cultural de los pueblos indígenas de América Latina, sin embargo siguen insistiendo en la “universalidad” *a priori* de la filosofía occidental como el único paradigma que merece este título. (Estermann 2006, 10)

Utilizando terminología platónica, podría decirse que sólo la tradición filosófica judeocristiana y grecorromana ha producido auténtica *episteme*, mientras que en el resto de culturas y civilizaciones que han poblado y pueblan el planeta apenas existiría una balbuciente *doxa*, esto es, mera charlatanería supersticiosa y pre-lógica. Todos esos pueblos habrían podido pergeñar curiosas y exóticas “cosmovisiones” —muy “toleradas” por el multiculturalismo posmoderno occidental, amante de la “diversidad”—, pero en cualquier caso jamás habrían producido un pensamiento filosófico digno de tal nombre. Como decía Aimé Césaire con ardiente y cáustico sarcasmo, “sólo Occidente sabe pensar” (2006, 37).

Podría concluirse, entonces, que la historia misma del conocimiento permanece integrada al propio desarrollo del sistema-mundo moderno, esto es, que el despliegue mismo de los conocimientos viene configurado y jerarquizado por las determinaciones geopolíticas, geoeconómicas y geoculturales de la matriz imperial-colonial. Walter Mignolo (2001) coordinó y compiló un volumen que lleva por título, precisamente, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Los autores que allí aparecen abundaron en esa misma perspectiva; porque, como indica Boaventura de Sousa Santos (2011, 36), la injusticia social está atravesada (y, quizás, posibilitada) por una radical “injusticia cognitiva”. Por ello, insiste en la posibilidad de explorar filosofías, universos simbólicos y visiones del mundo no occidentales que puedan erigirse en plataforma de movimientos políticos contrahegemónicos. Procesos que devengan verdaderamente contraculturales, quizás, habrán de provenir de lugares desacostumbrados, una vez hemos puesto al descubierto “la calle ciega en la que la tradición crítica occidente-céntrica parece estar atrapada” (Santos 2011, 18). Porque en ocasiones la crítica del eurocentrismo ha sido, ella misma, eurocéntrica. Y es por ello que el enfoque posmoderno desarrollado en los centros occidentales de pensamiento, aunque parcialmente eficaz como estrategia deconstructiva capaz de disolver la legitimidad aplastante de la *episteme* europea moderna, se ha mostrado con asiduidad por completo insensible e impermeable al asunto crucial de la colonialidad (Mignolo 2003, 98-99).

También los “teóricos de la biopolítica”, en ese sentido, han sido eurocéntricos en su crítica a la modernidad. Y

lo han sido al pretender que el lugar por excelencia de dicha biopolítica fueron los campos de concentración (europeos) y los grandes Estados totalitarios del siglo XX (también europeos), cuando en realidad la producción masiva de “nuda vida” (esto es, la producción de seres humanos enteramente desechables, convertidos en pura vida vegetativa) sucedió *primeramente* en las geografías coloniales subyugadas por Europa. Pero ya Fanon había explicado que en las colonias los sujetos dominados aparecían completamente animalizados, esto es, sometidos a un proceso de conversión en “nuda vida biológica” carente de todo derecho (2007, 37). Él no hablaba de “nuda vida”, sin duda, pero se refería exactamente a eso. El léxico colonizador siempre fue zoológico y bestializador, ya que la deshumanización practicada de manera sistemática pasaba por una transformación de los sometidos en meras bestias; los hombres y las mujeres colonizados fueron, en ese sentido, los primeros en experimentar en sus propias carnes el significado lacerante de la moderna biopolítica europea. Césaire lo comprendió a la perfección cuando señaló que Hitler hizo *dentro* de Europa lo mismo que los europeos habían hecho a un sinnúmero de pueblos no-europeos. Es más, lo que el buen humanista europeo no soportaba de los nazis es que hubieran aplicado procedimientos masivamente criminales y genocidas a seres humanos *blancos*, mientras que hasta entonces ese mismo humanista había soportado sin demasiada mala conciencia que tales procedimientos fueran aplicados más allá de las fronteras europeas (2006, 15). Pero esta situación ha sido en demasiadas ocasiones un punto ciego para el pensamiento crítico europeo, tan autorreferencial que sólo ha sabido confrontar consigo mismo. Giorgio Agamben, por ejemplo, no ha querido leer a Fanon y a Césaire (De Oto y Quintana 2010). Y es verdad que Michel Foucault (2000, 232) señaló en algunos lugares que el biopoder ensayó su potencia en el genocidio colonizador, pero no le otorgó la importancia debida y su crítica siguió operando en un nivel meramente intraeuropeo; además, el filósofo francés se refirió sobre todo al evolucionismo racista decimonónico, desatendiendo con ello los discursos y las prácticas —los regímenes de poder/saber— desplegados en los trescientos años anteriores del sistema-mundo moderno/colonial (Grosfoguel 2012).

Pigmentocracia y diglosia secular

La crítica de Mignolo, y de todos los pensadores y pensadoras que componen el “grupo” del llamado “giro decolonial”, se concentra en el desmontaje de esa matriz filosófico-temporal que ha sustentado durante siglos el dominio colonial. Una matriz que nos ha enseñado, por usar la expresión de Eric Wolf (1994), que hay “gente sin historia”. Las sociedades sin escritura alfabética, o todas aquellas que no se expresaban en las lenguas imperiales de Europa, carecían de verdadera historia. De acuerdo con este marco de pensamiento, la historia es un privilegio exclusivo de la modernidad

europea (y norteamericana, luego), siendo así que los otros pueblos del mundo sólo alcanzarían un estadio en verdad histórico cuando quedasen sujetos a la égida del dominio europeo. Hegel habría sido el máximo exponente de dicho relato, de su apoteosis más refinada y escandalosa. Pero existe otro modo de leer el curso del mundo, esta vez desde la perspectiva de la “herida colonial” y desde ese “sentimiento de inferioridad” impuesto a todos los seres humanos que no encajaban en los parámetros establecidos por los relatos imperiales euronorteamericanos (Mignolo 2007, 17). El expolio material conllevaba (todavía lo hace) un expolio de lo simbólico-imaginario, como ha observado el brasileño Darcy Ribeiro. Los pueblos colonizados, cuyos hábitats naturales fueron saqueados durante siglos, “sufrieron además la degradación de tener que asumir como si se tratara de su propia imagen aquella que no era sino un reflejo de la visión europea del mundo” (Ribeiro 1968, 63). Hablamos de cosmovisiones trituradas, de colosales *epistemicidios*. Porque los europeos no sólo inmiscuyeron a las poblaciones colonizadas en una red material de dominación y explotación, sino que insuflaron en su universo cultural una *pregnante* malla de valoraciones, preconceptos e imágenes que formaban parte consustancial de la propia dominación. Malla en cuya textura ocuparía un lugar primordial el lenguaje; pues si el filósofo alemán Martin Heidegger sostuvo que el lenguaje es “la casa del ser”, habremos de comprender ahora que el lenguaje también es la casa del racismo, del patriarcado y de la aculturación violenta.

También debe tenerse en cuenta, como hecho crudo y desnudo, que la teoría crítica europea fue redactada en lenguas coloniales, aspecto que complejiza todavía más una línea de fuga epistemológicamente rebelde y decolonial, como señala el propio Mignolo en otro lugar:

Pero, una vez que nos hemos desprendido, ¿adónde vamos? Hay que dirigirse al reservorio de formas de vida y modos de pensamiento que han sido descalificados por la teología cristiana, la cual, desde el Renacimiento, continuó expandiéndose a través de la filosofía y las ciencias seculares, puesto que no podemos encontrar el camino de salida en el reservorio de la modernidad (Grecia, Roma, Renacimiento, Ilustración). Si nos dirigimos allí, permaneceremos encadenados a la ilusión de que no hay otra manera de pensar, hacer y vivir. El racismo moderno/colonial, es decir, la lógica de racialización que surgió en el siglo XVI, tiene dos dimensiones (ontológica y epistémica) y un solo propósito: clasificar como inferiores y ajenas al dominio del conocimiento sistemático todas las lenguas que no sean el griego, el latín y las seis lenguas europeas modernas, para mantener así el privilegio enunciativo de las instituciones, los hombres y las categorías de pensamiento del Renacimiento y la Ilustración europeos. Las lenguas que no eran aptas para el pensamiento racional (sea teológico o secular) se consideraron

lenguas que revelaban la inferioridad de los seres humanos que las hablaban. ¿Qué podía hacer una persona cuya lengua materna no era una de las lenguas privilegiadas y que no había sido educada en instituciones privilegiadas? O bien debía aceptar su inferioridad, o bien debía hacer el esfuerzo de demostrar que era un ser humano igual a quienes lo situaban en segunda clase. Es decir, en ambos casos se trataba de aceptar la humillación de ser inferior a quienes decidían que debías, o bien mantenerte como inferior, o bien asimilarte. Y asimilarte significa aceptar tu inferioridad y resignarte a jugar un juego que no es tuyo, sino que te ha sido impuesto. La tercera opción es el pensamiento y la epistemología fronterizos. (Mignolo 2013, 12)

Mignolo observa que operó (todavía lo hace) una “epistemología imperial” que, mediante mil dispositivos, se “inventó” al “otro” no-europeo como inferior. Hablamos, en suma, de una secular “violencia epistémica” (Castro-Gómez 2005). Y el tema de la lengua es crucial, en ese sentido. Sin embargo, debe matizarse que hablar o escribir en alguna de las lenguas imperiales no implica *per se* una posición de subalternidad. Porque, señala Mignolo, el español, el portugués, el francés o el inglés de Sudamérica y del Caribe tienen la misma gramática que en España, Portugal, Francia o Inglaterra, eso es cierto, “pero aquellas lenguas habitan en cuerpos, sensibilidades y memorias diferentes, y sobre todo en una diferente sensibilidad del mundo” (2013, 14). Un afrocaribeño puede ser francófono y, sin embargo, *encarnará* un pensamiento atravesado por la memoria colectiva de la esclavitud; *encarnará* una sensibilidad configurada —en todos sus matices y pliegues— por una “herida colonial” que actualizará el dolor humillante de la economía de la plantación.

El tema de la lengua, en todo este asunto, es crucial. Frantz Fanon sostenía que hablar no era únicamente hacer uso de una determinada sintaxis, sino hacerse cargo de una cultura. Pero en ese caso, ¿un afrocaribeño angloparlante o una afrocaribeña francófona pueden integrar en su cosmovisión, al igual que lo harían un londinense o una parisina, las connotaciones y las resonancias semánticas de *La riqueza de las naciones* o el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*? Desde luego, sostuvo Fanon (1973, 14-15), los negros de las Antillas sentirán la necesidad de “blanquear” su lengua; enfrentados con la lengua imperial de la nación “civilizadora”, y enterrada para siempre su originalidad cultural, alimentarán un complejo de inferioridad violentamente introyectado, y necesitarán dominar el francés o el inglés para sentirse un poquito más cerca de ser verdaderos seres humanos. Esa diglosia estructural y secular terminó por producir subjetividades subalternas. Una cultura, con todas sus formas de saber y sentir, empieza a morir cuando su lengua se ve infravalorada y arrinconada.

En lo que se refiere a las lenguas española y portuguesa (las primeras lenguas imperiales del sistema-mundo moderno) se genera una situación específica. Para los criollos de ascendencia ibérica se produce una situación paradójica: ellos, orgullosos de su origen europeo, hablan una lengua (y son herederos de una cultura) en imparable decadencia. En efecto, España y Portugal, durante los siglos XVIII y XIX, ceden su hegemonía imperial atlántica a otras potencias (Inglaterra, Holanda, Francia); es decir, la península ibérica se convierte de manera progresiva en una periferia subalterna con respecto a las potencias del norte europeo. Por lo tanto, las naciones iberoamericanas se transforman en la periferia de una periferia; o, dicho de otro modo, los países de Iberoamérica aparecerán como el Sur de un Sur del Norte. Hablar español o portugués en América (antaoño lenguas imperiales) se convierte en cierto momento en una “subalternidad dentro de otra subalternidad”. Por supuesto, y siguiendo esa misma lógica, la situación es muchísimo más gravosa para los pueblos indígenas y afrodescendientes que viven en Iberoamérica (América hispana y lusitana).

Cuenta Mignolo (2007, 129) cómo el escritor argentino Jorge Luis Borges se mofó en un artículo del historiador y filósofo español Américo Castro, pues este andaba preocupado por la corrupción de la lengua castellana en América del Sur; en la actitud de Borges aún se puede encontrar un cierto orgullo criollo, frente a la injerencia de la España peninsular. Esa misma actitud también podría deslizarse hacia un cierto orgullo hispanoamericano, esto es, hacia una vindicación de la lengua española frente al avance avasallador del francés o del inglés. Pero lo cierto es que la situación de Borges no será nunca tan dramática como la de los indígenas; estos vienen experimentando desde hace cinco siglos un arrinconamiento (aunque no siempre aniquilación, eso es cierto) de la propia lengua. Por ello, podríamos decir que hablar quechua supone ocupar una posición doblemente subalterna, con respecto al español y con respecto al inglés; es decir, el quechua es subalterno con respecto al español, pero sucede que el español es —a su vez— subalterno con respecto al inglés. La lengua quechua, como en una muñeca rusa, sería una subalternidad encajada dentro de una subalternidad que a su vez se halla dentro de otra subalternidad; esto es, el quechua es subalterno con respecto al español hablado en Hispanoamérica, el cual es subalterno con respecto al español peninsular europeo, y este a su vez aparece como subalterno frente a otras lenguas imperiales del Norte (básicamente, hoy, el inglés). Imaginemos, en este caso, la “distancia de subalternidad” del quechua con respecto al inglés. Los hablantes de la lengua quechua (o de cualquier otra lengua amerindia), en ese sentido, representan un Sur dentro de otro Sur (Hispanoamérica) que a su vez es el Sur de otro Sur (España, que al mismo tiempo lo es con respecto al Norte de Europa y Estados Unidos). Se puede concluir, a tenor de lo dicho, que la

“herida colonial” de los pueblos afrodescendientes e indígenas, por usar la expresión de Mignolo, es infinitamente más profunda que la de cualquier mestizo.

Pero la subalternidad lingüística se halla muy vinculada al asunto de la “blanquitud”. La estrecha vinculación entre “modernidad” y “blanquitud”, que exploró certeramente el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (2010), expresa la consistencia misma de un proyecto colonial que concebía lo “auténticamente” civilizado como aquello que incluía entre sus determinaciones esenciales el pertenecer de alguna manera a la “raza blanca”, y, de manera consecuente, relegaba al ámbito de lo humanamente desvalorizado a todos los individuos y comunidades que fueran “de color” o “no blancos”, justo porque esa ausencia de “blanquitud” los hundía de manera inevitable en los abismos evolutivos de lo premoderno, de lo irracional. En ese sentido, también la lengua de los pueblos colonizados debía “blanquearse”, si acaso querían alcanzar un grado superior de humanidad. Seguir empleando su idioma ancestral los anclaba en un estado bárbaro. *Pigmentocracia*, acertadísimo término empleado por el chileno Alejandro Lipschutz (1975), y diglosia estructural son dos elementos perfectamente imbricados y articulados dentro de la matriz colonial del poder. Lewis Gordon, filósofo de origen jamaicano al que Mignolo hace referencia, señaló que el componente racial era tan *pregnante* y determinante en los territorios americanos antaño esclavistas como lo podría ser el componente clasista en Europa; las relaciones de dominio adquieren, así, una textura distinta, puesto que las “razas” se sienten en América como las “clases” se sienten en Europa (Gordon 2000, 159-160).

Los procesos de subjetivación colonial, insertos en esa matriz de saber/poder, se fueron construyendo en torno a la gramática social y a los imaginarios culturales enhebrados con firmeza por los dominadores seculares. Un entramado de ideas, valores, creencias y actitudes que los propios dominados y sojuzgados asumieron al final como propio, generando una dinámica de introyección que terminará por configurar un denso y aquilatado “sentido común colonial”. Se ha de señalar, a pesar de todo, que ese dominio nunca resultó ser un bloque totalmente homogéneo y carente de grietas, puesto que siempre hubo conflicto y antagonismo, una “pulsión descolonizadora” (Rivera Cusicanqui 2010, 59), con respecto a esa colonialidad persistente. Por ende, no debemos entender las historias trágicas del mundo indígena sólo desde un prisma *victimista*, puesto que siempre hubo resiliencias y resistencias frente al colonizador (Villoro 1996).

¿No es viable una Ilustración decolonial?

La obra de Walter Mignolo, en algunas ocasiones, ha recaído en un cierto esencialismo identitario. Pero hipostasiar la propia identidad, aunque fuese para contraponerla de forma defensiva a la identidad forjada

por los dominadores, mantendría la estructura binaria construida precisamente por estos. Con tal proceder se habría sucumbido a la lógica profunda con la cual el pensamiento colonial objetivó a los pueblos subyugados; se estaría empleando una misma estructura discursiva (Polo Blanco 2018a). En otros pensadores decoloniales, por ejemplo, en Enrique Dussel o en Santiago Castro-Gómez, podemos hallar posiciones más matizadas, historizadas y antiesencialistas. En cualquier caso, y al igual que todos los pensadores y pensadoras situados en la órbita del “giro decolonial”, Mignolo sostiene que la “modernidad Europea” se halla coaligada de modo indisoluble, hasta el punto de ser realidades *absolutamente* indistinguibles, con la colonialidad. “Entonces, no es con la modernidad que se superará la colonialidad, pues es precisamente la modernidad la que necesita y produce la colonialidad” (2007, 37). Esta contundente tesis, empero, debiera ser matizada en ciertos aspectos. ¿Acaso no hubo una cierta “modernidad” que se empleó, precisamente, *contra* el sistema colonial más criminal? La Revolución de Haití, por tomar un episodio histórico muy significativo, debería hacernos reflexionar sobre la presunta imposibilidad de hallar “elementos modernos” emancipadores y anticolonialistas.

Es verdad que una lacerante ironía, y lo expresamos así para mantener cierta cautela, ha latido desde siempre en el pensamiento emancipador europeo. Cómo no recordar, lo señalábamos hace un momento, el tremendo ejemplo de Santo Domingo, colonia francesa nada menos que en 1789. La revolución martilleaba con frenesí las calles de París, mientras un deleznable sistema esclavista permanecía en las Antillas colonizadas. Bien es cierto que, en su momento más ardiente y pujante, la Asamblea francesa (la Convención Nacional) otorgó la libertad a los esclavos de las colonias (el 4 de febrero de 1794). Este hito debe ser remarcado, aunque, poco tiempo después, los sectores más reaccionarios (espoleados por la burguesía marítima francesa y por la *plantocracia* blanca de las colonias antillanas) revocaron dicha liberación. Pero los esclavos de Santo Domingo no permanecieron inmóviles y sumisos, a la espera de una liberación exógena concedida por filántropos europeos; ellos mismos, “jacobinos negros”, *hicieron suyos* los ideales ilustrados de la libertad y la igualdad, levantándose en armas contra la tiranía esclavista (James 2003). Bonaparte tuvo que enviar tropas a Santo Domingo, miles y miles de soldados del ejército más poderoso de Europa, para tratar de sofocar la rebelión y restaurar el sistema esclavista.

Pero los negros vencieron; las tropas napoleónicas fueron derrotadas y expulsadas de la isla. Los exesclavos ganaron su emancipación y declararon la independencia de Haití (en 1804). Y, según parece, los líderes de dicha revolución abanderaban ideales ilustrados de origen europeo hasta el punto de entonar *La Marsellesa* o *Ça Ira* en algunas batallas y refriegas; aunque, por supuesto, también se sumergían en músicas y ritmos de origen africano. En la medianoche, celebrando ritos vinculados al

vudú, los esclavos bailaban y entonaban canciones que, en algunos casos, contenían esta letra: “Juramos destruir a los blancos y todas sus posesiones; mejor morir que faltar a este juramento” (James 2003, 33). Mucha rabia contenida expresada bajo percusiones africanas; una incontenible sed de violenta venganza. Porque, ya lo mostró James C. Scott en un apasionante estudio (2000), los dominados siempre tienen un “discurso oculto”: delante del amo muestran un rostro dócil y sumiso, para después tejer en la intimidad de sus camastros mil y una microestrategias de resistencia cotidiana. Pero indiscutiblemente, los líderes de aquella victoriosa y cruenta revolución de masas (Toussaint L’Ouverture fue el más destacado de ellos) estaban imbuidos hasta el tuétano de los ideales ilustrados de igualdad y libertad.

Debemos hacernos ciertas preguntas, desde luego. ¿Pudo el pensamiento europeo, incluso en sus momentos más revolucionarios, desasirse por completo de la mentalidad racista y esclavista? En efecto, muchos espíritus abiertamente abolicionistas señalaron con ímpetu la vergüenza ignominiosa de un republicanismo revolucionario que pretendía sostener, incurriendo en nauseabunda contradicción, la esclavización de otros seres humanos. También es cierto que tales espíritus llegaron a tener notable influencia política (hasta el punto de que la Asamblea francesa, como apuntábamos más arriba, declaró abolida la esclavitud en los territorios de ultramar). Pero la mentalidad colonialista y racista permaneció, como un quiste casi inmarcesible, en el pensamiento europeo. Y, cuidado, porque no hablamos sólo del pensamiento emancipador; también en el pensamiento “emancipador” perduró aquella herencia racista y colonial. Incluso en el pensamiento europeo más radical, aquel que pretendió liberar a las masas explotadas de todo el mundo, podemos detectar la mencionada herencia. Nos referimos al pensamiento socialista, toda vez que algunos elementos vinculados al colonialismo eurocéntrico permanecieron anclados en buena parte de los discursos marxistas (Polo Blanco 2018b).

Sin embargo, debemos ser muy cuidadosos y prudentes a la hora de trazar impugnaciones holísticas y enmiendas a la totalidad. “Provincializar Europa”, como ha sugerido Dipesh Chakrabarty (2008), puede resultar saludable en muchos aspectos, sin duda. Pero, una vez constatado esto, debemos seguir indagando e interrogando, porque parece innegable que sí existieron “elementos de modernidad” contrarios al despliegue criminal del colonialismo. Podemos plantear serias dudas sobre la tesis fuerte de Mignolo, puesto que “modernidad” y “colonialidad” no son *enteramente* consustanciales; y no nos referimos sólo a los ideales de la Ilustración (utilizados por los revolucionarios negros de Haití *contra* el imperialismo colonialista francés), sino también a cierto pensamiento español del siglo XVI. Hablamos de la Escuela de Salamanca, cuyos representantes más conspicuos (muy críticos con la Conquista) pusieron los cimientos de lo que luego sería el derecho internacional,

al postular por vez primera la existencia de un “género humano” (Álvarez Uría 2015).

El propio Mignolo, que fundamenta todo su corpus teórico en la decolonización epistémica, admite incluso lo siguiente: “Cuando me refiero a decolonizar el conocimiento, entonces, lo hago *con* y *contra* Kant” (2007, 80). Es cierto que la matriz colonial produjo una categorización jerárquica de los saberes y un drástico criterio de demarcación para sepultar múltiples conocimientos en el área tenebrosa de lo “ingenuo”, lo “supersticioso” y lo “atrasado”. Las connotaciones racistas que latían en la antropología kantiana, de hecho, han sido estudiadas de manera crítica (Chukwudi Eze 2001). Y es verdad que en muchísimas ocasiones el celeberrimo *Sapere aude* podría ser traducido, a tenor de lo dicho, como “desaprende lo que sabes y atrévete a ser europeo”. Estados Unidos y Europa promulgaron grandilocuentes *Declaraciones* que consagraban derechos humanos inalienables, y sólo un minuto después circunscribían el alcance de dichos derechos a los varones blancos que eran propietarios y heterosexuales; una falsa “universalidad” que dejaba fuera a todas las mujeres blancas, a los varones blancos pobres o no-propietarios, a todas las mujeres y a todos los varones no-blancos, a todos los no heterosexuales, etcétera. Pero el problema no era la Ilustración; el programa ilustrado no podía ser culpable de lo que algunos (o muchos) hicieron en su nombre. El problema es que las potencias europeas no aplicaron un programa que sólo retóricamente decían sostener. Y no podemos negar el tremendo potencial de dichas ideas, que incendiaron todas las subversiones independentistas del continente americano. Pero no sólo las revoluciones criollas (Bolívar, Sucre, San Martín), puesto que la primera revolución antiesclavista de la historia que salió *victoriosa*, la de los negros de Haití, también estaba informada y animada en muy buena medida por dichas ideas ilustradas. Dice Mignolo (2007, 80) que aquellos negros no necesitaban a Kant para luchar por su propia liberación, y que, de hecho, apoyarse en las ideas de Kant (en la filosofía ilustrada europea, valdría decir) les jugó en contra a los haitianos, en el sentido de que los llevó a reemplazar su propia creatividad por ideas foráneas. Pero resultan bastante sorprendentes dichos comentarios, porque la revolución devino triunfante y Haití alcanzó, *de facto*, su independencia.

De igual modo, las diferentes “Declaraciones de la Selva Lacandona” de los zapatistas (la primera de ellas, en 1993) se realizan desde el punto de vista indígena (“somos producto de 500 años de luchas”), eso es cierto, y se vindica la memoria de todos aquellos que fueron ignorados y pisoteados por unos y por otros, durante la Colonia y durante los diferentes regímenes del México republicano. En los levantamientos zapatistas, sin duda, sí existió una cierta “rebeldía epistémica” que se enfrentó a la aculturación violenta que aplastó durante siglos la identidad cultural y los modos de vida de los pueblos indígenas. Pero en aquella Declaración se reclamaban

“trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”; y lo cierto es que la mayoría de estos elementos no proceden de alguna cosmovisión indígena local, sino de aquel proyecto europeo que conocemos como Ilustración. Que Rafael Sebastián Guillén Vicente (“Subcomandante Galeano”, anteriormente conocido como “Subcomandante Insurgente Marcos”) sea un mestizo que estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México es lo de menos, aunque tampoco es baladí; lo importante son el discurso manejado por él y los zapatistas, sus objetivos estratégicos. Y cuando se examinan de cerca, comprobamos que los elementos *emancipadores* allí consignados coinciden en lo sustancial con el programa ilustrado europeo; por supuesto, readaptado a la episteme local de los pueblos indígenas, y reapropiado a través de códigos culturales propios. Pero los zapatistas no estaban pensando o actuando en un plano de *absoluta exterioridad* con respecto a la episteme europea moderna.

Por lo tanto, no nos parece del todo prudente la afirmación de Mignolo, cuando de manera contundente sentencia que “no se puede ser moderno sin ser colonial” (2007, 80). ¿Acaso no existían elementos de “modernidad” en la Revolución haitiana y en el levantamiento zapatista? Debemos responder que sí, y al hacerlo, constataremos que “modernidad” y “colonialidad” sí son elementos distinguibles. Podemos verificar que con ayuda de algunos pensamientos modernos también se combatieron el imperialismo y el colonialismo (que son fenómenos plenamente modernos, al menos en cierto sentido, puesto que ya hubo imperios en la Antigüedad). Los ideales creados por Europa han prosperado *a pesar* de Europa; es más, en muchas ocasiones han prosperado *contra* Europa. Se podría decir, empleando un léxico kantiano, que hubo progreso moral de la Humanidad *a pesar* de Europa y *contra* Europa. ¿O acaso la épica victoria de los negros exesclavos en Haití, que hicieron morder el polvo a la Francia imperialista, no fue un progreso para la Humanidad? El empleo de las preposiciones no es un mero juego retórico: fue un progreso *de* los negros haitianos *contra* Europa; pero al mismo tiempo, ese hecho representó un progreso moral *para* la entera humanidad.

Referencias

1. Álvarez Uría, Fernando. 2015. *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*. Madrid: Morata.
2. Anzaldúa, Gloria. 2016. *Borderlands. La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
3. Castro-Gómez, Santiago. 2005. “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 153-172. La Habana: Instituto Cubano del Libro/Editorial de Ciencias Sociales.
4. Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, eds. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
5. Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
6. Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
7. Chukwudi Eze, Emmanuel. 2001. “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilado por Walter D. Mignolo, 201-251. Buenos Aires: Signo.
8. De Oto, Alejandro y María Marta Quintana. 2010. “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo sacer*”. *Tabula Rasa* 12: 47-72.
9. Dussel, Enrique. 1992. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
10. Dussel, Enrique. 1999. “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad”. En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides, 147-161. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriano.
11. Dussel, Enrique. 2000. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 41-53. Buenos Aires: CLACSO.
12. Echeverría, Bolívar. 2010. *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
13. Estermann, Josef. 2006. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuandino Andino de Teología.
14. Fanon, Frantz. 1973. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
15. Fanon, Frantz. 2007. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
16. Foucault, Michel. 2000. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
17. Gordon, Lewis R. 2000. *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. Nueva York: Routledge.
18. Grosfoguel, Ramón. 2012. “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”. *Tabula Rasa* 16: 79-102.
19. James, C. L. R. 2003. *Los jacobinos negros. Toussaint L’Ouverture y la Revolución de Haití*. Madrid/México: Turner/Fondo de Cultura Económica.
20. Lander, Edgardo. 2005. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 3-40. La Habana: Instituto Cubano del Libro/Editorial de Ciencias Sociales.

21. Lepe-Carrión, Patricio. 2014. "Racismo filosófico: el concepto de 'raza' en Immanuel Kant". *Filosofía Unisinos* 15 (1): 67-83.
22. Lipschutz, Alejandro. 1975. *El problema racial en la conquista de América*. México: Siglo XXI.
23. Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 127-168. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
24. Marx, Karl y Friedrich Engels. 1972. *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba: Pasado y Presente.
25. Marx, Karl y Friedrich Engels. 2005. *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza.
26. Mignolo, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
27. Mignolo, Walter, ed. 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
28. Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
29. Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
30. Mignolo, Walter. 2013. "Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica". *Revista de Filosofía* 74: 7-23.
31. Mudimbe, Valentin-Yves. 1988. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
32. Mudimbe, Valentin-Yves. 1994. *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
33. Needham, Joseph. 1978. *De la ciencia y la tecnología chinas*. México: Siglo XXI.
34. O'Gorman, Edmundo. 2006. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.
35. Polo Blanco, Jorge. 2018a. "Sin esencialismos y sin filosofías de la historia. Cómo escapar de lógicas discursivas dominadoras sin emplear el lenguaje de los dominadores". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 20 (39): 85-107.
36. Polo Blanco, Jorge. 2018b. "Decolonizar el marxismo. Algunas observaciones críticas en torno a un pensamiento que apenas pudo dejar de ser eurocéntrico". *Thémata. Revista de Filosofía* 57: 191-210.
37. Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, compilado por Heraclio Bonilla, 437-449. Quito: FLACSO/Ediciones Libri Mundi.
38. Ribeiro, Darcy. 1968. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
39. Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
40. Rodó, José Enrique. 1985. *Ariel*. Madrid: Alba.
41. Santos, Boaventura de Sousa. 2011. "Epistemologías del Sur". *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* 16 (54): 17-39.
42. Scott, James C. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
43. Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
44. Villoro, Luis. 1996. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
45. Wallerstein, Immanuel. 2007. *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI.
46. Wolf, Eric R. 1994. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.