

CRÍTICA DE LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD EN ENRIQUE DUSSEL Y
SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

Trabajo para optar al título de
Licenciada en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por
Laura Milena Salcedo Artunduaga
Cod.: 2014132036

Director
Óscar Javier Linares Londoño

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C

2019

RESUMEN

En el presente escrito pretendemos refutar el discurso que denota la Modernidad como un fenómeno exclusivamente intraeuropeo, al consolidar la relación Modernidad/Colonialidad para enunciar así el nacimiento de la época moderna en 1492 con el arribo de Colón al territorio del llamado Nuevo Mundo. La propuesta se enmarca en una relectura crítica de la Modernidad con perspectiva decolonial basada en los aportes filosóficos de los teóricos Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez. Inicialmente, debatimos la visión hegemónica y eurocéntrica de la historia universal que encubre la trascendencia de la colonización del Nuevo Mundo en la consolidación de la Modernidad y de Europa como centro geopolítico. En segundo lugar, planteamos que la Modernidad tiene dos caras: por un lado la emancipadora donde la razón permite a la humanidad salir de su inmadurez; y por otro, la cara oscura, a saber, la colonialidad, fenómeno heredado de la colonia europea que violentamente obligó a los habitantes del Nuevo Mundo con su praxis irracional a transitar a la Modernidad, debido a su supuesta barbaridad e incivilización. En este sentido, afirmamos de la mano de Dussel que el mito de la Modernidad trajo consigo violencia al identificar la experiencia particular vivida por Europa como el pasado y la tradición a erradicar en todas las culturas de otros continentes. Más adelante, con estas precisiones de la Modernidad, pasamos a identificar las disonancias en el pensamiento de Dussel y Castro-Gómez para comprender cómo la crítica puede entenderse desde una metodología marxista o genealógica. Finalmente, el tercer momento de la crítica es la construcción de alternativas que trascienden el ejercicio discursivo reflexivo. Esto lo logramos con la introducción de la categoría de la Transmodernidad, concepto dusseliano que tiene un contenido político, ético y filosófico. La Transmodernidad es la concepción de una nueva época para la humanidad que implica transformaciones enunciadas desde la alteridad negada en la Modernidad. Concluimos que pese a lo ambicioso del proyecto transmoderno en el que se recogen filosóficamente Dussel y Castro-Gómez, es una apuesta necesaria para el futuro del planeta, pues, reúne preocupaciones que implican tanto transformaciones culturales como aquellas relacionadas a nuestra relación con el medio ambiente y la naturaleza en su conjunto.

Palabras claves: Modernidad, colonialidad, Transmodernidad, Dussel, Castro-Gómez.

ABSTRACT

In this paper we intend to refute the discourse that denotes Modernity as an exclusively intra-European phenomenon, by consolidating the Modernity/Coloniality relationship in order to state the birth of the modern era in 1492 with the arrival of Columbus into the territory of the so-called New World. The proposal is part of a critical rereading of Modernity with a decolonial perspective based on the philosophical contributions of theorists Enrique Dussel and Santiago Castro-Gómez. Initially, we discussed the hegemonic and Eurocentric vision of universal history that conceals the importance of the colonization of the New World in the consolidation of Modernity and Europe as a geopolitical center. In the second place, we propose that Modernity has two faces: on the one hand the emancipator where reason allows humanity to leave its immaturity; and on the other, the dark face, namely, coloniality, a phenomenon inherited from the European colony that violently forced the inhabitants of the New World with its irrational praxis to move to Modernity, due to its supposed barbarity and uncivilization. In this sense, we affirm from the hand of Dussel that the myth of Modernity brought violence by identifying the particular experience lived by Europe as the past and the tradition to eradicate in all cultures of other continents. Later, with these details of Modernity, we begin to identify the dissonances in the thinking of Dussel and Castro-Gómez to understand how criticism can be understood from a Marxist or genealogical methodology. Finally, the third moment of criticism is the construction of alternatives that transcend the reflective discursive exercise. We achieve this with the introduction of the category of Transmodernity, a Dusselian concept that has a political, ethical and philosophical content. Transmodernity is the conception of a new era for humanity that implies transformations enunciated from the otherness denied in Modernity. We conclude that despite the ambitious nature of the transmodern project in which Dussel and Castro-Gómez are philosophically collected, it is a necessary commitment to the future of the planet, since it brings together concerns that involve both cultural transformations and those related to our relationship with the environment and nature as a whole.


Word Keys: Modernity, coloniality, Transmodernity, Dussel, Castro-Gómez.

AGRADECIMIENTOS

A mi padre por repetirme incansablemente que estudiara para decidir sobre mi vida, por su humildad y amor infinitos. Por alentarme a intentarlo una y otra vez. A mi hermana por ser ejemplo de lucha, amiga y cómplice en este recorrido, por sus consejos y reflexiones profundas. A Andres por ser apoyo, aliado y confidente en las dudas que deja la academia, por su amor y compañía incondicional.

A los movimientos sociales que son otra cara del mundo hostil en el que vivimos, a los indígenas, comunidades afrodescendientes, campesinos, feministas, estudiantes, trabajadores, su entereza fue aliciente para el desarrollo de estas páginas y de las ideas aquí plasmadas. Los rostros de lucha, rebeldía, entrega y compromiso alientan estas meditaciones de un mundo nuevo posible, por la esperanza de la liberación.


Al profesor Óscar que leyó innumerables originales de este texto, por sus aportes críticos comprometidos con el análisis filosófico riguroso plasmado en esta monografía.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Educación de calidad</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 1 de 94	


1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Crítica de la Modernidad/Colonialidad en Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez
Autor(es)	Salcedo Artunduaga, Laura Milena
Director	Linares Londoño, Óscar Javier
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional 2019, p.81
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	Modernidad, colonialidad, Transmodernidad, Dussel, Castro-Gómez.

2. Descripción
<p>Trabajo de grado que muestra la perspectiva decolonial enmarcada en desmontar la idea según la cual la Modernidad es un proceso histórico y social exclusivamente intraeuropeo, afirmando la necesidad de analizar su otra cara, la colonialidad. En este sentido hablamos de dos caras de la Modernidad, una positiva y primaria racional y otra negativa y secundaria, que personifica la irracionalidad violenta matizada en la emergencia del Nuevo Mundo desde una visión eurocéntrica en la cultura Occidental. Asimismo, se plantea cómo el ocultamiento de los saberes otros afectan la producción de pensamiento de la filosofía latinoamericana. Con los aportes de la red transdisciplinar Modernidad/Colonialidad y en especial con el trabajo filosófico de Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez, integrantes de esta, analizamos teóricamente partiendo de la lectura marxista y genealógica respectivamente usada por cada autor, la relación Modernidad/Colonialidad. Para finalmente derribar los límites de la Modernidad por medio del concepto dusseliano de la Transmodernidad, comprendido como la nueva época para la humanidad.</p>


3. Fuentes
<p>Audi, R. (Ed.) (2004). <i>Diccionario Akal de Filosofía</i>. Madrid: Ediciones Akal.</p> <p>Castro-Gómez, S. (2005a). <i>La poscolonialidad explicada a los niños</i>. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.</p> <p>Castro-Gómez, S. (2005b). <i>La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)</i>. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana</p>

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Formación de educadores</i>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 2 de 94	

- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón Latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2019). Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica. En *El tonto y los canallas*. (pp. 17-41) Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Dube, S. (Coord. Mónica Szurmuk & Robert McKee, R.) (2009) *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E., Miró Quesada, F., Roig, A., Villegas, A. & Zea. L. (1975). *Declaración De Morelia: Filosofía e Independencia*. Recuperado de http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Documentos/DeclaraciondeMorelia-Dussel_Enrique_etal.pdf
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural editores.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Ciudad de México: Lupus Inquisitor.
- Dussel, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: 41-53.
- Dussel, E (2007). Pensar América Latina desde la filosofía de la liberación. En *Pensamiento y producción de conocimiento urgencias y desafíos en América Latina*. (pp. 21-31). Ciudad de México: Instituto Politécnico Nacional Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina.
- Dussel, E. (2008). *Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz*. La Paz: Rincón Ediciones.
- Dussel, E (2011). *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2016a). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Ciudad de México: Akal.
- Dussel, E. et al. (2016b). Segunda Declaración Filosofía e independencia en América Latina y el Caribe. *Revista Amauta*, 14 (27), [197.-204.]. doi: <http://dx.doi.org/10.15648/am.27.2016.12>
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Formación de educadores</i>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 3 de 94	

- Grupo de Estudios para la Liberación (G.E.L). (2010, 29 de mayo). Breve Introducción al pensamiento descolonial. *Andén Parada Obligada en la Comprensión de la Realidad*. Recuperado de <http://andendigital.com.ar/2010/05/breve-introduccion-al-pensamiento-descolonial/>
- Habermas, J. (1980). La modernidad, un proyecto incompleto. Recuperado de <https://unidadcinco.files.wordpress.com/2014/07/la-modernidad-un-proyecto-incompleto-habermas.pdf>
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (Trad. Manuel Jiménez Redondo) Madrid: Taurus Humanidades.
- Maldonado-Torres, N. (s.f). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. Recuperado de <http://ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf>
- Marx, K & Engels, F. (s.f). *Acerca del colonialismo (Artículos y cartas)*. Moscú: Editorial Progreso.
- Mignolo, W. (2001). *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. Recuperado de http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf
- Mignolo, W. (2003). Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Recuperado de <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/11-mignolo-un%20paradigma%20otro.pdf>
- O’Gorman, E. (1995). *La Invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y el sentido de su devenir*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pachón, D. (2008). Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. *Ciencia Política* (5) 8-35.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rodríguez, A. (2018). Una aproximación al proyecto de Transmodernidad de Enrique Dussel. *INTERdisciplina*, 6, (16), [83-103]. doi: <http://dx.doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.16.65636>.
- Salazar Bondy, A (2006). *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Salinas, A. (Ed.) (2017). *Filosofía política y Genealogías de la colonialidad*. Viña del Mar: CENALTES ediciones.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Formación de educadores</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 4 de 94	

Santos Herceg, J. (2010). *Conflicto de Representaciones América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Spicker, P., Álvarez Leguizamón, S & Gordon, D. (Ed.) (2009). *Pobreza: Un glosario internacional*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.

4. Contenidos

El capítulo 1, *La Colonialidad, un elemento para la relectura de la Modernidad intraeuropea*, es parte de la introducción a la discusión de la Modernidad entendida en un principio desde una concepción eurocéntrica matizada en la definición filosófica de diversas fuentes bibliográficas analizadas, para más adelante contraponer esta visión proponiendo una teoría decolonial presente en la red MC, bajo el presupuesto de la colonialidad para permitir comprender las limitaciones que la visión moderna intraeuropea acarrea para analizar el proyecto moderno en América y en las periferias en general.

El capítulo 2 *Modernidad/Colonialidad: Aportes del análisis marxista y genealógico*, ponemos en evidencia cómo partiendo de la lectura marxista y genealógica logramos estudiar los diversos elementos inmersos en la Modernidad/Colonialidad. Este estudio se realiza siguiendo los aportes teóricos de los filósofos Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez.


Por su parte el capítulo 3 *Transmodernidad, más allá de la Modernidad*, es el encuentro conceptual entre los filósofos Dussel y castro-Gómez con la categoría de la Transmodernidad.

5. Metodología

Modalidad monográfica

6. Conclusiones

La presente monografía estaba delimitada en torno a la cuestión de la Modernidad y cómo esta afectó la construcción epistémica en América Latina. En aras de responder dicha incógnita analizamos como presupuesto inicial de estudio la insuficiencia de la Modernidad entendida como proceso exclusivamente intraeuropeo. Es decir, que el Renacimiento, la Reforma protestante, la Ilustración, la Revolución industrial y la Revolución francesa como procesos que históricamente representan la Modernidad son insuficientes para explicar sus consecuencias en el ámbito local del continente americano. Introducimos, siguiendo el

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Formación de educadores</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 5 de 94	


trabajo de la red Modernidad/Colonialidad (en adelante MC), el elemento de la colonialidad para entender el proceso moderno en las periferias (América, Asia, África) y en la propia Europa. Es así como concluimos que Modernidad y colonialidad son dos caras de la misma moneda.

La invención, 'descubrimiento', conquista, colonización o encuentro de dos mundos son figuras históricas que hablan de cómo Europa se encargó de construir la imagen de América en la historia universal y cómo con ello la oprime, controla y domina bajo sus intereses económicos, políticos, sociales y culturales. Que además niegan otras posibilidades de emergencia del continente. Son parte del mito de la Modernidad, de la cara positiva y primaria que encubre su origen negativo, irracional y violento. Mito que logra rastrearse con personajes como Hegel que oculta de la historia universal a América, Juan Ginés de Sepúlveda quien menosprecia a los “naturales” y resalta la figura del conquistador al equiparla con la de libertador o incluso Agustín de Hipona que da primacía a los habitantes de Europa, Asia y África sobre otros “entes” que no podrían ser catalogados con el estatuto jurídico de hombres.

En este sentido debatimos algunos elementos problemáticos. Es así como refutamos los postulados de Hegel que privilegian la Trinidad: Europa¹, Asia y África, y eliminaba de la ecuación a América, al considerarlo, un territorio sin historia; de Habermas que continua con la visión tradicional del nacimiento de la Modernidad con los sucesos históricos ya citados que, sin embargo, enfatiza en un contenido artístico, social, filosófico y religioso concreto, continuando la versión provinciana europea del origen de la Modernidad en sus fronteras internas; o los postulados “racionales” amparados en la jurisprudencia que uso Juan Ginés de Sepúlveda para argumentar la servidumbre natural de los indios. Todos elementos eurocéntricos que contribuyen a reafirmar la versión intraeuropea y eurocentrada (Dussel) de la Modernidad y no permiten comprender a esta como un proceso de origen planetario.

La Modernidad en América Latina no es un proceso de racionalización, es un conjunto de elementos violentos evidentes en la colonialidad, otra cara de la Modernidad europea, que implicaron que América Latina se convirtiese en fortín de guerra para impulsar el auge del capitalismo global y la racionalización europea. Asimismo, concluimos que es posible complementar una lectura de la realidad Latinoamericana y de la Modernidad/Colonialidad desde el espectro de lo macro político en coordenadas marxistas junto con la lectura genealógica foucaultiana que responde al análisis en el ámbito de la “subjetividad y el sentido común, así como sus modos de reproducción y operación” (Castro-Gómez, 2017, p. 214).

¹ Según Hegel es Europa la portadora del *Derecho absoluto* y del Espíritu de la época sobre otras culturas.


 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Formación de educadores</i>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 6 de 94	

El trabajo genealógico permite reconocer los poderes del pasado para contemplar lo que nos constituye en el tiempo presente. “Se «problematiza» el presente a partir de una genealogía de las fuerzas del pasado que le han dado forma, con el fin de *desnaturalizar* esas fuerzas” (Castro-Gómez, 2017, p. 222), y por otro lado, la metodología marxista nos permite concebir un actuar político para transformar esa realidad material e ideológica que nos confina en periferia. “La genealogía, si bien necesaria, no ayuda mucho a comprender la *forma*, ni el *modus operandi* de las luchas *emancipatorias*” (Castro-Gómez, 2017, p. 227). El fin es una política decolonial, una apuesta transmoderna, que dispute la subjetividad y también las grandes estructuras de poder como el Estado o el cambio del sistema económico. Es una lucha política para transformar las subjetividades tanto como lo es tomar el control estatal, en otras palabras, es una disputa en el terreno de lo molecular y de lo molar. Es la disputa por el control de las instituciones, pero también de los afectos, voluntades y sentidos, como diría Castro-Gómez (2017). Es la coexistencia de ambas perspectivas en una misma lucha.

Lo que una política emancipatoria combate no es la exclusión *particular* que han sufrido estos o aquellos sujetos colonizados, sino las reglas de juego que organizan desigualitariamente la sociedad y que colocan a unos como inferiores y a otros como superiores en las diferentes cadenas jerárquicas de poder (género, clase, raza, orientación sexual). Su pretensión, en este sentido, es universal. (Castro-Gómez, 2017, p. 244)

En conclusión, al introducir la categoría dusseliana de la Transmodernidad, buscamos en un principio resolver la problemática central de nuestro escrito, a saber, la necesidad de una relectura de la Modernidad como fenómeno intraeuropeo que no da cuenta de fenómenos locales en América Latina y otras periferias como es el caso de la colonialidad, herencia colonial. Sin embargo, como lo ponemos en evidencia en el capítulo 3 *Transmodernidad, más allá de la Modernidad*, logramos exponer descriptivamente los momentos de la Transmodernidad y al ser esta una propuesta aún vigente en el plano teórico responde a nuestro problema filosóficamente más no una praxis de liberación, como es también nuestro propósito. No obstante, la Transmodernidad tiene un trasfondo filosófico, político y ético de liberación como lo hemos señalado: sus antecedentes son la Filosofía, Política y la Ética de la Liberación.

Finalmente, al considerar a la Modernidad como una cara también del fenómeno de la colonialidad, en un primer momento, rechazamos sus elementos críticos racionales, sin embargo, el proyecto de la Transmodernidad nos invita a combatir la herencia colonial con las herramientas que la propia Modernidad ha concebido para sí: crítica moderna, ciencia, democracia y Estado. Es aquí donde emerge uno de los encuentros filosóficos más significativos entre Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez. La

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Formación de educadores</i>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 7 de 94	

Transmodernidad es una respuesta a la insuficiencia de la Modernidad entendida como proceso meramente intraeuropeo, aunque es por ahora un proyecto teórico y utópico se constituye como condición de posibilidad para la liberación epistémica, material y del ser latinoamericano, africano, asiático, europeo y de la humanidad en su conjunto. Igualmente, rescatamos que no se trata del proceso interno de las periferias, es también una construcción colectiva que pasa por el diálogo Norte- Sur-, donde se abre camino para que Europa se reconstruya críticamente y para que las tradiciones encubiertas se intercomunique en el diálogo Sur-Sur. Es una interconexión del Sistema-Mundo, es decir, no sólo está dirigida la crítica al proceso moderno en América o sólo aplica la crítica para la Europa moderna.

Elaborado por:	Salcedo Artunduaga, Laura Milena
Revisado por:	Linares Londoño, Óscar Javier

Fecha de elaboración del Resumen:	13	03	2020
------------------------------------------	----	----	------

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO 1: LA COLONIALIDAD, UN ELEMENTO PARA LA RELECTURA DE LA MODERNIDAD INTRAEUROPEA	8
1.1 Contextualización Modernidad/Colonialidad.....	8
1.1.1 ¿Qué es la Modernidad?.....	9
1.1.2 Discurso filosófico europeo de la Modernidad	10
1.1.3 Otra cara de la Modernidad	15
1.2 Modernidad y Nuevo Mundo.....	16
2.1 Inención del Nuevo Mundo	16
1.2.2 'Descubrimiento' del Nuevo Mundo.....	17
1.2.3 Conquista.....	18
1.2.4 Colonización	19
1.2.5 Encuentro de dos mundos	19
1.3 Herencia colonial.....	21
1.3.1 Pensamiento decolonial.....	23
CAPÍTULO 2: MODERNIDAD/COLONIALIDAD: APORTES DEL ANÁLISIS MARXISTA Y GENEALÓGICO	28
2.1. Mito de la Modernidad	29
2.1.2. América en la Modernidad.....	32
2.1.3 Algunas consideraciones sobre el poder: Colonialidad del poder, Totalidad-Exterioridad y alteridad.....	35
2.2. Otras disonancias entre el enfoque marxista y genealógico	41
2.2.1 Pueblo, Teología de la liberación y teoría de la dependencia	41
2.2.2 Capitalismo.....	43
2.2.3 Crítica a Marx.....	44

2.2.4 Lectura foucaultiana Modernidad/Colonialismo	47
2.3. La Modernidad motivo de desagravio u ofensa.....	49
CAPÍTULO 3: TRANSMODERNIDAD, MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD	50
3.1 Transmodernidad	50
3.2 Antecedentes de la Transmodernidad.....	56
3.2.1 Filosofía y Política de la Liberación.....	57
3.2.2 Ética de la Liberación.....	60
3.3 Consideraciones finales sobre el proyecto transmoderno	61
CONSIDERACIONES FINALES.....	63
REFERENCIAS.....	66
ANEXOS.....	69
1. Cronología Modernidad/Colonialidad.....	69
2. Glosario.....	76

INTRODUCCIÓN

Cuestionándonos sobre la construcción de la filosofía latinoamericana nos vemos obligados a establecer la conexión que existe entre Europa y dicho pensamiento. Es así, como por medio de la crítica racional combatiremos las herencias coloniales. El sometimiento al que se ha visto expuesta América Latina, continente periférico, es latente cuando se pone en cuestión la identidad² latinoamericana, expresada en sus discernimientos filosóficos, donde reluce la presencia dominante de la herencia colonial europea, incluso con sus secuelas en la actualidad tales como imitación o complejo de inferioridad. Justamente el movimiento filosófico e interdisciplinar de la red Modernidad/Colonialidad (en adelante MC), es una respuesta epistémica, política y ética que refuta el legado eurocéntrico que habita en las entrañas del pensamiento filosófico latinoamericano. 1492 es el hito histórico que nos permite situar el nacimiento, no de un continente, como data en los libros de historia universal, sino de la Modernidad planetaria, con el fenómeno de la colonialidad, como su otra cara oculta. En este sentido, acotamos los referentes teóricos con el trabajo filosófico de los autores Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez, filósofos comprometidos con su realidad y con su análisis propositivo y transformador, integrantes de la red MC. Es así, como la crítica de la Modernidad/Colonialidad se convertirá, con el tiempo, en la propuesta de la categoría de la Transmodernidad, una nueva época que permitirá la superación de los presupuestos de la Modernidad eurocéntricos y totalizantes.

Siguiendo estos presupuestos, presentaremos en cada capítulo de nuestro escrito unos objetivos específicos que se articulan al objetivo general y en ese sentido contribuyen a responder las preguntas: ¿Por qué es necesaria una relectura crítica de la Modernidad? ¿Cuál es el papel de la colonialidad en este replanteamiento de la Modernidad? ¿Cómo Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez plantean la relación Modernidad/Colonialidad?

- **Objetivo general**

Mostrar la necesidad de la relectura crítica de la Modernidad.

² Considerando que el concepto de identidad tiene una herencia europea, en términos más locales para el caso de las comunidades indígenas se rescata el autorreconocimiento en cuanto a la diversidad cultural y la diferencia.

- **Objetivos específicos**

1. Examinar los argumentos presentes en la redefinición de la relación entre Modernidad y colonialidad.
2. Distinguir las diferencias conceptuales referentes a la relación Modernidad/Colonialidad en el análisis marxista y genealógico.
3. Exponer la Transmodernidad como un encuentro conceptual entre Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez.

En el capítulo 1, *La Colonialidad, un elemento para la relectura de la Modernidad intraeuropea*, presentamos una introducción a la discusión de la Modernidad entendida en un principio desde una concepción eurocéntrica matizada en la definición filosófica presente en el *Diccionario Akal de filosofía*. Más adelante, encontramos una nueva visión de la Modernidad como fenómeno intraeuropeo con Jürgen Habermas en sus textos *La modernidad, un proyecto incompleto* (1980) y *El discurso filosófico de la modernidad* (1989), con quien reconstruimos a Hegel y su visión de la historia universal, muestra fehaciente de un discurso colonial moderno. Para a continuación, refutar esta mirada y abordar problemáticamente este discurso filosófico con la definición de la Modernidad contenida en el *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, definición que nos da paso a introducir el trabajo de la teoría decolonial presente en la red MC, que reúne a intelectuales preocupados por discusiones vinculadas a la Modernidad bajo el presupuesto de la colonialidad como un elemento fundamental para su análisis riguroso.

La lectura crítica de la Modernidad se hace necesaria al evidenciar como insuficiente la versión histórica que proclama el proceso moderno como fenómeno intraeuropeo, a saber, aquel que se gestó con el Renacimiento, la Reforma protestante, la Ilustración, la Revolución industrial, la Revolución francesa y el auge del capitalismo, pero deja fuera la conquista de las colonias del llamado Nuevo Mundo. Esta versión (*Diccionario Akal de filosofía*, Habermas y Hegel) sólo acentúa el eurocentrismo moderno colonial y encubre la otra cara de la Modernidad, es decir, la colonialidad. Tanto como el sufrimiento al que fueron sometidas las colonias con el mito de la Modernidad (que abordamos conceptualmente en el capítulo 2), que las obligó por medio de la violencia al colonialismo desarrollista. Es así como la red MC, se convierte en una fuente de análisis obligada para la lectura decolonial del proyecto moderno europeo.

En el capítulo 2, *Modernidad/Colonialidad: Aportes del análisis marxista y genealógico*, tomamos como fuente de análisis de la lectura crítica de la Modernidad/Colonialidad a los pensadores Enrique Dussel y

Santiago Castro-Gómez, quienes aportaron conceptualmente a la fecundidad teórica de la red MC. En especial encontramos cómo cada autor define el asunto del poder, la alteridad, debaten el eurocentrismo y aportan a construir alternativas a la Modernidad. En este capítulo también encontramos un presupuesto que será esencial para comprender la relación Modernidad/Colonialidad y es la afirmación del nacimiento de la Modernidad con el fenómeno del llamado 'descubrimiento' del Nuevo Mundo. Según Enrique Dussel (1994), la Modernidad nace en 1492 con la conquista del Nuevo Mundo y su posterior colonización. Proceso que conllevó el encubrimiento de la alteridad, de lo Otro de Europa al asumirlo bajo lo Mismo.

Tomando como referentes del análisis filosófico a los intelectuales Enrique Dussel, unos de los fundadores de la llamada Filosofía de la Liberación, y al colombiano Santiago Castro-Gómez, (integrantes en su momentos de la red MC), concluimos que la metodología de análisis nos puede conducir a matizar la colonialidad desde una lectura macroestructural o microestructural. Por un lado, Dussel, con su lectura marxista, nos lleva al análisis de las macro-instituciones para identificar el poder anclado a la disputa de la lucha de clases, reconocer las causas exógenas de la realidad latinoamericana y del Sistema-Mundo en general y a la afirmación de la alteridad como parámetro de la Filosofía de la Liberación. Y por otro, Castro-Gómez, de la mano del trabajo del filósofo francés Michel Foucault, desarrolla su análisis de la Modernidad/Colonialidad partiendo de la genealogía. Es así como matiza las causas endógenas de la realidad latinoamericana y conceptualiza el poder anclado a las micro-instituciones. En este sentido, Castro-Gómez rechaza el latinoamericanismo por comprender únicamente las causas externas como agentes de dependencia frente a otros países. Según Castro-Gómez, la filosofía latinoamericana afirma que la dependencia se debe al modelo pero olvida qué pasa con la cultura, la gente, sus acciones. Ahora bien, concluimos que una lectura de las micro-instituciones no elimina de la ecuación el poder de las macro-instituciones como el Estado, sería ingenuo pensar que el poder se centra en las relaciones de fuerza presente sólo en las micro dinámicas. Por ello, complementar la lectura macroestructural con lo microestructural es uno de los propósitos del capítulo 2.

En este mismo capítulo también encontramos una conclusión central respecto al fin de las fronteras en términos económicos, que es la globalización a la que apela Castro-Gómez al concebirla como un fenómeno planetario y a la vez, realidad mundial. Es cierto que la globalización elimina las fronteras mercantiles, difumina las identidades nacionales, pero en especial afecta a los sujetos que pueden

inscribirse en las dinámicas de consumo para desplegar su subjetividad dentro de la lógica del sistema, como dice Castro-Gómez.

Sin embargo, consideramos que la globalización no se vive como experiencia plena en Latinoamérica. Comunidades indígenas y afrodescendientes se mantienen en las fronteras del sistema y son ejemplo de resistencia y autovaloración de su ser tradicional además de resistencia al consumo mercantil fordista. Esto se hace evidente si apelamos nuevamente a las comunidades indígenas, campesinas, afrodescendientes que aún hacen frente a la Totalidad desde sus raíces, sus prácticas ancestrales, la recuperación de su lengua nativa, los ritos, pese a que se ven obligadas a introducirse al mercado, lo cual es algo apenas comprensible pues son obligadas a hacerlo por las demandas básicas de la vida cotidiana. En resumen, esto no elimina el hecho de que resistan con economías propias, con educación propia o con legislación indígena, zona de resguardos, etc.

Justamente el capítulo 3, *Transmodernidad, más allá de la Modernidad*, es el resultado de una apuesta política, ética y filosófica que reúne las características del proyecto transmoderno dusseliano que se traduce en la visión utópica de una nueva época para el mundo y la humanidad. En este capítulo presentamos los desafíos, momentos y elementos constitutivos del proyecto transmoderno cimentado por Enrique Dussel y avalado por Santiago Castro-Gómez. Es en últimas, la posibilidad de trascender la crítica decolonial Modernidad/Colonialidad y construir una alternativa ambiciosa pero posible para desmontar el eurocentrismo. Respecto a la necesidad de ir más allá de la Modernidad en el capítulo 3, damos respuesta a la cuestión: ¿La transmodernidad sí resuelve la necesidad de una nueva relectura crítica de la Modernidad/Colonialidad? La primera premisa al considerar el tema de la Transmodernidad es que la Modernidad no se reduce al colonialismo o la colonialidad, pero sí es una de sus manifestaciones, la más violenta de hecho. Esto lo destaca el segundo Dussel (nos referimos a su obra tardía, luego de los setentas). Es decir, la Transmodernidad es una alternativa de superación de los presupuestos de la Modernidad.

También podemos relacionar la categoría de la alteridad a la Exterioridad relativa, pues opinamos que el tema de la alteridad queda saldado entre Dussel y Castro-Gómez cuando este último afirma que la Exterioridad es posible relativamente, es decir, Dussel habla de la Exterioridad como estar fuera de la Totalidad (el Sistema) y Castro-Gómez afirma la posibilidad de esta categoría discretamente en la Exterioridad relativa. Igualmente Castro-Gómez (2019) alude que la colonización cultural es relativa y no absoluta respecto a la modernización pues existe cabida para la resistencia.

Además vale responder a la pregunta: ¿La Transmodernidad resuelve un problema tan latente como la pobreza en América Latina o en África? ¿O cualquier otro fenómeno fruto de condiciones histórico-estructurales heredadas de la colonialidad como la “insatisfacción de bienes básicos materiales y culturales” (Dussel, et al., 2016b, p. 199)? En la *Segunda Declaración: Filosofía e Independencia en América Latina y el Caribe* encontramos una pauta que podemos incorporar con el proyecto transmoderno dusseliano que construye en su Filosofía de la Liberación, un antecedente de la Transmodernidad:

En esta dirección, nos hemos de preguntar sobre el papel que juega la filosofía en esta realidad latinoamericana³, respondiendo que la filosofía tiene una función crítica de esa realidad histórica, así como una función propositiva de colaborar en la formación de sistemas sociales diferentes que anulen las condiciones de deshumanización. (Dussel, et al., 2016b, p. 199)

Ciertamente la Transmodernidad sí cumple este indicativo, dado que puede gestar procesos sociales que combaten el actual sistema y la organización social desigualitaria. Asimismo, aunque la Transmodernidad es un proyecto global evidentemente tiene cabida en la realidad latinoamericana, africana, o asiática. Otra incógnita que surge luego del análisis de la Transmodernidad es si el proyecto transmoderno al generar una ruptura contra el sistema capitalista, es decir al enunciarse anticapitalista, se convertiría en una apuesta antimoderna. Podemos responder que al rescatar instituciones como el Estado de derecho, la democracia, la ciencia o la crítica (Castro-Gómez), la Transmodernidad no es necesariamente antimoderna, pues rescata la versión positiva y emancipadora de la Modernidad, ser anticapitalista sólo la convierte en una teoría que responde a la necesidad de un cambio en el modelo económico como hemos especificado en el capítulo 3 de nuestro escrito. En conclusión, la Transmodernidad es un llamado a la acción, que no rechaza el pensamiento teórico pero que convoca a salir del solipsismo y acercarse a la filosofía reflexiva y crítica con su contexto.

Rescatamos la interpretación que realizamos de la red Modernidad/Colonialidad al entender que esta puede ser considerada una expresión del proyecto transmoderno, puesto que los intelectuales adscritos comparten desde diversas ciencias sociales y humanas la responsabilidad de analizar la realidad latinoamericana y global brindando elementos que contribuyen a la cultural, identidad, resistencia y nueva época que rompe los límites de la Modernidad, que es también una tarea ética de la academia con su tiempo. Es así como Dussel y Castro-Gómez, con ayuda de las ciencias sociales y humanas, reflexionan sobre su contexto inmediato para transformarlo.

³ Y también aplica para la Filosofía de la Liberación, como lo anuncian los firmantes de la declaración.

El tercer momento y uno de los más fundamentales que dará paso a la Transmodernidad, como lo plantea Dussel, es en su primera etapa, el diálogo Norte-Sur que pasa por reconocer las tradiciones filosóficas de Occidente y Oriente, es un diálogo inter-filosófico. Siguiendo las ideas de Dussel (2016a), este diálogo Norte-Sur busca trascender la idea según la cual una filosofía particular puede tener pretensiones de universalidad. Asimismo, es un diálogo que busca debatir el etnocentrismo que se hizo mundial. “Esa pretensión termina cuando los integrantes de otras tradiciones filosófico-culturales toman conciencia de su propia historia filosófica, y del valor situado de las mismas” (Dussel, 2016a, p. 24). Proceso que involucra al Norte (Europa y Norteamérica) en la medida en que se examinan estas tradiciones y se hacen responsables por el ocultamiento de otras grandes tradiciones filosóficas y sus aportes a las incógnitas que afectan a la humanidad⁴.

En su segunda etapa, el diálogo se convierte en un diálogo Sur-Sur como lo encontramos presente en el capítulo 3, es un diálogo que deberá involucrar más activamente a los sujetos sociales de los movimientos políticos, movimientos sociales, feministas, ecologistas, activistas e intelectuales. Por ejemplo proponemos el diálogo Sur-Sur entre África, que vivió la experiencia violenta de la esclavitud egipcia, y América que sufrió la esclavitud en la Colonia. Es el mismo asunto desde dos perspectivas que se alimentarán mutuamente. En palabras de Dussel y que podemos aplicar a este respecto: “afirmamos que la trasmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la modernidad, y el desarrollo de su potencialidad alterativa, la «otra-cara» oculta y negada” (1999, p. 40). En resumen, el diálogo inicia en el Norte reconociendo los análisis de los antiguos y las tradiciones que se han ocupado por investigar asuntos que conciernen a la humanidad, luego se transita por las corrientes filosóficas ocultas por esta misma experiencia filosófica del Norte y se privilegia el diálogo Sur-sur en la medida en que den cuenta de la exclusión, pobreza y dominación en coordenadas ético-políticas. Es finalmente, un diálogo constructivo con la Modernidad intraeuropea.

Frente a la Filosofía de la Liberación que se constituye un antecedente de la Transmodernidad dusseliana creemos que es otro punto de partida para pensar también la filosofía latinoamericana y a pesar de que la Filosofía de la Liberación tiene un propósito global se piensa desde el Sur, es decir, también desde América Latina. Frente a este tema Castro-Gómez discrepa dado que rechaza el proyecto de la filosofía latinoamericana al considerar que se da por hecho la existencia de un objeto

⁴ En estos términos podría hablarse de un problema universal, en la medida en que afecta a la humanidad, es decir, en tanto problema humano.

de estudio llamado América Latina y no se parte del proceso de indagar antes esta afirmación (como hemos mencionado alega la necesidad de una mirada genealógica).

Finalmente, la Modernidad llegará a su fin cuando la Transmodernidad haya madurado, es decir, se haya generado una autocrítica a la cultura propia que habita la Exterioridad, se reafirmen los valores tradicionales, se afiance el diálogo Norte-Sur y Sur-Sur entre los intelectuales periféricos y en último lugar, se proyecte un tiempo de resistencia encaminado a aterrizar las reflexiones resultantes de los tres momentos anteriores.

CAPÍTULO 1: LA COLONIALIDAD, UN ELEMENTO PARA LA RELECTURA DE LA MODERNIDAD INTRAEUROPEA

El mundo no comenzó en 1492

(Mario Benedetti, 1989)

La intención del presente capítulo es abordar de manera introductoria algunas conceptualizaciones sobre la Modernidad. Inicialmente este abordaje pasará por cinco momentos: 1) una definición de la Modernidad como proceso histórico intraeuropeo y lo que ello implicó para la humanidad, partiendo de la definición del *Diccionario Akal de filosofía*. 2) expondremos un acercamiento a la visión eurocéntrica de la Modernidad de la mano del filósofo Jürgen Habermas, y en especial la reconstrucción que realiza del proyecto filosófico hegeliano en el cual se aprecian los rasgos característicos del proceso moderno europeo. 3) emplearemos el *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* para problematizar la definición anteriormente expuesta. 4) luego de la reconstrucción del discurso filosófico europeo de la Modernidad hablaremos de cómo emerge el Nuevo Mundo con las figuras históricas de la invención, 'descubrimiento', conquista, colonización y encuentro de dos mundos. Para finalmente, 5) evidenciar cómo desde las ciencias humanas y sociales se ha gestado un grupo de intelectuales interesados por cuestionar desde la periferia la herencia colonial que trajo consigo la Modernidad. Es aquí donde la red Modernidad/Colonialidad (en adelante MC), con un giro decolonial permite comprender cómo a partir de la epistemología es posible interpelar la realidad latinoamericana.

En último lugar, es preciso poner en evidencia cómo estas páginas se articulan en el objetivo general de este escrito, a saber, mostrar la necesidad de la relectura crítica de la Modernidad al cuestionar la versión según la cual la Modernidad es un fenómeno exclusivamente intraeuropeo y evidenciar cómo ha afectado a América Latina tal suceso. En conclusión, este capítulo busca examinar los argumentos presentes en la redefinición de la relación entre Modernidad y colonialidad.

1.1 Contextualización Modernidad/Colonialidad

La Modernidad se define canónicamente como la conjunción de procesos históricos y sociales intraeuropeos que datan de los siglos XV al XVIII, tales como el Renacimiento, la Reforma protestante, la Ilustración, la Revolución industrial, la Revolución francesa, el auge del capitalismo (y del mercantilismo mundial) y su inmersión en las diversas esferas de la vida social; el establecimiento del Estado como institución primaria de gobierno y decisión política. Todos estos procesos marcados

por la secularización⁵, en otras palabras, estos hechos se amparan en la necesidad de hacer a un lado la explicación de la religión y en especial de la religión cristiana sobre los enigmas del mundo moderno. En este nuevo paradigma prevalece el predominio de la lógica y la razón sobre la religión, por encima de las costumbres de la Edad Media. La anterior definición es la que encontraremos rápidamente al investigar en los libros de historia universal, visión hegemónica también en otras ciencias humanas y sociales.

Pero, esta versión imperante del significado de la Modernidad contiene en sí misma una carga ideológica que a primera vista no logra apreciarse con facilidad, por lo que este trabajo indaga por el papel de la Modernidad como proceso global y no únicamente como aquel que se gestó y vivió en la Europa⁶ Moderna, visión provinciana presente aún en la actualidad. Este análisis crítico presenta una relectura de la Modernidad en relación a la colonialidad, entendiendo a la colonialidad como la carga cultural, política, social, económica y filosófica que conllevó el proceso de invención⁷, 'descubrimiento', conquista y colonización del *Nuevo Mundo*, designando así al actual continente americano, en el desesperado intento de algunos países europeos de llegar a la India y ampliar sus fronteras comerciales con el dominio marítimo del océano Atlántico, contra la arremetida musulmana que los acechaba y convirtiéndose en nuevo centro geopolítico que reemplaza el Mediterráneo por el océano Índico.

1.1.1 ¿Qué es la Modernidad?

La primera definición⁸ del término *mundo moderno y posmoderno* que consideraremos es la aportada por el *Diccionario Akal de filosofía*, editado por el filósofo Robert Audi; definición que sitúa las discusiones sobre la Modernidad en la rama de la filosofía de la historia y toma como referentes a los filósofos Jean-François Lyotard y Michel Foucault, quienes a su vez definen a la Modernidad como la etapa

⁵ Delimitación de la razón sobre la religión, proceso que sin embargo aplica más al contexto europeo que al colonial del Nuevo Mundo.

⁶ Diez siglos pasarán para que Europa se constituya centro de la civilización, de la historia universal y de la Modernidad, fortaleciendo el mundo heredado de la cultura griega del *logos*. Europa es parámetro y a la vez referente. El contexto en el siglo XV es este: “No hay fácticamente todavía historia mundial (sino historias de ecúmenes yuxtapuestas y aisladas: la romana, persa, de los reinos hindúes, del Siam, de la China, del mundo mesoamericano o inca en América, etc.) [...] el lugar geopolítico le impide poder ser "centro" (el Mar Rojo o Antioquía, lugar de término del comercio del Oriente, no son el «centro» sino el límite occidental del mercado euro-afro-asiático)” (Dussel, 2000, p. 26).

⁷ Cristóbal Colón atribuye un ser que no le pertenece al continente hallado. Supone que ha arribado a Asia (India) y otorga un ser asiático a las islas descubiertas. Muere en 1506 con la idea de haber descubierto la India.

⁸ Enfatizamos el hecho de que no logramos encontrar como era el objetivo inicial, diversas fuentes sobre la Modernidad en diccionarios filosóficos, pues el término carece de definiciones conceptuales en estos textos, hallamos más entradas sobre filosofía moderna que sobre este vocablo.

“que va de la Ilustración y el Romanticismo hasta el presente y que se caracteriza básicamente por la creencia en «grandes narraciones» del progreso histórico, capitalistas, marxistas o positivistas, con el «hombre» como héroe triunfante de la historia” (2009, p. 379), es decir, la Modernidad se genera dentro de las fronteras europeas y es sólo allí donde puede rastrearse este proceso histórico y cultural. Además, partiendo de la filosofía de la historia se toma un patrón histórico para historiar el conocimiento y dilatarlo en un todo, de esta manera se disuelven las fronteras entre historia y filosofía. Es así como ciertos autores son canónicos en los distintos periodos de la filosofía y con esto se divide el estudio de la filosofía en etapas: filosofía antigua, medieval, moderna.

El hombre es la medida de todas las cosas, lo que quiere decir que se privilegia el humanismo por encima de la escolástica medieval. Además, se refuerza la noción de un único desarrollo⁹ posible para todas comunidades del mundo, de una única verdad, de una sola cultura que debe dominar sobre otras, en otras palabras, es la definición del eurocentrismo que se gestó en América y se expandió en otras periferias. Es el proceso colonizador justificado por medio de la razón de Europa. Es el *ethos* del dominador, su expresión colonial en sentido puro.

1.1.2 Discurso filosófico europeo de la Modernidad

La esperanza de lo nuevo futuro sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido

(Habermas, 1989)

Ahora seguiremos los pasos teóricos de la Modernidad con el análisis de *La modernidad, un proyecto incompleto* (1980)¹⁰ y textos *El discurso filosófico de la modernidad* (1989) del filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas. Esto para trazar los límites de la Modernidad a través de un autor europeo que resalta los ideales modernos como principios necesarios de humanidad. Lo primero, para iniciar este estudio, es precisar que Habermas hace un recuento de las tesis que diversos filósofos han formulado sobre la Modernidad, entre ellos aborda a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Walter Benjamin, entre otros. Resaltamos que seguiremos los pasos de Habermas reconstruyendo particularmente a Hegel, puesto que en este pensador vemos con más fuerza y de forma más evidente un proyecto Moderno/Colonial. De acuerdo con esta reconstrucción, es Hegel quien inicia una nueva relación entre Modernidad y contextos históricos:

⁹ Es la falacia desarrollista como lo denomina Dussel.

¹⁰ Discurso pronunciado por Habermas en 1980 al recibir el premio Theodor W. Adorno en la ciudad de Fráncfort.

Hegel empieza utilizando el concepto de modernidad en contextos históricos como concepto de época: la «neue Zeit» es la «época moderna». Lo cual se corresponde con el modo de hablar de ingleses y franceses: modern times o temps modernes designan en torno a 1800 los tres últimos siglos transcurridos hasta entonces. (Habermas, 1989, p. 15)

A continuación, precisa Hegel que algo nuevo ha llegado para Europa, la llamada época moderna es la definición de privilegios y atribuciones por parte de la Europa Moderna, a saber, autoproclamarse centro de la historia; lo que conllevó que América, África y Asia se convirtiesen en periferia del mundo, pues están atadas al pasado y la tradición, que Europa busca ocultar:

El espíritu ha roto con el mundo de su existencia y mundo de ideas vigentes hasta aquí y está en trance de hundirlo en el pasado y anda entregado al trabajo de su transformación [...] La frivolidad y aburrimiento que desgarran lo existente, la añoranza indeterminada de algo desconocido, son los mensajeros de que algo nuevo se aproxima. (Como se cita en Habermas, 1989, p. 17)

Esta *nova aetas*, definida como renovación, progreso, desarrollo y crisis, es justamente manifestación global de una nueva etapa para la humanidad. No obstante, esta nueva era no fue experimentada en cada continente de la misma manera. La añoranza por lo desconocido condujo a Europa a nuevas tierras, a invadir territorios ya habitados y a considerar a sus habitantes como arraigados al pasado. Para el caso de África, Asia y América, ello significó el exterminio¹¹ de su concepción de mundo y el desarraigo de su cultura.

Por otro lado, Habermas continua con la visión tradicional del nacimiento de la Modernidad, es decir, el fin de la Edad Media marcado con acontecimientos determinados en la historia mundial: 'descubrimiento' del Nuevo Mundo, Renacimiento, Reforma, Ilustración y Revolución Francesa. Pese a que habla del nuevo continente este sólo es relevante en la medida en que el sistema económico se expande y tiene más cabida en la vida cotidiana de las naciones. Aunque resalta que el término «moderno» aparece y desaparece en Europa justo en aquellos momentos en “los que se formó la conciencia de una nueva época a través de una relación renovada con los antiguos y, además, siempre que la antigüedad se consideraba como un modelo a recuperar a través de alguna clase de imitación” (Habermas, 1980, p. 1). De hecho, este teórico rescata el proyecto moderno al considerarlo como la exaltación de la razón y se encausa en la misión de un proyecto inacabado digno de llevarse a cabo.

¹¹ Sin embargo la pervivencia de pueblos originarios se mantiene y resisten a la desaparición de su cultura.

Esta nueva época tiene unas características artísticas, sociales, filosóficas y religiosas concretas. En cuanto al arte, como dimensión cultural, es un arte donde su principal referente es el Romanticismo cargado de sensibilidad, autocontemplación o interioridad, descubrimiento del yo y vanguardia constante, novedad y culto por lo nuevo; la Ilustración, manifestación social y cultural, es percibida como sublime manifestación de la razón, una razón en primera persona. En la filosofía se resaltan los principios de la individualidad del ser, la conciencia del yo, la primera persona, en otras palabras, la subjetividad; mientras la Reforma protestante es el cuestionamiento de la religión. Ciertamente es la necesidad de erradicar la tradición y constituir un presente que irradie novedad.

Pero la pregunta por lo nuevo íntimamente ligado a la concepción de la Modernidad cobra interés en el contexto filosófico y especialmente en el ético: “Bajo la presión de los problemas que apremian desde el futuro, una actualidad llamada a una actividad históricamente responsable cobra, por un lado, un predominio sobre un pasado que por su propio interés tiene, empero, que apropiarse” (Habermas, 1989, p. 27). La pregunta es cómo la Modernidad se responsabiliza por llevar a los pueblos periféricos del mundo al destino que ahora estos tienen, cómo se hace responsable del pasado, responsabilidad relativa al hecho de cómo esta acabó con el pasado de pueblos americanos, africanos, asiáticos y cómo se adueñó de su futuro hasta arrinconarlos en el olvido de la historia, de su propia memoria ancestral. Este es en último término el pasado de la Modernidad, es lo que ella ha causado en la historia de la humanidad. Es una deuda de la actualidad con el pasado, como diría Benjamin.

Nos diría Benjamin (de acuerdo con la reconstrucción teórica de Habermas), respecto a las anteriores preguntas planteadas, las siguientes palabras: “La reparación anamnética¹² de una injusticia que ciertamente no se puede deshacer pero que a lo menos puede reconciliarse virtualmente mediante el recuerdo, liga la actualidad a la trama comunicativa de una solidaridad histórica universal” (como se cita en Habermas, 1989, p. 27). Esta reconciliación sólo se lograría con una conciencia histórica: reconociendo el pasado, las implicaciones del presente en el futuro y la intervención de las generaciones actuales en la construcción de un cambio y reparación de las injusticias, del destino. Recordando el pasado y denunciando las injusticias.

Al hacer Benjamín extensiva a épocas pasadas esa responsabilidad orientada hacia el futuro, la constelación se muda una vez más: la relación cargada de tensión con las expectativas que

¹² Capacidad de recordar. Memoria. En Platón anamnesis se asocia al concepto de reminiscencia.

básicamente nos abre el futuro se da ahora la mano de forma inmediata con la relación con un pasado movilizadado a su vez por expectativas. (Habermas, 1989, p. 27)

Sin embargo, cabe anotar que si esta capacidad ética subyace a la Modernidad, podría convertirse en una crítica desde sus propios cimientos¹³. Ciertamente, las expectativas pasadas de Europa eran claras: expandirse, llevar su cultura a territorios ajenos, ser la encargada de moldear el futuro de la humanidad, erradicar los mundos campesino y artesano característicos de la Edad Media, y abrirse paso a un nuevo futuro, una nueva racionalidad y progreso. Es más, como se afirmaría con Weber (parafraseado por Habermas): “La razón da a conocer su verdadero rostro —queda desenmascarada como subjetividad represora a la vez que sojuzgada, como voluntad de dominación instrumental” (1989, p. 14). Si los principios de universalidad de la razón occidental son llevados a cada contexto se evidencia que no pueden tomarse como absolutos en todos los casos, por eso se hace represiva tal empresa, la de instruir a todos con los mismos principios, la misma cultura, la misma religión, espiritualidad e incluso educación como ocurrió en la Colonia. En conclusión “la memoria histórica es sustituida por la afinidad heroica del presente con los extremos de la historia, un sentido del tiempo en el que la decadencia se reconoce de inmediato en lo bárbaro, lo salvaje y primitivo” (Habermas, 1980, p. 2). Tal imagen de decadencia no fue únicamente entendida como el rechazo por lo tradicional en el contexto europeo vigente, pues también en la historia de la Colonia española o portuguesa podemos hacerlo evidente.

Por otro lado, al abordar los principios morales observamos como:

Los conceptos morales de la Edad Moderna están cortados al talle del reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos. Se fundan, por una parte, en el derecho del individuo a inteligir la validez de aquello que debe hacer; por otra, en la exigencia de que cada uno sólo puede perseguir los objetivos de su bienestar particular en consonancia con el bienestar de todos los otros. La voluntad subjetiva cobra autonomía bajo leyes generales. (Habermas, 1989, p. 30)

Claro que tal definición de principios morales sólo aplica para los europeos, como lo veremos más adelante según la red Modernidad/Colonialidad. Da a unos la legitimidad de sus acciones individuales y a otros les obliga a encontrarse inmersos en los deseos externos. En otro nivel de juicios morales, según Habermas (1989), la filosofía deslinda el valor de la cultura en sus diversas esferas (ciencia y

¹³ En el capítulo 3, observamos cómo esta ética se enuncia desde la Ética de la Liberación.

técnica, derecho, moral, arte, etc.) y les atribuye formalmente unos límites; sin embargo, un análisis de esta premisa expondrá que en el caso de la filosofía europea es evidente cómo estas disciplinas, según el criterio de esta filosofía eurocéntrica, se consideran a sí mismas superiores frente a los conocimientos y las construcciones culturales de otros pueblos del mundo.

Por ello, los jesuitas y franciscanos llevaban la palabra de Dios a los indígenas, perdidos por sus pecados en un mundo bárbaro; las Universidades se gestaron para formalizar una educación para la población criolla tal como la impartida en Europa; el arte indígena no se consideraba arte por ser premoderno y no tener el mínimo nivel de los europeos del siglo XV; la sociedad civil era contraria a la organización comunitaria indígena, y de este modo en cada nivel de la cultura se oprimía el conocimiento otro, exterior al europeo al no ser adecuado a los criterios de los invasores. Además, si seguimos a Kant (de nuevo según Habermas) la razón y la crítica tienen “el papel de un juez supremo frente a la cultura en su conjunto” (1989, p. 31) para demarcar el conocimiento válido de aquel que no lo es. Aunque aplica también para los conquistadores portugueses, en cuanto a las transformaciones forzadas que introdujeron en las tierras nativas.

La consigna tan conocida de la Revolución francesa de 1789 “Libertad, igualdad y fraternidad” no es para todos los pueblos del mundo, podemos decir que justamente fue pensada sólo para los ciudadanos europeos, y si es así donde aplica su universalidad, son ideales inalcanzables si se mantiene el proyecto colonial.

En resumen, el presupuesto de la Modernidad es romper con la tradición y desgarrarla, en Europa y en todos los continentes (tarea de la Modernidad; según Hegel, fundamento del principio de subjetivación propio de la nueva época) es la libertad de la subjetividad. Donde el individualismo es protagonista, e inevitablemente, pese a que otras visiones, otras apuestas culturales o imaginarios se crucen en su camino, debe eliminarlos para conseguir la empresa del desarrollo y el progreso moderno. Concluimos que el único acuerdo innegable que podemos considerar con las tesis de Hegel (reconstruidas por Habermas, 1989) es la necesidad de la filosofía en el autocercioramiento de una época. En conclusión, la Modernidad requiere de la ayuda de la filosofía para cuestionarse su lugar en la historia y sus propias ideas que se corresponden con un proyecto colonizador en el Nuevo Mundo. Hablamos de una filosofía que no privilegie o jerarquice determinados conocimientos sobre otros, sino que como juez proporcione argumentos objetivos sobre las premisas de la Modernidad como nueva época y todo lo que ello ha implicado para la humanidad en su conjunto. Tarea bastante seria para la filosofía.

1.1.3 Otra cara de la Modernidad

*Somos la miseria que se expande como un germen
La clase explotada cada lunes, cada viernes (...)*

*Somos la cara oculta, de la Luna descendientes
De un esclavo africano y de un mapuche, gente*

(Roxnde Akozta & Portavoz, 2017)

En tercer lugar, otra definición de la Modernidad que estimamos es la del *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, un trabajo de compilación coordinado por Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin. Trabajo que presenta una exposición bastante crítica de la Modernidad entendiéndola no sólo como un proceso histórico y cultural intraeuropeo, como lo observamos en las dos primeras definiciones. Allí se complejiza su acepción como un proceso global que busca trascender lo tradicional, entendiéndolo como el pasado que debe ser olvidado al concebirse no racional. Asimismo, con la Modernidad se trazan unas antinomias perdurables, como lo declara el académico indio Saurabh Dube: “tales como las que se dan entre ritual y racionalidad, mito e historia, comunidad y estado, magia y lo moderno, emoción y razón” (2009, p. 177). Reflexión que conduce a pensar cómo Occidente (Europa en un inicio, ahora Estados Unidos) pretende que el progreso y desarrollo sean llevados a los territorios y estos sean obligados a encubrir su historia local (costumbres, creencias ancestrales, mitos) por creerlos un obstáculo para el propósito de la Modernidad.

Igualmente, se cita cómo diversos intelectuales latinoamericanos consideran “críticamente el lugar y la presencia de las estipulaciones coloniales de conocimiento/poder dentro de las provisiones modernas de poder/conocimiento” (Dube, 2009, p. 181). Entiéndase que la herencia colonial que jerarquizaba los conocimientos europeos sobre los indígenas se mantiene en la actualidad, y por añadidura esta estructura representa un poder epistémico difícil de combatir sin producción local de conocimientos o incluso si esta producción existiese (caso de la filosofía latinoamericana propia y construcción de saberes aterrizados al contexto) sería invisibilizada por conocimientos ajenos ya apropiados por el proceso de colonización. En suma, esta perspectiva nos ofrece una relectura de la Modernidad “como un proyecto profundamente ideológico y un aparato primario de dominación, en el pasado y el presente” (Dube, 2009, p. 181).

1.2 Modernidad y Nuevo Mundo

En el presente apartado rastreamos los diversos sentidos en los que ha emergido América en la historia universal y cómo esto repercute en las estructuras coloniales de poder/saber eurocéntricas. La historia universal determina el surgimiento de América (llamada en primer momento Nuevo Mundo) en el hito del 'descubrimiento'. América antes no existía según esta adaptación de la historia, el continente nace el 12 de octubre de 1492, con la invasión de Europa al territorio nativo, en manos de los navíos de Cristóbal Colón. Con ello queda preguntar: ¿acaso Europa es el juez universal que dictamina el origen y final de otras culturas? La versión hegemónica de la historia universal nos demuestra que esta es una concepción eurocéntrica anclada al nacimiento de la Modernidad.

2.1 Invención del Nuevo Mundo

La invención del Nuevo Mundo es una figura histórica que muchas veces pasa desapercibida. Explicaremos cuál es el trasfondo de este término y cómo ayuda a comprender la herencia europea en América Latina. Y es justamente el historiador mexicano Edmundo O'Gorman quien teoriza el concepto de invención en su libro *La invención de América* (1995).

O'Gorman considera problemático el surgimiento de América en la Cultura Occidental, con la invención de América se refiere a la producción de una entidad llamada América, explicación forzada que Colón ofrece a los Reyes Católicos sobre el territorio al que ha arribado el 12 de octubre de 1492, cuando estos le exhortan a entregar pruebas sobre su lugar de llegada. Colón ejemplifica la visión según la cual el hombre rompe sus cadenas y se aventura en un mundo por explorar: “En vez de vivirse como un ente predeterminado en un mundo inalterable, empezó a convertirse en un ser abierto, el habitante de un mundo hecho por él a su semejanza y medida” (O'Gorman, 1995, p. 141).

Como es sabido, Colón era un cristiano, mercader italiano y navegante del mar Mediterráneo, encomendado en una misión trascendental para España, pues es encargado de llegar a la India por el Occidente, un nuevo rumbo aún desconocido para los europeos. “Sus ojos eran los del último mercader del Mediterráneo occidental, y esos ojos eran, al mismo tiempo, los del primer «moderno»” (Dussel, 1994, p. 25).

Más aún, Colón comenta en su Diario:

Pensaron enviarme a mí, Cristóbal Colón, a dichas partes de India, para ver los dichos príncipes, y los pueblos y las tierras y la disposición de ellas y de todo y la manera que se pudiera tener para la conversión dellos a nuestra santa fe. (Como se cita en Dussel, 1994, p. 26)

Es decir, de antemano España atribuía una existencia de la India y con el viaje de Colón, presuntamente como este lo afirma a Asia, se atribuye un ser asiático a las islas americanas (como lo sabemos en el presente). El viaje tenía un propósito: La conversión a la fe cristiana y el dominio de unas tierras ricas y prosperas para España. Por ello *a priori* “Colón afirma haber llegado al Asia, el 15 de marzo de 1493, cuando retorna de su primer viaje” (Dussel, 1994, p. 27). Es una constatación de algo ya sabido por Europa, que sin embargo, ignoraba la existencia ontológica y geográfica de América. En 1496 Colón cree haber descubierto la cuarta península asiática que sin saberlo era realmente Suramérica. Incluso en su cuarto viaje, de 1502 a 1504, pasa por Honduras, pero cree estar cerca de China. Y es así como constantemente se atribuye un ser asiático a lo que realmente sabemos hoy es América. Colón llevó a la tumba en 1506 “la clara ‘conciencia’ de haber descubierto el camino por el Occidente hacia el Asia” (Dussel, 1994, p. 29).

1.2.2 'Descubrimiento' del Nuevo Mundo

La historia es nuestra y la hacen los pueblos

(Salvador Allende, 1973)

Hablar del supuesto 'descubrimiento' es afirmar la aseveración según la cual: “Esta tierra no tiene historia para el europeo, ha estado fuera de su tiempo y su espacio: allí está todo por hacerse y todo puede hacerse” (Santos Herceg, 2010, p. 42). Siguiendo a Hegel y como expresión de las ideas que recorren a la Europa moderna, la Historia Mundial nace en Asia como una etapa infantil (es la niñez de la humanidad), en África no se puede hablar de progreso (más bien de atraso), pues no hay historia en este continente y finalmente, Europa es el centro absoluto y fin de la historia mundial porque en ella hay progreso, ideas y hombres dignos de consagrarse superiores al resto de los habitantes del mundo. Se mantiene la Trinidad: Europa, África, Asia, que mantiene en el “centro” a la Europa moderna.

El Nuevo Mundo, aparece en la historia universal como aquel lugar que se encuentra en estado de atraso y debe ser intervenido para convertirse en el sueño profético anunciado por Séneca, Dante, Platón e incluso la Biblia. No obstante, siguiendo la idea de América como un sueño de una Europa perfecta ¿Cómo entender la invasión y la violencia, eso es perfección? Como lo teorizará Dussel, es evidentemente perfección y el camino al desarrollo moderno, dentro del imaginario europeo, pues los

bárbaros tienen culpa en su atraso y la violencia es justificada¹⁴. Pero, para matizar con cifras esta realidad violenta vivida en el Nuevo Mundo se habla del exterminio de la población nativa en “la disminución de la población de 80 millones a 10 millones de indígenas en sólo 15 años” (Santos Herceg, 2010, p. 43).

De acuerdo con Martín Walseemüller, cartógrafo y geógrafo, quien utiliza por primera vez, en su obra *Cosmographia Introductio*, el nombre de “América”, basándose en *Novus Mundus* (1503), quien ostenta la figura de “descubridor” es Américo Vesputio. Cabe preguntar ¿Qué ocurre con los nombres que les dan a estas tierras sus pobladores indígenas? Pachamama o Madre Tierra vocablo de los incas o Abya Yala, nombre que designa tierra madura para los kunas; simplemente son eliminados de la historia, no hay una prevalencia de la relación mitológica, del culto a los dioses indígenas, esto se encubre en la historia universal y son los nombres de los conquistadores los que reconocemos: Las Indias, América, Nuevo Mundo. Este nuevo nombre de América permite apropiarse, dominar lo nombrado y controlarlo. El chileno José Santos Herceg (2010), menciona que nombrar conlleva también la afirmación del dominio.

Por su parte Dussel afirma que el 'descubrimiento' es una experiencia posterior a la “invención” del Nuevo Mundo. Pasa por “conocer ‘lo nuevo’, que a partir de una ‘experiencia’ resistente y terca (que se afirma contra toda la tradición) exige romper con la representación del ‘mundo europeo’ como una de las ‘Tres Partes’ de la Tierra” (1994, p. 32). En otras palabras, se elimina del imaginario europeo la idea de la existencia única de tres continentes o partes de la Tierra (Europa, África, Asia) y con ello se descubre una nueva parte que se creía era la cuarta península asiática. Sin embargo, este fenómeno del descubrimiento mantiene en el centro a Europa. Esta concepción de un mundo que se expande por nuevas tierras es recién comprendida en 1504 por Américo Vesputio que la define en su carta a Lorenzo de Medici como una tierra “habitada por humanos muy primitivos y desnudos” (Dussel, 1994, p. 34).

1.2.3 Conquista

La figura histórica de la conquista implica una relación Persona-Persona es “la dominación de las personas, de los pueblos, de los «indios»” (Dussel, 1994, p. 39), que a su vez abre paso al establecimiento de colonias.

¹⁴ Como lo veremos en el capítulo 2, apartado 2.1. *Mito de la Modernidad*

La “Conquista” es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado” (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). (Dussel, 1994, pp. 41-42)

El Otro indígena, negro (ahora esclavo), el mestizo, etc., se percibe como lo Mismo de Europa, se hace a un lado la diferencia y multiplicidad y se busca homogenizar al Otro. Es aquí donde se establece una relación conquistador-conquistado para usurpar las riquezas, el oro, la plata, el trabajo del indígena, sus tierras, a las mujeres y para dar fin a un mundo americano próspero.

1.2.4 Colonización

Entre los años 1500¹⁵ y 1898 emerge la figura de la colonización como poder económico-político que es también dominación como “una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, *del dominio* de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política” (Dussel, 1994, p. 49). Colonización que se hace presente en los Estados coloniales, en una economía periférica y dependiente; en una cultura híbrida, en el origen mismo de la Modernidad.

Además, es la constitución de un *ego conquistador*, fálico y violento. Del Señor sobre el indio. Un Yo que trasciende la figura del Rey a cientos de leguas de distancia en la figura del poder que ejercerá el ego del conquistador en su nombre. Es el trasfondo del cual nos habla Dussel del *ego conquiro* colonial al *ego cogito* cartesiano, es la praxis del yo pienso. El ego cogito “Surge de la experiencia de dominación sobre otros pueblos, de la opresión cultural sobre otros mundos” (Dussel, 2011 p. 19). Conquista y colonización son las figuras históricas tradicionales con las cuales emerge América para la cultura Occidental.

1.2.5 Encuentro de dos mundos

Los primeros dos habrían influido directamente ya sobre Colón mismo: por una parte, tradujo pasajes del texto de Séneca aplicando a su persona las frases donde se presagia que una nueva tierra se abrirá y un marinero descubrirá un nuevo mundo [...] se apoyó en las profecías de Isaías para justificar su empresa ante los reyes. La obra de Dante, por su lado, presagia la Cruz

¹⁵ Consultar el Anexo 1 *Cronología Modernidad/Colonialidad*

del Sur en el “Purgatorio”, y en el “Infierno”, la existencia del hemisferio sur. Finalmente, la Atlántida de Platón habla de una tierra extremadamente rica y abundante, frente a las Columnas de Hércules, que desapareció producto del orgullo de sus habitantes. (Santos Herceg, 2010, p. 35)

Santos Herceg se refiere a los versos de *Medea* de Séneca, la Biblia, la *Divina Comedia* de Dante y el mito de la Atlántida de Platón. Acaso Colón consideró que el destino de Europa era conquistar las tierras salvajes del ahora continente americano, como lo ilustran los textos citados previamente. Destino que debe cumplir la Europa moderna del siglo XV, si se sigue la idea ya mencionada, que incluso Hegel refuerza filosóficamente, acerca del Derecho absoluto que tiene una civilización dominadora del mundo sobre otros pueblos. “Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial)” (Dussel, 2000, p. 29). Si es así, todo es justificado en la misión impostergable del “encuentro” de dos mundos. Incluso la violencia, que se justifica debido a la inmadurez (siguiendo el presupuesto de la minoría de edad de Kant) de los bárbaros, de los no-educados, de los incultos, es necesaria para conducirlos a la luz, al sendero del desarrollo moderno y borrar así la culpa de estos inmaduros que se resisten a la Modernidad.

La noción de encuentro fue propuesta por el rey de España Juan Carlos I en 1992, poco antes de cumplirse la conmemoración del V Centenario de la llegada de Colón como emisario español al Nuevo Mundo. El concepto nace frente a la división de opiniones respecto al hecho de celebrar o no el suceso histórico y se refiere a que el 'descubrimiento' no fue unidireccional, todo lo contrario, ambas culturas se enriquecieron mutuamente, se creó comunidad, amistad y se extendieron las fronteras.

Sin embargo, cabe anotar que en la anterior concepción de la expresión “encuentro” no es precisamente aquella de un cara-a-cara:

Si el concepto “encuentro” supone, como bien lo señala Dussel, un cara-a-cara de personas que van la una hacia la otra en términos de igualdad y respeto, lo que ocurrió entre los conquistadores y los habitantes indígenas no fue, en ningún sentido, un encuentro. (Santos Herceg, 2010, p. 35)

De nuevo volvemos a la cuestión ¿es Europa quien válida toda existencia en el mundo? En palabras de Noam Chomsky: “Se puede descubrir un área inhabitada, mas no un lugar donde vive gente” (citado en Santos Herceg, 2000, p. 37).

1.3 Herencia colonial

La cuestión de si fue invención, 'descubrimiento', conquista, colonización o encuentro, es importante porque refleja el surgimiento de América en la cultura Occidental, la violencia, la falta de voluntad europea para acercarse a una cultura ajena y el sufrimiento que ello conllevó para las comunidades indígenas. Podemos decir sin tapujos que los europeos adoptaron el papel de intrusos e invasores, acto que obligó a los nativos a ocultar sus prácticas ancestrales o a olvidarlas por completo en el peor de los casos. Así pues, “el indio deberá recomponer totalmente su existencia para sobrevivir en una inhumana opresión: las primeras víctimas de la Modernidad -el primer ‘holocausto’ moderno lo llama Russell Thornton” (Dussel, 1994, p. 150). El “Mito violento de la Modernidad”, que oponía pasado y futuro, violentó no sólo a los indígenas, pues torturó a unos trece millones de africanos hacinados, esclavizados y llevados en barco hasta el Nuevo Mundo (muriendo en el Atlántico cerca de cinco millones).

Nos referimos a la cara oculta de la Modernidad, concepto del semiólogo argentino Walter Mignolo, quien asevera que “la «modernidad» es una narrativa europea que tiene una cara oculta y más oscura, la colonialidad. En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad” (Mignolo, 2001, p. 39). La colonialidad según Mignolo es la matriz de poder/colonial que permitió la expansión del relato moderno europeo. Procesos como el de la invención de América posibilitó la invención de otras tradiciones eurocéntricas tales como la concepción de la Modernidad como sinónimo de *salvación, novedad, progreso, y desarrollo*. En este sentido Mignolo (2001) habla de tres etapas de la Modernidad: 1) En 1500 a 1750 la cara ibérica y católica con España y Portugal como protagonistas de la invención de América. Aquí la conversión, civilización y desarrollo son los preceptos de la Modernidad. 2) A partir del Renacimiento y la Ilustración la Modernidad se convierte en fenómeno de *salvación y novedad* partiendo de la teología cristiana y humanismo secular (data del 1750 a 1945). El Reino Unido y Francia replazan a España en la misión civilizatoria imperial/colonial. También se posiciona Alemania, es la triada que se adjudica el control de Europa según Hegel. 3) La lógica de la colonialidad es equiparable a la *salvación, novedad, progreso y desarrollo*. Esta es la cara estadounidense que va de 1945 a los 2000. Y se suma la idea de *progreso* luego de la Segunda Guerra Mundial. Finalmente, la globalización y libre mercado, con Estados Unidos a la cabeza, complementan la retórica de salvación por medio del *desarrollo*.

Como lo dirá Dussel (1994), siguiendo los postulados de Mignolo, los esclavos son la otra-cara, otro-rostro de la Modernidad, además este fue el “segundo holocausto de la Modernidad”, con el

consentimiento e intervención de países europeos como Portugal, Dinamarca, Holanda, Inglaterra y Francia. ¿Y por qué no justificar la esclavitud, si incluso Aristóteles la defendía en su tiempo? Pues bien, este desprecio por los pobladores indios y por los esclavos africanos tratados como mercancía sólo acentuaba el imaginario de superioridad europea de los invasores recién llegados, dispuestos a modernizar a los salvajes bajo cualquier circunstancia y sin el consentimiento de estos. En palabras de Hegel:

África es en general una tierra cerrada, y mantiene este su carácter fundamental. Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia [...] Es un hombre en bruto. (Como se cita en Dussel, 1994. p. 17)

Pero no únicamente los esclavos son la cara oculta de la Modernidad, el indígena, el mestizo sin identidad aún, los criollos, los campesinos, los obreros y los lumpen marginales son otros rostros de la Modernidad. Rostros de un mundo colonial que denuncian la cara emancipadora de la Modernidad, tan rescatada por filósofos eurocéntricos. Como lo manifiesta Dussel: “¡La Modernidad recorría su camino civilizador, modernizador, humanizador, cristianizador!” (1994, p. 154).

En palabras del filósofo argentino Dussel nombramos “a esta visión ‘eurocéntrica’ porque indica como punto de partida de la ‘Modernidad’ fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso” (2000, p. 27). Y por ello, es una posición eurocentrada que marca el dualismo centro-periferia imperante en la Modernidad, donde Europa ocupa el lugar central sobre los otros continentes y sus pueblos.

En esta misma visión de la Modernidad como proceso exclusivo de Europa se dice que la Modernidad es “emancipación, una ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII” (Dussel, 2000, p. 27). Es la versión positiva, al ser emancipadora la Modernidad -como se autocomprende desde la Europa moderna- se oculta la otra cara, la versión violenta, negativa y devastadora para los pueblos forzados a atravesar el camino recorrido por la Europa moderna cristiana.

Como afirmaría Hegel: “El principio se ha cumplido, y por ello el Fin de los Días ha llegado: la idea del Cristianismo ha alcanzado su plena realización” (Como se cita en Dussel, 1994, p. 17). Es decir, Europa con el cristianismo alcanza la realización de su libertad y es portadora del camino para que

otras culturas lleguen a la verdad absoluta, la verdad construida por Europa vale aclarar nuevamente, por tanto, tiene el *Derecho Absoluto* y otros pueblos no, su idea de humanidad es la que prevalece sobre otras.

Con la anterior idea que postula Hegel de una civilización como portadora del Derecho sobre otras podemos relacionar también su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* donde ofrece más argumentos a favor de un proceso colonizador, que se hace necesario e incluso justificado si existe resistencia de otros pueblos para encaminarlos al desarrollo (*Entwicklung*). Pues para Hegel:

La historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento [...], el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural [...] es el pueblo dominante en esa época de la Historia Mundial. Contra el derecho absoluto que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno. (como se cita en Santos-Herceg, 2010, p. 95)

Contra estas nociones de la Modernidad eurocentrada¹⁶, que ocultan la cara violenta de la Colonialidad, es nuestro interés abordar una teoría decolonial que plantee la discusión filosóficamente. Fruto de la investigación para este escrito el encuentro teórico con la red MC facilita un abordaje amplio y concienzudo sobre la relación Modernidad/Colonialidad que presentaremos en el siguiente apartado.

1.3.1 Pensamiento decolonial

El referente investigativo que nos permitirá plantear la relación filosófica entre la Modernidad y la colonialidad será la red Modernidad/Colonialidad (en adelante MC)¹⁷ (algunas veces citado en artículos científicos como grupo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad), conformada por un conjunto de intelectuales interesados en la investigación teórico-práctica relativa a un proyecto latinoamericano crítico desde diversas ciencias humanas y sociales y a la fecha con valiosos aportes epistémicos. El “mismo grupo busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento” (Escobar, 2003, p. 51). Un conocimiento

¹⁶ Mito de la Modernidad que expondremos en el capítulo 2, que trata, por un lado de la cara positiva de la Modernidad como superación, por otro, de la cara negativa y violenta de la razón colonial.

¹⁷ MC está formada por Enrique Dussel, filósofo argentino; Aníbal Quijano, sociólogo peruano (fallecido); Walter Dignolo, semiólogo argentino estadounidense; Santiago Castro-Gómez, filósofo colombiano; Nelson Maldonado-Torres, filósofo puertorriqueño; Ramón Grosfoguel, sociólogo puertorriqueño; Catherine Walsh, lingüista norteamericana; Óscar Guardiola Rivera, filósofo colombiano; Immanuel Wallerstein, sociólogo estadounidense (fallecido); Javier Sanjinés, teórico cultural bolivariano; Fernando Coronil, antropólogo venezolano; Freya Schiwy, profesora universitaria; José David Saldívar, profesor universitario de literatura; Agustín Lao-Montes, filósofo puertorriqueño y doctor en sociología; Edgardo Lander, sociólogo venezolano; Zulma Palermo, semióloga argentina; Eduardo Restrepo, antropólogo colombiano.

que cuestione el ocultamiento de pensamientos locales latinoamericanos y latinoamericanistas que se presentan con un claro enfoque decolonial y no eurocéntrico.

La red MC surge en el contexto de la llegada al poder de los gobiernos progresistas en América Latina -ola progresista que se vivió con mayor intensidad en la primera década del siglo XXI en Venezuela, Bolivia y Ecuador-, en el marco de procesos políticos de descolonización donde las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes fueron actores protagonistas. Es así como esta expresión del pensamiento crítico latinoamericano tiene por objeto principal el análisis de la cara oculta de la Modernidad, como lo afirmaría el argentino Walter Mignolo, su aterrizaje en las circunstancias latinoamericanas y el vuelco a las visiones ocultas de comprensión de la realidad. Es decir, en la red MC se entiende la prevalencia de un proyecto moderno anclado a la colonialidad, y asimismo esta colonialidad no es asimilada como una consecuencia del proyecto moderno sino como una forma de matizar la otra cara de la Modernidad en las periferias.

Retomando el surgimiento¹⁸ de la red MC, es importante mencionar el evento que tuvo lugar en la Universidad Central de Venezuela, en 1998, organizado por el sociólogo Edgardo Lander con el apoyo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, el cual contó con la presencia de Walter Mignolo, Eduardo Escobar, Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Fernando Coronil. Este evento abrió la discusión sobre la Modernidad/Colonialidad y permitió iniciar la labor investigativa interdisciplinar con aportes teóricos filosóficos, sociológicos, históricos, lingüísticos, económicos y antropológicos que permiten dar cuenta de un avance conceptual y práctico que desmonta el eurocentrismo hegemónico presente en la cotidianidad latinoamericana académica y en el mundo de la vida. En palabras del filósofo Santiago Castro-Gómez, esta nueva búsqueda epistémica permite desmontar el eurocentrismo y desmantela los conocimientos ocultados: “las «muchas formas de conocer» fueron ubicadas en una concepción de la historia que *deslegitimó su coexistencia espacial* y las ordenó de acuerdo a un esquema teleológico de progresión temporal” (2005a, p. 24). Donde Europa controlaba el destino y validez del conocimiento.

MC funciona como red, se apoya en diversas fuentes teóricas críticas para construir nuevos conceptos y explicar su contexto; entre ellos se encuentra la Teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la Filosofía de la Liberación, las pedagogías críticas, las teorías críticas europeas y norteamericanas de la Modernidad, las teorías feministas, los estudios subalternos, las filosofías africanas, la Investigación

¹⁸ Para más información consultar el Anexo 1 *Cronología Modernidad/ Colonialidad*, desde el año 1998.

Acción participativa IAP, en fin, el pensamiento crítico que cuestiona una lectura de la Modernidad desde una nueva perspectiva en un “mundo que ha operado largamente bajo la hegemonía europea en los pasados doscientos años si no más” (Escobar, 2003, p. 51). En el diálogo multidisciplinar de la red MC “se lleva a la praxis eso que en estos tiempos se ha llamado *transdisciplinariedad*, es decir, la confluencia de las disciplinas para el estudio de un objeto particular” (Pachón, 2008, p.11), a la vez que se rompe con el enfoque unilineal que delimita la Modernidad exclusivamente en coordenadas espaciales y temporales europeas; de hecho, se contradice esta afirmación al matizar la dimensión global de la Modernidad desde su gestación “en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) ‘centro’ de la Historia Mundial” (Dussel, 2000, p.7). Lo que conlleva a un replanteamiento desde las ciencias humanas y sociales de la historia universal y de la concepción de humanidad en el continente americano. Como afirma el Grupo de Estudios para la Liberación “sucede, pues, que la historia americana ha sido centro de una compleja y conflictiva relación con Europa” (2010, p. 1). Modernidad planetaria que marca relaciones de poder subalternizando saberes y características ajenas a las de la población europea que intencionadamente determina una clasificación social de acuerdo con la sexualidad/género e idea de raza como detonante de la jerarquía social discriminatoria.

Para continuar es primordial abordar un glosario decolonial¹⁹, así llamaremos a una serie de nociones claves para comprender el pensamiento decolonial y la apuesta de la red MC. La *colonialidad* es entendida como el patrón estructural específico de la Modernidad atado a la clasificación social colonial y a la idea de “raza”, que otorga poder a la expansión mundial europea. Es decir, es la colonialidad constitutiva de la Modernidad. Además, se ha esquematizado la colonialidad en diversos niveles: del ser, saber y poder. Por su parte el *colonialismo* es un sistema económico y político que somete a un Estado-Nación al dominio de un Estado extranjero, convirtiendo al segundo en un imperio y al primero en colonia. La *decolonialidad* es el pensamiento que analiza la matriz de poder colonial latente en el capitalismo global y en sus diversas estructuras de subordinación (trabajo, conocimiento, política, erótica, religión, cultura). Estos desarrollos conceptuales decoloniales se enmarcan en los últimos veinte años. El *eurocentrismo* es un modelo de centralidad y superioridad epistémica de Europa sobre otros pueblos (África, América, Asia), además del “menosprecio y negación de lo otro, y la tendencia a la expansión y mundialización” (Santos Herceg, 2010, p.97). *Periferia* se refiere a África, Asia y

¹⁹ Revisar el Anexo 2 *Glosario* para más información de nociones básicas del pensamiento decolonial.

América Latina incluidas en la expansión moderna europea con un mismo sistema colonial. La *Teología de la liberación* es una corriente teológica cristiana que es impactada por la extrema pobreza de América Latina en los años sesenta del siglo pasado y recurre a las ciencias sociales y humanas para encontrar el camino hacia la opción por los pobres. La *teoría de la dependencia* es una fuente teórica que surge en las décadas de los sesenta y setentas del siglo pasado en América Latina por científicos sociales, con la intención de explicar la desigualdad en la economía mundial. Sus principales postulados son:

- El subdesarrollo está directamente ligado a la expansión de los países industrializados;
- desarrollo y subdesarrollo son dos aspectos diferentes del mismo proceso;
- el subdesarrollo no es ni una etapa en un proceso gradual hacia el desarrollo ni una precondition, sino una condición en sí misma;
- la dependencia no se limita a relaciones entre países, sino que también crea estructuras internas en las sociedades. (Blomström y Ente, como se cita en Spicker, Álvarez & Gordon, 2009, p.279)

La decolonialidad que logramos identificar como elemento aglutinador de la red MC responde al eurocentrismo y la dominación. Es más, si seguimos los pasos de la Modernidad, como ya lo hemos mencionado de la mano de algunos filósofos europeos (Hegel, Habermas), es latente el eurocentrismo incluso en la cultura, como fundamento de dominación y subordinación del centro sobre la periferia. Castro-Gómez ilustra el pensamiento de Hegel, así:

De un lado está la «cultura occidental» (*the West*), representada como la parte activa, creadora y donadora de conocimientos, cuya misión es *llevar* o «difundir» la modernidad por todo el mundo; del otro lado están todas las demás culturas (*the Rest*), representadas como elementos pasivos, receptores de conocimiento, cuya misión es «acoger» el progreso y la civilización que *vienen* desde Europa. (2005a, p. 26)

En conclusión, el proyecto de la red MC y la base de la Modernidad/Colonialidad es derribar la mirada del 'descubrimiento' del Nuevo Mundo. Es una propuesta de liberación. Y es claramente una mirada que asume que la colonialidad sobrevive al colonialismo, dado que las periferias siguen relegadas al centro que es llanamente Europa:

Los españoles ven a los indígenas como si se tratara de 'objetos vivientes'. Como irónicamente observa Todorov, en las menciones de Colón acerca de los habitantes de las indias, estos 'siempre aparecen entre anotaciones sobre la naturaleza, en algún lugar entre los pájaros y los árboles'. (Santos Herceg, 2010, p. 39)

Para acentuar la premisa mencionada anteriormente que nos hablaba de la colonialidad como sobreviviente al colonialismo, cabe precisar que el colonialismo se entiende como aquel proceso en el cual un Estado se ve obligado al dominio económico, político, social y cultural de otro convirtiéndose en colonia, usurpando el control territorial de sus habitantes originarios a través de la fuerza militar. La sobrevivencia de la colonialidad al colonialismo implica que se marca un fin de las colonias, pero los patrones de dominación traspasan fronteras con el colonialismo al imponerse un patrón global de dominación.

En último lugar, queremos precisar que la relación Modernidad/Colonialidad es una apuesta teórica por reconocer las conexiones entre la empresa de la Europa moderna colonial y su expansión por medio de la colonialidad como patrón de poder y dominación sobre América, Asia y África. Temática trabajada por los teóricos Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez, como lo expondremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 2: MODERNIDAD/COLONIALIDAD: APORTES DEL ANÁLISIS MARXISTA Y GENEALÓGICO

Retomando la postura filosófica que incita a relacionar la Modernidad con la colonialidad, que hemos rescatado en el primer capítulo y que debate la versión clásica y oficial de la Modernidad como un fenómeno intraeuropeo (como hemos visto con los postulados filosóficos de Hegel o Habermas), en este capítulo nos ocuparemos de enfatizar esta lectura filosófica, de la mano del filósofo argentino Enrique Dussel y del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. La principal razón por la cual hemos privilegiado la obra de estos intelectuales es porque vemos la posibilidad de generar un diálogo con sus múltiples disonancias y resonancias tan pertinentes como la Transmodernidad -que abordaremos en el siguiente capítulo-, la relación que establecen entre Modernidad/Colonialidad y su amplio recorrido y trayectoria enmarcado en una opción decolonial partiendo de la filosofía enraizada en la academia y en la lectura de la realidad propia. Como hemos precisado ya, estos pensadores estuvieron vinculados²⁰ a la red Modernidad/Colonialidad (en adelante MC)²¹, proyecto transdisciplinar que en el año 2018 cumplió 20 años de creación. Además, de que cada una de sus metodologías permite comprender más ampliamente la lectura de la Modernidad/Colonialidad.

En el capítulo encontraremos una exposición del mito de la Modernidad, la refutación al argumento que elimina a América de la Historia; algunas consideraciones sobre el poder anclado a la definición de Totalidad, Exterioridad y alteridad para cada uno de estos autores; el lugar que debería ocupar la Teología de la liberación y la teoría de la dependencia para Dussel y Castro-Gómez; un análisis del capitalismo en relación con la Modernidad; el asunto del colonialismo en Marx; una lectura foucaultiana de la Modernidad/Colonialismo; y por último, unas consideraciones finales sobre la Modernidad. Es necesario mencionar que el capítulo se enmarca en el objetivo de distinguir las diferencias y encuentros conceptuales referentes a la relación Modernidad/Colonialidad en los planteamientos filosóficos de Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez, dejando por fuera otros temas relevantes en sus obras.

En términos metodológicos primero expondremos las posiciones teóricas de Dussel, seguido de reacciones del pensador Castro-Gómez y en algunas oportunidades, sobre temas concretos respuestas

²⁰ Véase la Entrevista realizada por Luis Martínez Andrade al sociólogo Ramón Grosfoguel, integrante de MC: *“Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad”* (2013). Recuperada de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Grosfoguel%20METAPOLITICA_831.pdf

²¹ Castro-Gómez participó de la red MC en el periodo de 1998 a 2006.

a estas objeciones por parte de Dussel. En esto consistirá el diálogo. No obstante, con ello no queremos sugerir que el trabajo intelectual de Castro-Gómez se ha volcado a debatir las tesis de Dussel a lo largo del tiempo o que no tenga sus propios planteamientos, justamente el ejercicio busca identificar las diversas miradas críticas sobre la Modernidad/Colonialidad entre ambos autores analizando algunas de sus obras. Este orden primará en el presente capítulo con la postura de Dussel, a excepción de los apartados 2.2.2 *Capitalismo*, 2.2.3 *Crítica a Marx*, 2.2.4 *Lectura foucaultiana Modernidad/Colonialismo* y 2.3. *La Modernidad motivo de desagravio u ofensa*, donde será Castro-Gómez con quien introduzcamos la discusión.

2.1. Mito²² de la Modernidad

La Modernidad nace el 12 de octubre de 1492 con el arribo de Colón como emisario de los Reyes Católicos al Nuevo Mundo, visto como extensión de Europa y presto para su conquista. Esta es la consigna que Enrique Dussel nos plantea en sus primeros trabajos filosóficos de 1960²³ a la fecha. “De manera que 1492 será el momento del «nacimiento» de la Modernidad como concepto, el momento concreto del «origen» de un «mito» de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de «en-cubrimiento» de lo no-europeo” (Dussel, 1944, p. 8).

Recordamos, también, como se puede entender en el capítulo 1 *La colonialidad, un elemento para la relectura de la Modernidad intraeuropea*, las dos acepciones de la Modernidad. La primera es una definición positiva pues es “emancipación como «salida» de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano” (Dussel, 1994, p. 175). Sin embargo, la segunda definición semántica²⁴ de la palabra Modernidad es la que nos interesará en este capítulo. “Por su contenido secundario y negativo *mítico*, la «Modernidad» es justificación de una praxis irracional de violencia” (Dussel, 1994, p. 175).

Se entenderá por mito de la Modernidad al modelo desarrollista que permea la conquista del Nuevo Mundo, estableciendo unas condiciones únicas donde los conquistadores son sujetos de derecho y los conquistados son reducidos y sometidos al dominio de una supuesta razón universal que los conducirá

²² Para los pueblos originarios el mito es parte fundamental de su cosmogonía y posibilita transmitir su cultura generacionalmente desde la oralidad, por ello también cabe anotar que la noción de mito no se reduce a mentira como se aprecia en el trabajo de Dussel.

²³ 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”* (1994); “Europa, modernidad y eurocentrismo”(2000); *Filosofía de la liberación* (2011); *Filosofías del Sur* (2016a).

²⁴ Hacemos referencia al contenido de la palabra "Modernidad" que según Dussel (1994) tiene ambiguamente dos contenidos: 1) contenido primario y positivo *conceptual* 2) secundario y negativo *mítico*.

por las sendas del progreso, constituirá una nueva tradición y organización social para estos nativos sumergidos en el pasado oscuro e irracional. El nuevo destino de los habitantes del Nuevo Mundo será continuar los preceptos de la definición positiva de la Modernidad, es decir, la emancipación de sus demonios irracionales y la obligación de asemejarse a lo europeo. En otras palabras, el mito es la utilización de la barbarie para someter al Otro, por el bien de todos, asimismo se niega la forma de vida de los conquistados y sobre esta base descansa la definición positiva emancipatoria de la Modernidad. Finalmente, es una visión problemática con su propio pasado pre-moderno.

Bajo estos términos, el mito de la Modernidad posee las siguientes características:

1. Autocomprensión de la sociedad moderna como la más desarrollada (necesariamente desde una posición eurocéntrica)
2. Los modernos deben embarcarse en la misión de llevar la Modernidad a otras culturas. “La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral” (Dussel, 1994, p. 176).
3. Este proceso es justamente el mismo que atravesó Europa. Por tanto, es el camino que deben atravesar desde la experiencia otras culturas tal como Europa lo ha atravesado²⁵. Es decir, los fenómenos intraeuropeos que conducen a Europa a la nueva época moderna, deberán replicarse en otras culturas, junto con los presupuestos morales, cristianos, políticos, sociales, económicos y culturales.
4. Si hay oposición del bárbaro la violencia se justificará inevitablemente. Es “la guerra justa colonial” (Dussel, 1994, p. 176).
5. La dominación produce víctimas, es un “sacrificio salvador” (Dussel, 1994, p. 176). Por ello, se dice que es un mito sacrificial y un ritual²⁶, tal como lo ilustra la colonización de América.
6. La resistencia y oposición de los bárbaros los hace seres de culpa. Es la culpa de las víctimas inmaduras²⁷ la que legitima el proceso moderno colonial.
7. La Modernidad es un proceso civilizatorio. Los sacrificios y rituales que conlleva la modernización son irrevocables.

²⁵ Falacia desarrollista según Dussel.

²⁶ Es un ritual sacrificial que sana las culpas de los “naturales” del Nuevo Mundo, sana la culpa de todos los conquistados que resisten irracionalmente a su destino sanador.

²⁷ *Unmündig*: menor de edad, inmaduro, rudo, no-educado en Kant.

Santiago Castro-Gómez en sus libros publicados en el año 2005: *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* y *La poscolonialidad explicada a los niños*, basándose en la teorización del mito de la Modernidad introducida por Dussel, propone la destrucción de dicho mito. “El mito eurocéntrico de la modernidad identificó la particularidad europea con la universalidad y la colonialidad como el *pasado* de Europa” (Castro-Gómez, 2005a, p. 74). La importancia de este mito para Castro-Gómez es la relación epistémica que se establece entre Modernidad y colonialidad: “Dussel se propuso demostrar que entre las grandes producciones teóricas de la filosofía moderna y la praxis colonial europea, existía una relación estructural” (Castro-Gómez, 2005b, p. 48).

Y es justamente este mito de la Modernidad el que trae a escena Dussel con la figura de Ginés de Sepúlveda, defensor de la servidumbre natural de los indios, quien a su vez representa la ideología eurocéntrica. Su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, escrito a mediados del siglo XVI, esboza una ideología claramente eurocéntrica con su definición de la población nativa del Nuevo Mundo al concebirla como bárbara, torpe de entendimiento, carente de ciencia, historia, escritura y leyes. Es una ideología colonizadora como diría el chileno José Santos Herceg (2010). Solapadamente se pretende imponer una hegemonía sobre un pueblo vulnerable, con poca capacidad militar comparado con la fuerza armamentista española. Este personaje encarna una filosofía colonizadora “reflexión que se sobrepone, que se impone, que se adueña del espacio” (Santos Herceg, 2010, p. 47). Filosofía que es impuesta y dominadora. La ideología en este discurso filosófico es el eurocentrismo, caracterizado de acuerdo con Santos Herceg por: 1) Negación parcial de la humanidad. 2) Confirmación de determinada superioridad o inferioridad; la diferencia que establecerá la jerarquía superior/inferior. 3) Justificación de la dependencia de unos pueblos sobre otros. 4) Un conjunto de pueblos imponen la dominación al resto del mundo.

Juan Ginés de Sepúlveda buscó por medio de las leyes, es decir, apoyado en la jurisprudencia argumentar y justificar racionalmente el “dominio que los españoles ejercen sobre las tierras y los habitantes de las Indias” (Santos Herceg, 2010, p. 74). Estableciendo un derecho para ejercer la conquista, Ginés de Sepúlveda justificaba en cualquier caso la conquista, dominación de los “naturales” y posterior explotación.

Por su parte Dussel pone en evidencia cómo Ginés de Sepúlveda exalta la figura del conquistador al punto de equipararla con la de un libertador. Y del texto ya mencionado del jurista y católico español, “lo que debe retenerse como central es aquello de que trae «grandísima utilidad» y «para bien de todos»; es decir, es también útil y bueno para el dominado, conquistado, vencido” (Dussel, 1994, p.

69). Lo que refuerza nuevamente el mito de la Modernidad, que otorga la culpa a las comunidades indígenas que se niegan por vía de la paz a encauzarse a la Modernidad europea. Este personaje representa la visión moderna hacia los países subdesarrollados, pues se ampara en la necesidad de un cambio arquitectónico, en trascender de la propiedad colectiva a la privada; en la supuesta falta de libertad subjetiva, dado que las decisiones no son individuales, sino que pasan por el consenso colectivo, contrariamente a la concepción europea de libertad. Con esto se refuerza la idea de que la conquista es un proceso liberador para las comunidades que lo padecen.

La destrucción del mito de la Modernidad es la negación de la negación²⁸. Negar lo negado para hacerlo válido. Negar la ontología “que ha hecho posible la dominación colonial europea sobre el mundo” (Castro-Gómez, 2005a, p. 44). Que obliga a afirmar lo negado, al Otro, al oprimido, al negro, al indio, a los pueblos periféricos, a la mujer, al niño, “afirmar la historia que fue anterior y exterior” (Dussel, 2011, p. 109).

Dussel y Castro-Gómez hablan del mito de la Modernidad, que equipará lo Otro con lo Mismo. Lo Mismo es Europa expandiéndose sobre otras culturas y ocultando lo distinto. En otras palabras, es volver a la experiencia europea de ocultar lo distinto por considerarlo obstáculo para la Modernidad. Pero buscan afirmar al Otro desde el reconocimiento de su existencia. Es la alteridad en viva voz. En este orden de ideas, Castro-Gómez enuncia la «des-trucción» del mito de la modernidad, en el capítulo así también nombrado, en su libro *La poscolonialidad explicada a los niños*, cuando introduce los aportes teóricos de críticos latinoamericanos en las teorías poscoloniales.

2.1.2. América en la Modernidad

Con este apartado buscamos debatir las figuras históricas de la invención, 'descubrimiento', conquista, colonización y encuentro que expusimos en el capítulo 1 y que representan la visión eurocéntrica de América en Occidente. En este orden de ideas, el paradigma alternativo presentado por Dussel se sustenta en la tesis según la cual no es posible pensar en fenómenos como la Reforma protestante, el surgimiento de la nueva ciencia, la Ilustración y la Revolución francesa, sin considerar como preámbulo de estos fenómenos la conquista de América. El paradigma planetario alternativo de Dussel posiciona a América en la historia y refuta al eurocéntrico Hegel. Pues es así como:

²⁸ Tal como el proyecto de la Transmodernidad, como lo veremos en el capítulo 3.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Hegel consideró que América Latina se encontraba «fuera de la historia» por no haber desarrollado unas instituciones políticas y un pensamiento filosófico que le permitieran insertarse en el movimiento progresivamente hacia la libertad, característico de la «Historia Universal». (Castro-Gómez, 2005a, p. 15)

Hegel fundamenta el *statu quo*, la religión, la política, el mercado, la justicia, las leyes y todo lo que conoce a su alrededor como aparatos y estructuras amparadas en la racionalidad, sin reconocer lo irracional que las subyace. Es un discurso que ampara la opresión del Otro. Como lo afirmamos en el capítulo anterior: “Para Hegel el Estado que porta el Espíritu es el «dominador del mundo» ante el cual todo otro Estado «no tiene ningún derecho (*rechtlos*)». Por ello Europa se constituye en «la misionera de la civilización en el mundo»” (Dussel, 2011, p. 22).

Dicha irracionalidad se encuentra claramente en el proceso de colonización que tanto España como Portugal ejercieron en las tierras del Nuevo Mundo o las Indias como también fue nombrada la cuarta parte del mundo. Un lugar nuevo para Europa. Lugar que representó la otra cara positiva de la Modernidad que más tarde sería la única reconocible en Occidente. Por un lado, se encuentra la salida para la humanidad de su inmadurez y por otro, está el proceso violento e irracional del mito moderno sacrificial. Cara de la Modernidad que Hegel y otros teóricos eurocéntricos no reconocen:

Para Hegel la historia de Europa es «origen y fin de la Historia», mientras que para los indios la presencia «modernizadora» de Europa era «el fin y acabamiento del mundo». Lo mismo tiene un sentido exactamente contrario desde la «otra cara» de la Modernidad. (Dussel, 1994, p.44)

Pero, no es Hegel el único pensador que podemos rastrear como partidario del eurocentrismo. Para mencionar otro ejemplo, Castro Gómez nos habla del filósofo e historiador mexicano Edmundo O’Gorman. En su libro *La invención de América* (1991) pone en situación a la religión en cabeza del cristianismo y su representación de humanidad por medio de Agustín de Hipona, quien al igual que Hegel supone una Trinidad (Europa, Asia o África). Lo que Agustín de Hipona personifica es a una sociedad europea que se considera portadora de los parámetros según los cuales se medirá y juzgará a otras sociedades del planeta:

El dogma cristiano de la unidad fundamental de la especie humana (todos los hombres descienden de Adán) obligó a San Agustín a reconocer que si llegasen a existir otras islas diferentes al *orbis terratum* sus habitantes, en caso de haberlos, no podrían ser catalogados como «hombres» porque los potenciales habitantes de la «Ciudad de Dios» solo podían hallarse en Europa, Asia o África. (Castro-Gómez, 2005a, pp.52-53)

En última instancia lo que logra este discurso es fundamentar la autoproclamada superioridad europea en las dimensiones espiritual, política y ética. Aquí resaltamos, nuevamente, el mito de la Modernidad puesto en personajes que no necesariamente comparten la misma época como Agustín de Hipona, Hegel o Ginés de Sepúlveda, pero comparten una visión de humanidad como la única válida.

La pregunta que deberíamos considerar en términos éticos y jurídicos es la que Castro-Gómez trae a lugar, siguiendo el presupuesto cristiano de Agustín de Hipona, que es la siguiente:

Si sólo la «isla de la tierra» (la porción del globo que comprendía a Europa, Asia y África) había sido asignada al hombre por Dios para que viviera en ella después de la expulsión del paraíso, ¿qué estatuto jurídico poseían, entonces, los nuevos territorios descubiertos? (2005a, pp.53-54)

Pregunta que logra despejarse a partir de una lectura de la Modernidad/Colonialidad y con la historia de la colonización. Tal es el caso de la Junta de Valladolid, debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en 1551, escenario en el cual cada uno aportó argumentos sobre el estatuto de derechos para los “naturales” (entiéndase indios o nativos americanos). Debate que posicionó a Ginés de Sepúlveda como defensor de la dominación y servidumbre de los indios y a Fray Bartolomé de las Casas como defensor de la causa de los “naturales” (quien, sin embargo, no cuestiona el presupuesto jerárquico de las razas, es más, afirma que los negros son irracionales, asumiendo así una posición racista frente a estos). Esta Junta tuvo lugar más de cincuenta años después de la llegada de Colón al Nuevo Mundo²⁹. Lo que demuestra que inicialmente no se atribuyó un estatuto epistémico a los indígenas americanos, sino por el contrario, sus cualidades mentales fueron suprimidas bajo la ecuación indios irracionales=inhumanos e inferiores.

Castro-Gómez, al igual que Dussel, considera problemática la posición hegeliana de la historia, pues se enmarca en una epistemología eurocéntrica que posiciona en el centro a Europa y asegura que la civilización comienza en Asia, pero que su maduración sólo se hace posible en el contexto de auge europeo, por ello es Europa centro de la historia universal. “Como diría Hegel la civilización recorrió el mismo camino del sol: apareció en oriente (donde tuvo su *archê*) pero se desplegó y llegó a su término (a su *telos*, a su fin último) en occidente” (Castro-Gómez, 2005a, pp.24-25).

Continuando con estos postulados, América no tiene lugar en la historia, pues según esta perspectiva todos los procesos se gestan internamente en Europa como centro de la historia universal. Es tanto

²⁹ No queremos afirmar que el debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda fue un preámbulo para abrir la discusión sobre la existencia de racionalidad de los “naturales”, sino más bien que es un fiel ejemplo de dos posiciones contrarias que rondaron el siglo XVI.

así, que manteniéndose en la postura que ubica a Europa en el centro, “España y sus colonias de ultramar habrían quedado *por fuera de la modernidad*, ya que ninguno de estos fenómenos tuvo lugar allí” (Castro-Gómez, 2005b, p. 50). Supuestos teóricos que Dussel y Castro-Gómez como lo hemos visto en este apartado ponen en cuestión, refutando al eurocentrismo hegeliano (de la historia universal), al cristianismo como único precepto moral (contra Agustín de Hipona, uno de sus representantes) y al derecho racional y moral (en cabeza de Ginés de Sepúlveda). A continuación analizaremos cómo estas discusiones han permeado el poder y la otredad (alteridad y Exterioridad).

2.1.3 Algunas consideraciones sobre el poder: Colonialidad del poder, Totalidad-Exterioridad y alteridad

En la lectura marxista que posiciona Dussel, el poder es evidentemente una dominación de arriba abajo, por consiguiente es jerárquica. Con sujetos sociales antagónicos determinados (burguesía, clase obrera) y escenarios de poder que se repliegan, por ejemplo, en el centro-periferia. Esto marca la existencia de una Totalidad, de un sistema plagado de estructuras macrofísicas. El poder es de quien lo ejerce, esto que podemos inferir de los trabajos filosóficos de Dussel, no es completamente negativo, pues el pueblo facultado en el ejercicio del poder es el ideal revolucionario anhelado.

2.1.3.1 Colonialidad del poder

Advirtiendo nuestro interés por la colonialidad rescatamos que Dussel se mantiene en la formulación planteada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano integrante de la red MC, respecto a la noción de la colonialidad del poder, término acuñado por este autor en los noventas. La colonialidad del poder está cimentada en las relaciones sociales fruto del colonialismo y postergación de este en el tiempo, además de considerarse detonante del capitalismo (comercio mercantil y luego industrial). El poder es la articulación del control del trabajo, de la naturaleza (producción), del sexo y reproducción de la especie, de la subjetividad y de la autoridad. En suma, el poder se constituye poder mundial cuando estos cinco elementos se articulan en el capitalismo naciente con el 'descubrimiento' de América. Ahora bien, este entramado conceptual se conecta intrínsecamente con la teoría del Sistema-Mundo, creada por el sociólogo Immanuel Wallerstein, también integrante de la red MC. Por Sistema-Mundo es entendido:

El conjunto de redes y circuitos comerciales surgidos con los descubrimientos en los siglos XV y XVI, ayudaba a “desprovincializar” a Europa, pues lo que interesaba en adelante era ver

las relaciones mundiales del capital y el estudio de las periferias, las semiperiferias y los centros.
(Pachón, 2008, p. 17)

Como vemos para Dussel son fundamentales estas nociones de Sistema-Mundo y colonialidad del poder, en la medida en que posicionan al naciente capitalismo del siglo XV como un fenómeno posible únicamente con la conquista del Nuevo Mundo. Elemento que no se consideraba como central en teorías económicas o políticas tradicionales. Además, el paradigma alternativo dusseliano fija la atención en la construcción del Otro como lo Mismo de Europa, lo que implicó, como hemos aludido previamente, el encubrimiento de una cultura bajo los preceptos del mito de la Modernidad enlazado al nacimiento del Sistema-Mundo moderno/colonial (siguiendo a Walter Mignolo).

Por consiguiente, la colonialidad del poder se entrelaza con el Otro y son determinantes en la crítica Modernidad/Colonialidad porque especialmente la construcción alrededor del Otro es la base para oprimir desde el colonialismo hasta la colonialidad. En las cinco dimensiones precisadas por Quijano, el control deviene en: La explotación laboral de los indios y esclavos africanos, el dominio de sus tierras, el cuerpo femenino de las mujeres indígenas concebido como objeto sexual y de guerra -evitar la reproducción de la especie indígena pasaba por controlar el cuerpo femenino-, sus tradiciones culturales que constituían su subjetividad y finalmente la autoridad incuestionable de los señores para someter y adueñarse de las tierras, mujeres y riquezas (principalmente oro y plata) que financiaron el nuevo estilo de vida europeo moderno.

2.1.3.2 Totalidad-Exterioridad

Con todos estos presupuestos teóricos debemos precisar que Totalidad es una categoría planteada por el filósofo ruso Emmanuel Lévinas en su célebre libro *Totalidad e infinito* (1997), y es rescatada por Dussel para comprender lo que está fuera de ella (Exterioridad) y construir una ética desde el Otro. Con la apertura de esta ética vemos cómo se suma la teoría crítica marxista dusseliana: “Marx escribía en el *Manuscrito II del 1844* que eran necesarios «otros ojos» para ver los «fantasmas» que deambulan en la exterioridad del capital. Prestarle oídos, y crear teorías para tal exterioridad es de lo que se trata” (Dussel, 2011, p. 240). Es un momento analéctico³⁰, de reconocer éticamente al Otro (se incluye a la Otra) más allá de la Totalidad. “Podríamos denominar también este «más allá» el horizonte del ser del sistema una trascendencia interior, un «más allá» del sujeto en el sistema, de su trabajo, de su deseo,

³⁰ La Exterioridad es la categoría de la cual parte el momento analéctico. Es el saber escuchar la palabra del Otro que irrumpe desde más allá del fundamento de la totalidad, es la aceptación ética (Dussel, 2011).

de su proyecto. Trascendentalidad interior o exterioridad” (Dussel, 2011, p. 77). La Exterioridad es la comprensión de un ser más allá de reconocerlo como ente, es un ser con vida, real, con biografía, experiencias, historias, es una persona. Es un más allá del sujeto en el sistema.

Para Dussel la categoría de Exterioridad está intrínsecamente ligada a la noción de alteridad y es la categoría más importante para la Filosofía de la Liberación. El momento en que el rostro se revela (al estilo Lévinas) “como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo; es alguien” (Dussel, 2011, p. 78). Asimismo, el Otro puede asimilarse de dos maneras, o bien, es un infierno para el sistema, pues es caos o fin del sistema; o puede ser la exigencia de un orden utópico, de la necesidad de cambio, de un mundo más humano, justo, habitable por lo distinto, es para el justo una exigencia de un nuevo mundo. Es fundamento de la Filosofía de la Liberación, porque al reconocer la injusticia se plantea tomar acción por el Otro, por sus condiciones y en este sentido el Otro se concibe como lo distinto, lo ético, como ser individual que encarna un proyecto colectivo, de un nuevo mundo para el pueblo oprimido al que pertenece y en contra del sistema injusto que lo cosifica:

El rostro del mestizo, el rostro surcado por las arrugas del trabajo centenario del indio, el rostro de ébano del esclavo africano, el rostro aceitunado del hindú, el rostro amarillo del chino son la irrupción de una historia, de un pueblo, de grupos humanos antes que de la biografía de Tupac Amaru, Lumumba, Nehrú y Mao Tse-tung. (Dussel, 2011, p. 83)

El Otro en Dussel se definiría como el excluido del sistema, dominado, oprimido, subalterno; como la otra cara del sistema, es el pobre, trabajador, es pueblo antes que persona singular, es el prójimo. Y es en su *Filosofía de la liberación* (2011), libro escrito en el exilio o en 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”* (1994), que logra rastrear esta definición. El Otro es la mujer dominada en la sociedad patriarcal que debe ocultar su erótica. Es el hijo subordinado en la relación pedagógica por el padre. Es el colonizado, el “Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del *centro* sobre una *periferia*” (Dussel, 1994, p.11), es el indio, el esclavo negro.

El reconocimiento de la diferencia (lo distinto, para Dussel) es uno de los pilares del proyecto decolonial. Por tanto, analizaremos la definición de alteridad en Dussel y las refutaciones de Castro-Gómez a este concepto, identificando el contenido que cada uno de estos filósofos atribuye a este concepto y presentando las perspectivas que logran alimentar esta materia. *Crítica de la razón*

Latinoamericana fue publicado en 1996³¹ en su primera edición, en este primer libro Castro-Gómez se interesa por delimitar una genealogía de la razón latinoamericana convocando las voces y discursos de diversos intelectuales latinoamericanistas. El pensamiento de sociólogos, antropólogos, filósofos y poetas es material de archivo que sirve para realizar un trabajo arqueológico del latinoamericanismo. Castro-Gómez expresa que su interés se encaminó en “trazar la genealogía del latinoamericanismo hacia prácticas endógenas” (2011, p. 13). Y es aquí donde se marca otro enfoque, respecto a la posición de Dussel, pues al dejar fuera del análisis causas exógenas como el colonialismo europeo, el análisis se centra en las causas internas que han afectado la razón latinoamericana y su herencia colonial.

Concretamente, según Castro-Gómez la alteridad³² se opone a los reduccionismos que son tan evidentes en la Filosofía de la Liberación. La Modernidad no es totalizante y por tanto no existe una Exterioridad. La Exterioridad a la que apela Dussel no es posible porque en la Modernidad si hay cabida para las racionalidades alternativas. Esta es una crítica directa que realiza el autor de este libro al pensador argentino y uno de los mayores referentes de la Filosofía de la Liberación, pues no es posible pensar en un sujeto trascendental criticando los presupuestos de la Ilustración, pero afirmando que desde abajo se puede gestar un poder “bueno”:

Convertir a los pobres en una especie de *sujeto trascendental* a partir del cual la historia de la humanidad adquiere un sentido liberador. Aquí nos encontramos en las antípodas de la crítica posmoderna, pues lo que el filósofo argentino busca no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto. (Castro-Gómez, 2011, p. 38)

Además, basta decir que la alteridad en Castro-Gómez se elimina por las condiciones de tecnificación de la sociedad (medios de transporte de alta velocidad, repertorio de imágenes de la industria cultural que afectan la subjetividad; inmigrantes, refugiados, turistas en alto flujo; planetarización de la economía de mercado), es el fin de las fronteras culturales y el fin de la alteridad trascendente tan defendida por la corriente de la filosofía latinoamericana de la Liberación. Es el efecto del consumo cultural en las sociedades latinoamericanas, lo que llama este autor, la posmodernidad. Además de ser la “*globalización* de la modernidad en clave de mercantilización de la vida cotidiana” (Castro-Gómez, 2011, p. 240). El pobre, el indio, el negro, la mujer no son sujetos *puros* que deban tener en sus manos la liberación de la humanidad. La contraposición y los extremos desde los que Dussel asienta sus tesis

³¹ Hemos utilizado la edición de 2011 de la Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

³² En su obra Castro-Gómez no se dedica a definir algo tal como la alteridad, su trabajo se detiene en este concepto en la medida en que realiza una crítica a la teoría dusseliana, que clasifica bajo el nombre de *Latinoamericanismo*.

son para Castro-Gómez problemáticos: “el poder, como bien los mostró Foucault, no es un *atributo* vinculado al Estado colonial, a una clase social opresora o a un determinado «modo de producción», sino una relación de fuerzas que atraviesa tanto a dominantes como a dominados” (2011, p. 39). Ahora bien, hablar de la globalización no elimina el hecho sustancial de la dependencia de unos países sobre otros, del Primer Mundo como hegemónicos sobre el Tercer Mundo subdesarrollado, pero si permite su comprensión desde la construcción de subjetividades y la experiencia de la Modernidad peculiar en América Latina.

Estas palabras ponen en contraste cómo las microestructuras y las relaciones de fuerzas, como las llama Castro-Gómez siguiendo la teoría foucaultiana, entran en debate desde la perspectiva marxista de las macroestructuras de poder o de las luchas de clases que son fuente teórica indispensable para la crítica Modernidad/Colonialidad de Dussel. Los modos de producción, como el capitalista, de acuerdo con esta lectura foucaultiana, generan una constante pugna por el poder, pero no es posible hablar estáticamente de un dominador y dominado, al contrario, existe la posibilidad de que las relaciones de poder cambien constantemente.

El poder según esto se vive en la sociedad desde una estructura heterárquica y no jerárquica. Castro-Gómez considera que derribar las opresiones parte de determinar a partir de lo microfísico las relaciones de poder presentes y desde ahí avanzar a lo macro. Es decir, que la única salida no es postular la abolición del capitalismo. Esta lectura ignora en cierta medida la división internacional del trabajo y dimensiona las macroestructuras económicas como irrelevantes en principio. El poder es la heterarquía, existen diversos niveles, pero necesariamente no se conectan, son diversas técnicas de poder, desde el nivel microfísico, mesofísico al macrofísico. Lo microfísico es el control de la corporación, son tecnologías disciplinarias, tecnologías del yo. Por su parte el nivel mesofísico se repliega en los dispositivos internos de seguridad, es la biopolítica. Y en tercer lugar, el nivel macrofísico es el de la geopolítica, representada en dispositivos supraestructurales de seguridad.

En este sentido no nos adherimos a la crítica enunciada por el colombiano, dado que afirma que Dussel pretende cambiar el sujeto ilustrado por el sujeto trascendental (oprimidos, pobre, Otro), creemos que esta, como el propio Castro-Gómez lo asegura en el Anexo titulado *De la historia de las ideas a la genealogía de las prácticas. Entrevista con Santiago Castro-Gómez*, de su obra *Crítica de la razón latinoamericana*, es la caricaturización de algunos postulados de la filosofía latinoamericana del siglo XX, enraizada en un lenguaje vanguardista e iconoclasta alentado por la lectura de Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel y Michel Foucault, filósofos europeos que establecían “rupturas demasiado tajantes entre

lo «viejo» y lo «nuevo», reproduciendo así el mismo gesto modernista que tanto criticaba” (Castro-Gómez, 2011, p. 244).

Conviene destacar que estos presupuestos se ajustan a la comprensión de las instituciones como escenarios de relaciones de fuerzas y no como la encarnación de un proyecto político e ideológico concreto de dominación, como lo apreciamos en las sociedades capitalistas moderno-colonial. Con la crítica exclusiva a las micro-instituciones no deja de centralizarse el poder en las macro-instituciones. Dirá Dussel: “No por ello deja de existir el poder del Estado o de una nación hegemónica (como hoy es el caso de los Estados Unidos)” (Dussel, 2016a, p. 37). Además, la mirada de la alteridad, para Castro-Gómez, rechaza el proyecto de la Filosofía de la Liberación al denominarlo un ideal romántico anclado al populismo y mesianismo de los oprimidos o en su defecto de caudillos, o intelectuales que representen al pueblo, pero no pasa de debatir a construir una apuesta política (por lo menos en su primer libro)³³. Que, si bien reconoce disputas internas, olvida las causas exógenas que han permitido que la realidad latinoamericana sea tal. Lo que impide considerar las condiciones de posibilidad y todas las causas de la herencia colonial en el pensamiento latinoamericano.

No obstante, como hemos mencionado en la introducción de este capítulo los encuentros conceptuales y las discrepancias han mutado entre estos dos autores y se han alimentado mutuamente. Es así como Castro-Gómez también rescata el mito de la Modernidad, el *ego conquiro* y a la Filosofía de la Liberación como fuentes conceptuales necesarias para el proyecto decolonial. En la lectura de *La poscolonialidad explicada a los niños o La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, se ponen estas ideas en situación.

En *La hybris*, la concepción de alteridad muta para Castro-Gómez y reconoce cómo se constituye al Otro desde la representación de subordinación y obediencia por medio de imaginarios coloniales. Siguiendo a Edward Said y su texto más renombrado *Orientalismo* (1978), el colombiano asegura que sin “la construcción de un discurso sobre el otro y sin la incorporación de ese discurso en el *habitus* tanto de los dominadores como de los dominados, el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera resultado imposible” (Castro-Gómez, 2005b, p. 43). Esto nos conduce a afirmar que Castro-Gómez reconoce que el Otro está construido bajo ideologías coloniales, y al igual que

³³ Aunque precisamos que no es su objetivo, pero no elimina el hecho de que su crítica se dirige al proyecto político de la Filosofía de la Liberación, la Teología de la liberación y el *Latinoamericanismo* en sus diversas versiones liberacionistas.

Dussel reconoce cómo el Otro es el sometido, excluido y subordinado en las colonias americanas y orientales.

El colonialismo moderno no es exclusivamente el dominio político y militar, sino la suma de estos poderes y la construcción de subjetividades por medio del sometimiento cognitivo de unas formas de vida sobre otras que permite acentuar la colonialidad. Imaginario que se intensifica con proclama de leyes, sistemas educativos, imposición del comercio internacional, investigación científica y determinadas prácticas culturales y religiosas. Conclusión a la que no llegaríamos analizando únicamente las causas exógenas de la herencia colonial.

En resumen, la apuesta de Castro-Gómez es unir la teoría decolonial con la genealogía política de Michel Foucault; mientras Dussel se propone unir Filosofía de la Liberación y marxismo. Cada uno descifra el poder colonial desde aristas diferentes. Por un lado, el pensador colombiano pretende comprender las microestructuras para identificar el funcionamiento de la herencia moderna y eurocentrada y por otro, el segundo pensador que tomamos como referente pretende totalizar el proyecto moderno para identificar las macroestructuras de poder. Son dos metodologías tangencialmente distintas. Ahora bien, la unión de ambos pensamientos permite comprender la Modernidad periférica y la apuesta por una Transmodernidad, es decir, construir una forma otra de saber, poder y ser, como lo abordaremos más adelante.

2.2. Otras disonancias entre el enfoque marxista y genealógico

Como ya hemos vislumbrado la discusión central entre Dussel y Castro-Gómez se enmarca en el enfoque muy particular que cada uno toma como fuente de análisis en relación con la crítica Modernidad/Colonialidad. Por un lado, el marxismo, por otro el método foucaultiano: arqueológico y genealógico. Detenerse en las macroestructuras o en los micropoderes son elementos determinantes para la discusión que esbozaremos en este apartado.

2.2.1 Pueblo, Teología de la liberación y teoría de la dependencia

Para el caso de Dussel la Teología de la liberación y la teoría de la dependencia (es una lectura de una nueva economía del desarrollo) son cruciales para la comprensión del Otro y su liberación, en la medida en que ayudan a comprender la exclusión. En especial la Teología de la liberación es una expresión del cristianismo que permite generar rupturas con epistemologías coloniales. Desde Pablo de Tarso el cristianismo se expandió mayoritariamente entre los pobres y los esclavos. Y es justamente

esta herencia lo que ilustra la preferencia por los pobres, es Cristo quien predicaba a los pobres y humillados. Es esta la idea que Dussel intenta rescatar del cristianismo, como fe del pueblo contrario a la cristiandad europea que “se encumbrará a sí misma como el prototipo de cultura humana en cuanto tal (pretensión injustificable) de ser la civilización universal con derecho a dominar a otros pueblos y culturas” (Dussel, 2016a, p. 329). La Teología de la liberación latinoamericana es una teología no colonizada, que rechaza la universalidad de la Iglesia, pues entiende que esta se equipará con la europeidad modernizada. Es una respuesta desde la cristiandad latinoamericana contra Europa moderna, capitalista y eurocéntrica.

El derrumbe del socialismo en Europa del Este es un contexto que debería interpelar las teorías liberacionistas latinoamericanas de acuerdo con el análisis de Castro-Gómez. En *Crítica de la razón Latinoamericana* expone la necesidad de replantear la afiliación a la Teología de la liberación o a la teoría de la dependencia que atizaban la polarización política por el auge del imperialismo yanqui en Latinoamérica. La cuestión es reconocer que los discursos que comprenden al pueblo como garante del cambio *per se* no se ajustan a una lectura aterrizada de la realidad latinoamericana, pues al contrario veían en el ascenso del socialismo la solución a todas las problemáticas políticas de la región, con elementos tales como:

La liberación de los oprimidos, la tesis de que el imperialismo es el único culpable de la pobreza y la miseria de las naciones latinoamericanas, la fe en las reservas morales y revolucionarias del pueblo, el establecimiento de una sociedad en donde no existan antagonismos de clase.
(Castro-Gómez, 2011, p. 18)

En este sentido, el contexto revolucionario latinoamericano impulsó a que los teóricos pensarán en posibilidades de cambio político, de acuerdo con Castro-Gómez (2011), sus tesis apuntaban a que el pueblo tenía en sus manos la definición de su destino, pero esto sólo los condujo a romantizar el futuro. La revolución cubana, la sandinista y la creación de guerrillas de liberación en distintas naciones latinoamericanas junto con el compromiso de los cristianos con la Teología de la liberación o la toma del poder en Chile por la Unidad Popular eran elementos que en suma alentaban al movimiento social y a los intelectuales a repensar nuevas condiciones para tomar el poder desde el pueblo, considerando el poder popular y creando teorías que ayudarán a ese propósito.

Concretamente Castro-Gómez rechaza la necesidad de incluir la Teología de la liberación que ve en la fe algo necesario, es decir, previo al filosofar o la teoría de la dependencia que sólo explica las causas externas del subdesarrollo. Es así como la Teología de la liberación tuvo un auge en los sesentas y

setentas, pero, los pensadores latinoamericanistas deben comprender la caducidad de un pensamiento cristiano que comprende a los pobres como el actor social llamado a transformar la realidad y olvida a otros actores sociales emergentes. En cuanto a la teoría de la dependencia, la crítica se remite a que esta “cae en la lectura totalizante de la historia” (Castro-Gómez, 2011, p. 35). Donde el desarrollo-subdesarrollo explica la lógica mercantil planetaria y reduce toda manifestación humana a esta ecuación. Pero, deja fuera del análisis a los movimientos contrarios al capitalismo.

2.2.2 Capitalismo

Según Castro-Gómez (2011), las masas latinoamericanas han sido interpeladas por la Modernidad por medio del mercado y las industrias culturales. El discurso latinoamericanista que se implanta en las márgenes de la Modernidad y desde la Exterioridad sólo tiene cabida antes de la caída del Muro de Berlín, pues este hecho marca el:

desbordamiento del capitalismo [...] 1989 *simbolizó* el fin de una época y el comienzo de otra. Se acabó la era del capitalismo nacional o regional, de las luchas por asumir el control del Estado como medio para impulsar una revolución socialista, de las dicotomías entre lo que está «adentro» y lo que está «afuera» del sistema, de la postulación del «Tercer Mundo» como alternativa moral y política al imperialismo, etc. (Castro-Gómez, 2011, p. 240)

A lo que apela Castro-Gómez es a la necesidad de reformular o, en último término, transformar completamente las herramientas teórico-prácticas que discursos como el latinoamericanista usaban para criticar al capitalismo y afirmar la posibilidad de luchar desde la Exterioridad del sistema, cuando evidentemente la globalización del capitalismo se encuentra en todas las esferas de la vida cotidiana. A saber, esta misma crítica al latinoamericanismo es un cuestionamiento al proyecto político que subyace a la filosofía latinoamericana, que en los setentas se reconfigura con una nueva corriente como fue la Filosofía de la Liberación. La utopía de la reapropiación de las identidades nacionales o de los actores sociales trascendentales (indio, campesino, negro) son para Castro-Gómez lo conflictivo. Como ya se ha mencionado su proyecto no se enfrasca en las identidades como opción decolonial de superación de dependencia cultural o económica sino en el reconocimiento de las prácticas históricas que nos permiten reconocer lo que somos hoy.

El trabajo genealogista aporta mayoritariamente al reconocimiento histórico, pero no necesariamente a transformar las condiciones que han constituido a unos grupos sociales particulares y subalternos como es el caso de los indígenas, afros, campesinos o trabajadores que son tomados como sujetos

revolucionarios por el discurso marxista, cada discurso en esta medida puede complementarse. De nuevo remitiéndonos a la entrevista que hemos citado de Castro-Gómez, de acuerdo con este autor:

Lo único real es aquello que se hace y se hizo, puesto que somos enteramente un producto de nuestras prácticas históricas [...] la genealogía nos permite entender que solo en el reconocimiento de nuestra historicidad radical, se nos abre el mundo de la política. (2011, p. 265)

Para Castro-Gómez es justamente el no tener conciencia de que el pasado de América Latina está plagado por la Modernidad lo que conduce a que los filósofos latinoamericanistas caigan en sus redes. Desconocen la localización de sus discursos y conlleva a la desmesura de discursos políticos voluntaristas que radican en los imaginarios utópicos de un futuro ideal por venir que olvidan el pasado. Además de la trascendencia de los sujetos históricos moralmente puros y encargados de transformar el destino de la humanidad en su conjunto.

A este respecto, en palabras de Dussel en su libro *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad* (2016a), Castro-Gómez “cae en el fetichismo de las fórmulas, y no advierte que es necesaria una cierta crítica del sujeto para reconstruir una visión más profunda del mismo” (2016a, p. 37). Para Dussel esta crítica del sujeto pasa por la comprensión de que son los sujetos sociales los que construyen las instituciones y el poder y quienes con su propio discurso autorreflexivo pueden cambiar su historia. En este sentido, se debe integrar la crítica de las micro-instituciones con la crítica a las macro-instituciones. Además, son los pueblos los que pueden construir su historia y esto no niega el reconocimiento de su pasado y sus raíces como claramente lo podemos evidenciar con las comunidades indígenas, campesinas o afros.

Como ya hemos precisado el Otro es posibilidad de transformación, es distinto a lo Mismo que la Totalidad (el sistema) es. El Otro es contradictorio para el capital. Es no-ser, es nada, es el analfabeto, inculto, bárbaro. El Otro se une con otros, el Otro como Otro es pulsión de alteridad. El Otro puede comprometerse políticamente con su actuar y generar una crítica al racismo, al sexismo y a diversas discriminaciones de la cultura. Y es justamente este compromiso político lo que nos presenta una nueva disonancia entre Castro-Gómez y Dussel, el llamado voluntarismo político.

2.2.3 Crítica a Marx

El cuestionamiento que realiza Castro-Gómez a la filosofía de Marx se postula de la siguiente manera: el colonialismo no fue considerado como un fenómeno relacionado a la expansión de la naciente

burguesía europea, pues es más relativo a un conflicto étnico. Asimismo, no es un elemento que posibilite el ascenso de la burguesía y posteriormente el triunfo del comunismo. En las sociedades coloniales no es posible hablar de condiciones aptas para el surgimiento del capitalismo lo que adicionalmente elimina del escenario a la clase burguesa. Por ello, no es un contexto que interesará a Marx. La burguesía, clase subalterna, en el feudalismo, es para Marx la primera clase revolucionaria en la historia, al exigir sus derechos y tomar el poder, pese a que como nos lo demuestra la historia, se ha convertido en la clase dominante que ahora subyuga a la clase obrera.

Lo que Marx ha olvidado, según Castro-Gómez, es que la conquista de América contribuyó a la expansión del mercado y el surgimiento de la industria. “A raíz del descubrimiento de América y del intercambio con sus colonias las naciones europeas pudieron administrar un sistema internacional de comercio que rompió en mil pedazos los límites de la antigua organización feudal o gremial” (Castro-Gómez, 2005a, p. 14).

La expansión de la burguesía fue considerada por Marx principalmente en las sociedades europeas donde las condiciones materiales le permitieron un mayor dominio como clase. Pese a que, “el «oro de las Indias» hizo posible una gran afluencia de riquezas provenientes de América hacia la Europa mediterránea” (Castro-Gómez, 2005a, p. 73), lo que demuestra que este fenómeno de conquista y colonialismo permitió un cambio económico fundamental para las sociedades europeas y sin este elemento en la ecuación no se habría posibilitado tan rápidamente la expansión de la burguesía. En resumen, la colonialidad como lo hemos reconstruido en el capítulo anterior, es una manifestación de la Modernidad en América, más exactamente otra cara de la Modernidad.

Según Castro-Gómez la ausencia del análisis del capitalismo en sociedades no europeas, y en particular en América Latina se debe a la herencia que Marx adquirió de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel, donde América se encuentra fuera de la historia universal. “Para Marx América Latina era un conjunto de sociedades semi-feudales gobernadas por latifundistas que ejercían su poder despótico sobre unas masas carentes de organización” (Castro-Gómez, 2005a, p. 16). No es posible pensar una revolución sin organización y apoyo de las masas.

El colonialismo es un *efecto colateral* de la expansión europea por el mundo y, en este sentido, forma parte de un *tránsito necesario* hacia el advenimiento mundial del comunismo. Lo que interesó a Marx fue el análisis de la lucha de clases, ignorando cualquier otro tipo de luchas de menor dignidad por considerarlas desfasadas con respecto al «cauce de la Historia Universal», como los conflictos de tipo étnico. (Castro-Gómez, 2005a, p. 17)

El colonialismo se gesta únicamente en sociedades pre-capitalistas, que de acuerdo con la lectura que hace Castro-Gómez de Marx, son signo de que todavía predominan las relaciones feudales de producción y por tanto, no es posible hablar del desarrollo de la burguesía y el proletariado en América. “Para Marx el colonialismo no era otra cosa que *el pasado de la modernidad* y desaparecería por completo con la crisis mundial que daría paso al comunismo” (Castro-Gómez, 2005a, p. 19). Finalmente, rescatamos esta crítica a Marx en la medida en la que su punto ciego frente al análisis del colonialismo como elemento constitutivo de la Modernidad no le permitió comprender que la expansión del capitalismo (y de la “acumulación originaria”) también se debe a esta relación y no sólo a fenómenos intraeuropeos y que, por el contrario, existe una dimensión epistemológica y, por tanto, ideológica en el colonialismo.

Al respecto podemos citar los fragmentos de *La ideología alemana* (1845-1846) y el *Manifiesto del Partido Comunista* (1847-1848) consignados en el libro, resultado de la compilación de artículos y cartas, titulado *Acerca del colonialismo* (s.f), cuyos autores son Karl Marx y Friedrich Engels. Donde se evidencia una lectura con perspectiva mundial en la medida en que la colonización se entiende como un preámbulo considerable para el impulso del capitalismo global. En palabras de Marx y Engels en *La ideología alemana*: “Consecuencia de la colonización de las tierras recién descubiertas fue que la lucha comercial entre las naciones obtuvo nuevo pábulo y, con ello, se extendió más y adquirió un carácter más encarnizado” (s.f, p. 5). Esta expansión mercantil es consecuencia del cambio en la manufactura y producción generadas por el ingreso de nuevas materias primas al mercado, por la ampliación del tráfico luego de la conquista de América y por la incursión marítima a las Indias Orientales. El oro y la plata en especial causaron un fuerte impacto a la manufactura feudal, en la producción feudal de la tierra, en los trabajadores y en general en las clases sociales. En el siglo XVIII las colonias son grandes consumidoras, se generaron tratados, acordaron tarifas y prohibiciones para propiciar la competencia mercantil entre las naciones. En resumen “la nación que tuvo la supremacía en el comercio marítimo y poseía el mayor poderío colonial se aseguró, como es natural, el más amplio desenvolvimiento, tanto en el aspecto cuantitativo como en el cualitativo, de la manufactura” (Marx & Engels, s.f, p. 6).

En el *Manifiesto del Partido Comunista* continua la descripción de este proceso revolucionario para el comercio ahora mundial. “La gran industria moderna sustituyó a la manufactura; el lugar de la clase media industrial vinieron a ocuparlo los industriales millonario -jefes de verdaderos ejércitos industriales-, los burgueses modernos” (Marx & Engels, s.f, p. 7). Es así como se refuerza la idea de

que la conquista de América preparó el escenario del mercado mundial y del desarrollo de la gran industria.

Justamente en su libro *Marx y la Modernidad* (2008), Dussel continúa esta idea al mencionar como España según él se «tropieza» con América “y, ¿qué pasa?, se conquista un territorio cinco veces mayor que Europa. Van a conquistar una enorme cantidad de riqueza (de la que habla Marx), el oro y la plata, de Potosí, de Huancavelica, Zacatecas, etc.” (p. 23). Es finalmente una ventaja para Europa con respecto a China que no tiene grandes riquezas acumuladas, es también el inicio del Sistema-Mundo con España a la cabeza y es en último término el inicio de la Modernidad y de un capitalismo que crecerá globalmente. En último lugar, Marx consideró el colonialismo principalmente como un elemento económico que permitió el ascenso del capitalismo como sistema económico hegemónico, más no como un elemento ideológico y revolucionario.

2.2.4 Lectura foucaultiana Modernidad/Colonialismo

En su libro *El tonto y los canallas* (2019) Santiago Castro-Gómez retrata un Foucault desconocido, que según el autor colombiano plantea una relación entre colonialismo y racismo, tal como el sociólogo peruano Aníbal Quijano lo ha propuesto con su concepto de colonialidad del poder. No obstante, Michel Foucault afirma que no existe una misma lógica racista derivada del colonialismo sino tecnologías de racialización en contextos, claro está que es necesario precisar que el pensador francés sólo pone en situación el racismo ejercido en las fronteras europeas por sus Estados totalitarios, en la línea de la Escuela de Frankfurt se fija en el estalinismo y el nazismo; igualmente, su atención se centra en el colonialismo europeo francés e inglés del siglo XX, lo que deja fuera del foco la colonización de las Américas.

Es interesante, sin embargo, cómo se matiza el papel colonizador y eurocéntrico de Europa en sus propias fronteras y fuera de ellas desde el siglo XV hasta el siglo XX con experiencias coloniales en las Américas, África, Asia, el Caribe y Oceanía. Para el caso del colonialismo y racismo intraeuropeo la lectura foucaultiana nos habla del genocidio colonizador “en contra de la aristocracia en el siglo XVII, de la burguesía emergente en el siglo XVIII, de los pobres en el siglo XIX y de los judíos en el siglo XX” (Castro-Gómez, 2019, p. 23). Este crudo panorama retratado por Foucault en *Defender la Sociedad* (2001), sólo refuerza la idea del eurocentrismo y despotismo de un ideal de humanidad que extermina la otredad, disminuye a unas razas por debajo de otras privilegiadas, es la dicotomía de raza

inferior/raza superior. Es la eliminación de las razas bajo el presupuesto de la inferioridad que se les atribuye.

Más adelante, en *Seguridad, territorio, población* (2006), Foucault completa su análisis genealógico sobre las tecnologías de racialización en los Estados de Europa y sostiene que España tenía como presupuesto extender un imperio con la figura de una monarquía universal. En este sentido, se hace necesario garantizar el equilibrio de las fuerzas entre los diferentes Estados europeos. La biopolítica que garantiza procesos de “natalidad, fecundidad, longevidad, enfermedad, mortalidad, y procura optimizar unas condiciones [...] que permiten que las personas puedan tener una vida productiva al servicio del Estado” (Castro-Gómez, 2019, p.21), se articula con la geopolítica (macrofísica del poder). Es un equilibrio de fuerzas entre el poder estatal particular y la tensión interestatal.

La globalización (que inicia con España conquistando América) a la que se refiere Castro-Gómez en su libro *Crítica de la razón Latinoamericana*, tiene nuevamente en su libro recién publicado en 2019 un papel protagónico, siguiendo el trabajo de Foucault “la universalidad de la racionalidad mercantil, su extensión hacia todos los ámbitos de la vida en todas las partes del planeta será el nuevo imperativo gubernamental en el que enmarcará la idea de colonización” (Castro-Gómez, 2019, p.31). Es decir, que no será necesaria la existencia de colonias territoriales, pues el hecho de la desterritorialización permitirá el ascenso de los intereses individuales en el campo mercantil. Este es un elemento interesante para el análisis del colonialismo, pero, es una visión que resalta lo europeo, son los Estados, el comercio y los intereses europeos los que están el juego, es el mercado europeo el que se beneficiará. En palabras de Foucault: “Europa y los europeos serán los jugadores y el resto del mundo será la apuesta” (citado en Castro-Gómez, 2019, p.30). Aunque Castro-Gómez vea en este gesto una lectura global, no deja de caer en la falacia de Europa como centro del mundo, de la Historia y ahora del liberalismo como doctrina gubernamental y económica, que posibilitará las libertades de los individuos, es la libre competencia.

Podríamos afirmar que Dussel se opone a esa visión positiva de la globalización, trayendo a lugar las siguientes palabras, respecto a lo desdibujado de una identidad cultural propia, fruto del mercado global:

A esas culturas que no son ni «metropolitanas» ni «primitivas», se las va destruyendo por medio de la propaganda, de la venta de mercancías, productos materiales que son siempre culturales, como bebidas, comidas, vestidos, etc.; aunque por otro lado se pretende salvar dichas culturas

valorando aisladamente elementos folclóricos o momentos culturales secundarios. (2016a, p. 278)

Es la puesta en marcha del capitalismo trasnacional que rompe con los tejidos sociales, las identidades culturales nacionales y fomenta las subjetividades individuales ancladas a la demanda comercial. No la globalización que alienta la existencia de múltiples identidades, estas son serviles a los intereses comerciales y no a la inversa.

2.3. La Modernidad motivo de desagravio u ofensa

Una fuerte crítica que según Castro-Gómez debe considerarse al enunciarse como pensador decolonial es por ejemplo olvidar que los derechos humanos se lograron con el ascenso de la burguesía al poder, otra cosa es que este poder haya permitido que se impusiera el capitalismo como único sistema económico a la humanidad. En palabras de Castro-Gómez:

El mayor error que puede cometer la teoría decolonial es renunciar a echar mano de los recursos políticos y críticos ofrecidos por la modernidad misma, bajo el supuesto de que estos recursos son de suyo una prolongación de la lógica del capitalismo. (2019, pp. 11-12)

Dussel, sin embargo, reconoce la irracionalidad de la Modernidad, al hablar de dos acepciones del concepto de la Modernidad, como dos caras del mismo proceso. Por tanto, existe una interdependencia entre Modernidad y colonialidad e incluso Modernidad y capitalismo. Es decir, las condiciones históricas de posibilidad (como diría Mignolo sobre el Renacimiento) de la Modernidad se remontan a la colonización de América y a su vez, este proceso permitió la emergencia de un mercantilismo global.

Sería un autoengaño pensar que la Modernidad ha significado las mismas victorias para todos los pueblos, ambos autores reconocen que la colonialidad y la Modernidad son un mismo proceso interdependiente. La superación de la Modernidad y las implicaciones de la crítica de la Modernidad/Colonialidad será el asunto que nos ocupará en el siguiente capítulo, en especial respecto a las discusiones que se aterrizan en la filosofía latinoamericana, matizando las resonancias que se encuentran en el pensamiento de Dussel y Castro-Gómez en el proyecto transmoderno.

CAPÍTULO 3: TRANSMODERNIDAD, MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD

(...) países del Tercer Mundo, colonias ayer, naciones explotadas y saqueadas hoy por un orden económico mundial injusto.

(Fidel Castro, 1992)

En el presente capítulo encontraremos cómo los pensadores Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez responden filosóficamente a la necesidad de una relectura crítica de la Modernidad partiendo de un proyecto enmarcado en su superación (más no en su abandono total), hablamos de la *Transmodernidad*, como posibilidad de ir más allá de la Modernidad. Este tema facilita la opción decolonial que es uno de los asuntos centrales en nuestro escrito. Expondremos descriptivamente la definición de la Transmodernidad, sus antecedentes y desafíos.

Consideramos que esta resonancia, como llamamos al encuentro filosófico que ambos autores realizan con el concepto (que también es praxis) de Transmodernidad es la posibilidad de comprender la afirmación de una cultura y un pensamiento colonizado, por tanto, es un ejercicio que nos permite comprender no sólo desde el nivel de la crítica de la Modernidad sino desde una alternativa viable la transformación en el hecho de trascender las limitaciones de la Modernidad entendida como proceso unidireccional, globalizante y universal. Luego de observar en el capítulo anterior algunas disonancias entre Dussel y Castro-Gómez, es nuestro interés exponer que más allá de las diferencias teóricas y metodológicas el proyecto de liberación (o emancipación como lo llamaría Castro-Gómez) significa unir fuerzas, ideas y acciones para concebir una nueva época, como es llamada la Transmodernidad por ambos autores.

3.1 Transmodernidad

Un mundo donde quepan muchos mundos

(Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN, 1996)

El concepto de Transmodernidad fue puesto en boga por la teórica feminista española Rosa María Rodríguez Magda. Quien planteaba que este término es la definición de la época en que vivimos, luego de la posmodernidad, como el anuncio del fin de los grandes relatos y de la caducidad del proyecto de la Modernidad. La Transmodernidad es una época donde la globalización y la intervención de las

tecnologías se inmiscuye en la cotidianidad, heredera de la sociedad industrial moderna. Es la triada Modernidad, postmodernidad, Transmodernidad.

Ahora bien, Dussel no parte de estos supuestos, pese a que coincide con Rodríguez Magda en la medida en que afirma que este término es la nueva época, lo asume desde una visión utópica. Es decir, inclinado al propósito ideal de lo realizable que partiendo de la afirmación de su existencia aquí y ahora como lo definió Rodríguez Magda. Dussel conceptualiza la Transmodernidad con un contenido político, ético y filosófico.

En el libro *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad* (2016a), en especial en el capítulo *La nueva Edad del mundo. La Transmodernidad*, Dussel caracteriza el proyecto transmoderno de la siguiente manera: 1) Afirmación de las culturas propias que habitan la Exterioridad. 2) Valores tradicionales, punto de arranque para una hermenéutica de la cultura. 3) El papel de crítico será ocupado por aquellos que han vivido la biculturalidad (Totalidad/Exterioridad). 4) Se proyectará un tiempo de resistencia, maduración, acumulación de fuerzas y lucha por la transformación. En suma, siguiendo a Dussel el universo transmoderno tendrá muchas universalidades, será multicultural, no inclinado a la unidad globalizada y fomentará el pleno diálogo crítico intelectual.

Para una completa comprensión de estos momentos realizaremos una descripción de cada uno. El primer momento de afirmación de la cultura es la búsqueda de la propia identidad, a partir de las preguntas “¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad?” (Dussel, 2016a, p. 258). El argentino ilustra su búsqueda personal desde la interpretación culturalista de América Latina, en otras palabras, esto implicó en un inicio para él, buscar el lugar de América partiendo del supuesto sustancialista de las culturas, con definiciones cronológicas, siguiendo la visión hegeliana de la historia universal del Este hacia el Oeste.

No obstante, en su artículo *Iberoamérica en la Historia Universal* (1965), Dussel se opone a las reducciones históricas, como llama a los fenómenos de totalización de la realidad latinoamericana, matizados en los discursos: 1) Revolucionario, que postula el comienzo de la historia en el futuro utópico por venir. 2) Liberal, que se apega a la emancipación nacional contra la España colonial. 3) Conservador, que mitifica la época colonial. 4) Indigenista, que reniegan de todo lo posterior a la Colonia. Es el tránsito de la necesidad de situar a América Latina en la historia universal al cuestionamiento de esa visión eurocéntrica distorsionada.

En último término, esta investigación dusseliana es la recuperación de la *poiética* material (resultado del trabajo físico) ocupada “del ente como artefacto, como producto de transformación de la naturaleza, como cultura” (Dussel, 2011, p. 196). Y de la *mítica*, entendida como creación simbólica cultural. Igualmente, es la lectura de la cultura popular³⁴(no del populismo que incluye en la cultura nacional la burguesía, oligarquía, élite, proletariado, campesinado; o fundamentalismo como exclusión, extranjero-ciudadano nacional, etc.) en miras a la liberación del capitalismo rampante que genera sufrimiento para las mayorías.

El segundo momento es el de la hermenéutica de la cultura que parte de reconocer el desarrollo de otras culturas siendo fiel a la propia tradición cultural. Es la interpretación propia con los instrumentos necesarios para tal fin³⁵ sean internos o externos a la cultura. De lo que se trata, según Dussel, es “de «situar» a *todas las culturas* que *inevitablemente* se enfrentan hoy en todos los niveles de la vida cotidiana, de la comunicación, de la educación, la investigación, las políticas de expansión o de resistencia cultural o hasta militar” (2016a, p. 274). Además, fundamentalmente esta lógica actúa bajo el entendido de que las culturas son cambiantes o que se disuelven en el tiempo, es así como se concibe necesaria la intercomunicación cultural. Este momento es también el de la resistencia de una humanidad que no perderá sus propias tradiciones. De igual modo, se plantea que estas culturas son pre-modernas, estaban allí antes de la Modernidad, pero no tenían un lugar en este proceso. Son culturas que ponen a salvo sus experiencias culturales, las valoran al entenderse culturas milenarias. Esto es ejemplificado por Dussel con las culturas chinas o vedanta. Finalmente, este momento es el del autodescubrimiento del propio valor cultural milenario y pre-moderno.

El tercer momento de la Transmodernidad es la deconstrucción de la tradición propia. Dussel muta su visión antimoderna, rastreada en su obra de los setentas, y afirma la necesidad de reivindicar instrumentos críticos propios de la Modernidad. Especificando que “es el intelectual crítico el que controla, maneja la elección de los instrumentos modernos que le serán útiles para la reconstrucción crítica de su propia tradición, no como sustancia fija” (Dussel, 2016a, p. 287). Esto conllevará la lectura de los filósofos antiguos, para evaluar el razonamiento implícito en sus obras y aplicarlo si es el caso o cuestionarlo si llegase a ser irracional. Dichos intelectuales están en la frontera, pertenecen a dos culturas y de allí resulta su pensamiento crítico. Aquí cabe precisar que es el diálogo trasversal entre

³⁴ Sector social de una nación explotado, oprimido, exterior.

³⁵ Es decir, incluso, leer a los filósofos antiguos, a los clásicos, a los referentes tradicionales europeos y si son considerados razonables sus aportes para el debate o irrazonables contribuirán en igual medida al estudio de la propia cultura.

intelectuales de la periferia. Son críticos del sur poniendo sobre la mesa sus angustias con otros críticos de la periferia, diálogo Sur-Sur antes que diálogo Sur-Norte. Son culturas que han estado aisladas entre sí, han estado fuera de la zona central europea-norteamericana. Justamente el diálogo busca ser alternativa al pensamiento que surge en la dirección Norte-Sur. Aun así, no “es suficiente el diálogo sin los cambios sociales sustanciales en donde las experiencias teóricas deben trascender la praxis transformadora. Y, la praxis tiene poco alcance si no cuenta con un mecanismo dialógico de simetrías de condiciones para el entendimiento” (Rodríguez, 2018, p. 91).

Es un llamado a teorizar sobre las realidades y las circunstancias, “el intelectual debe tener la experiencia, que va a servir de apoyo, de reproducción, de crítica y también de defensa, lo importante es que las ideas respondan a la experiencia de la base” (Dussel, 2007, p. 27). Entiéndase por base al pueblo, a las masas, a los movimientos sociales y los sujetos que los componen, que han vivido la experiencia de explotación y marginalidad en el sistema. Luego de la experiencia, se teoriza y de la reflexión final viene la puesta en marcha de la acción política, de una política de la liberación.

Esto acarreará la creación de nuevas categorías que expresen las respuestas a las preguntas sobre la historia, la política, la religión, etc., que transformarán las condiciones de los pueblos periféricos. Serán intelectuales orgánicos (tal como Gramsci lo anunció) los que interlocuten y plasmen las lecturas que otros actores sociales plantean en su accionar político. No obstante, los aportes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, de los Piqueteros en Argentina, de los indígenas en Ecuador, del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en Brasil o los recientes levantamientos populares en Chile, Colombia y Haití, pueden alimentar la teoría crítica decolonial y reafirmar la liberación popular, razón que nos impulsa a resaltar y rescatar cómo el proyecto transmoderno dusseliano analiza su contexto no sólo para observarlo desde la academia sino para construir alternativas para transformarlo con la sociedad en su conjunto.

El cuarto momento de la Transmodernidad es el tiempo de la resistencia. Dussel (2016a) nos dice que es el retorno a los mitos originarios, a los símbolos, a los textos, a la oralidad; paralelamente al dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica. Es el tiempo de la maduración, del autocultivo, de la autoconstitución si se quiere de la propia cultura descolonizada y novedosa. Como cierre de esta exposición resaltamos el asunto de la preocupación ecológica y medio ambiental que es cada vez más punzante, dado las condiciones de depredación de la naturaleza. Las culturas indígenas conciben su relación con la naturaleza como fundamental para su pervivencia, es una relación armónica y respetuosa; contraria a la Modernidad capitalista y fordista. Es posible unir este principio indígena con

el desarrollo científico responsable que permita la preservación de las fuentes hídricas, de los bosques, selvas, etc., de la naturaleza. Como veremos más adelante este es un elemento ético fundamental en el proyecto transmoderno.

En conclusión, la Transmodernidad es una nueva época para la humanidad que conjuga la praxis de la liberación de los movimientos emergentes en lucha en las periferias del mundo con las teorías de intelectuales críticos que conocen la Modernidad desde sus entrañas, rescatan sus aciertos y cuestionan a partir de su propia cultura la aplicación de estos conocimientos uniendo valores, experiencias culturales propias y saberes encubiertos por la Modernidad. Además, es un cambio civilizatorio económico³⁶, político, social, cultural y base de una nueva edad del mundo aún en construcción.

Por otro lado, dado que nuestro objetivo es entender cómo existe una resonancia en el pensamiento de Dussel y Castro-Gómez ahora analizaremos cómo el pensador colombiano Santiago Castro-Gómez rescata este proyecto transmoderno. Para este intelectual la Transmodernidad implica, junto con lo que plantea Dussel y hemos expuesto previamente, “un proyecto crítico y emancipatorio frente a las instituciones desarrolladas por la modernidad misma” (Castro-Gómez, 2019, p. 85). Por esta razón para Castro-Gómez serán fundamentales en la Transmodernidad el Estado de derecho, la ciencia moderna, la democracia y la crítica.

El Estado de derecho es un marco básico de la política y su instauración aplica para la mayoría de las sociedades. Esto no elimina el hecho de que las constituciones o legislaciones deban permanecer inmunes a los intereses populares. Castro-Gómez precisa este argumento con el caso de Bolivia, donde el Estado plurinacional, gobernado por Evo Morales³⁷, primer indígena presidente del país, integra los intereses de la comunidades indígenas y mestiza nacional y sus diversas formas de concebir la política. Vemos como la realidad política latinoamericana y global demuestran que el Estado es un aparato de poder y que por tanto las clases dominantes nacionales aliadas a los conglomerados económicos aún se ven inmersas en la disputa de esta institución. Lo anterior no implica que deba existir indefinidamente el Estado, si las condiciones de la Transmodernidad lo consideran prescindible se evaluará su permanencia como instancia máxima de poder.

³⁶ En su libro *16 tesis de economía política* (2013), Dussel aborda una praxis económica crítica, en especial en la última tesis *Más allá de la modernidad y del capitalismo*. En *La transición a un sistema equivalencial futuro*, se presenta la Transmodernidad.

³⁷ Morales renuncia a la presidencia de Bolivia el 10 de noviembre de 2019, junto con su vicepresidente y varios ministros de su gabinete luego de orquestarse un golpe de Estado por la derecha boliviana racista y fundamentalista religiosa contando con el apoyo internacional, del Ejército y la Policía boliviana. Es un escenario de lucha de fuerzas por el poder representado en el Estado.

En segundo lugar, la ciencia moderna, tal como lo veíamos en la teoría dusseliana, es esencial para Castro-Gómez en el propósito de garantizar la vida de las comunidades. Privilegiando el diálogo con saberes no occidentales, es la relación entre de la medicina tradicional y la medicina moderna. En tercer lugar, la democracia, al ser imaginario de igualdad y libertad, contribuirá a la empresa transmoderna. Donde quepan voces, miradas y perspectivas múltiples en la construcción de nación. La acepción de democracia *per se* “supone el rechazo a todas las jerarquías de poder que organizan desigualitariamente la sociedad, así estas formen parte de las «tradiciones culturales» de una comunidad” (Castro-Gómez, 2019, p. 87).

En último lugar, la crítica se considera necesaria pues como principio esencial promueve la duda, la pregunta fuera del sentido común, el cuestionamiento sobre lo establecido como válido y absoluto. Es la posibilidad de un resurgimiento del arte, la filosofía, los debates, etc., que permiten un intercambio para construir una nueva humanidad, valorando como fundamental el Estado de derecho, la ciencia moderna, la democracia y la crítica, Castro-Gómez posiciona como necesaria la soberanía de las instituciones modernas a la par de la reconstrucción de los tejidos comunitarios al visibilizar sus luchas y demás acciones que contribuyen al proyecto decolonial y transmoderno.

Como reflexión final, consideramos que en el tránsito a la Transmodernidad, como lo anuncia Castro-Gómez, será necesario usar las herramientas de la Modernidad para combatir su creación, en la medida en que esta afecta la vida y pone en riesgo el futuro del mundo. Se hará indispensable combatir la ciencia que se encarga de destruir la vida y no de preservarla; a la tecnología que aumenta la riqueza de unos y mantiene en la pobreza a otros; al Estado en manos de las clases dominantes para darle poder a los excluidos y lo más importante criticar y cambiar la cultura propia, en la medida en que, siguiendo a Dussel, es el primer momento de la Transmodernidad. Retomamos a Dussel con estas palabras que nos permiten dar cierre a la discusión: “Las instituciones son necesarias, pero las instituciones necesariamente va a haber que transformarlas porque siempre se corrompen. Esa es la diacronía, el tiempo. La potencia del pueblo, pero el pueblo tiene que darse instituciones” (2007, p.30). Este proceso implicará reconocer la cara emancipadora de la Modernidad y usarla para el beneficio de los excluidos sin olvidar que estas mismas instituciones han servido para mantener su exclusión en el sistema moderno colonial.

No obstante, pese al entusiasmo, no cabe duda de que la Transmodernidad puede convertirse en una nueva fase de la Modernidad, caer de nuevo en sus dinámicas económicas, políticas e ideológicas, por ello el papel de la filosofía y de los críticos es justamente evitar esto, transformar y crear. La

Transmodernidad es una propuesta descolonizadora, sin tratar de romantizar el pasado, su objetivo es autoreconocer, valorarse y saberse de una tradición cultural que pervive desde la Exterioridad de la Modernidad. Hablamos de nueva era en la medida en que esta se constituye como una alternativa a la Modernidad eurocentrada y colonial.

Por otra parte, “la Transmodernidad es todo lo contrario a la dominación y la univocidad porque es la apertura a la amplitud del mundo en su pluriversidad mediante subsunción de todo lo negado por la Modernidad” (Rodríguez, 2018, p. 90). La Transmodernidad es la apertura a nuevas epistemologías negadas o encubiertas por la razón universal y el discurso moderno occidental promulgado por Europa (luego Estados Unidos, hegemonía euronorteamericana que también se traspaasa al campo económico, político y cultural).

En definitiva, como lo anunciamos al inicio de estas páginas, este capítulo se ha propuesto identificar una gran resonancia en el pensamiento de los filósofos Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez. La Transmodernidad es esta apuesta enfocada en transformaciones culturales, políticas, económicas y sociales que competen a la humanidad en su conjunto. Es, en suma, el proyecto que permite superar e ir más allá de la Modernidad (contemplando todas las características que hemos decantado en el primer y segundo capítulo del presente escrito).

3.2 Antecedentes de la Transmodernidad

*Vengo de América morena, mestiza, guerrera.
Soy una mezcla de sangre nativa, africana, europea.
Una historia de traiciones, amor, furia y retazos.
El resultado de mis glorias y mis fracasos.*

(Malena D'Alessio, 2016)

En 1999 con su texto *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Dussel conceptualiza la Transmodernidad como un más allá de la crítica posmoderna, que anuncia el fin de la Modernidad, pero cae en el escepticismo sin salida o en su caso en el nihilismo absoluto que proclama el fin de la razón y un estado de crisis consecuencia del debilitamiento de la razón. La Transmodernidad, como lo hemos enunciado, tiene un contenido político, ético y filosófico. Concretamente estos tres elementos son La Filosofía, Política y Ética de la Liberación que son

antecedentes para la Transmodernidad dusseliana. A continuación abordaremos cada uno de estos elementos.

3.2.1 Filosofía y Política de la Liberación

La Filosofía de la Liberación dusseliana nace como búsqueda de sentido en un mundo cargado de herencia colonial, con una inmensa necesidad de crear una nueva historia y filosofía que indague por condiciones ideológicas hegemónicas en Occidente tales como el eurocentrismo que ha encubierto a las epistemologías locales. La Filosofía de la Liberación nace en los sesentas del siglo XX, convirtiéndose en pensamiento reaccionario frente a estas inseguridades que ha dejado la epistemología hegemónica europea autoproclamada como la única existente. A este respecto, es también el camino hacia el reconocimiento de una identidad cultural propia que reconoce los valores tradicionales encubiertos en la Colonia. En este sentido, “La Filosofía de la Liberación es el contradiscurso de la Modernidad en crisis, y, al mismo tiempo es transmoderna” (Dussel, 2011, p. 18). Es transmoderna porque se opone a la ontología eurocéntrica fundamentada en la razón que domina a otros y se impone sobre la periferia, es filosofía que anuncia la liberación al superar, como diría el argentino Enrique Dussel (2011), el núcleo racional moderno porque hemos sido periferia y como periferia somos la otra cara oculta de la Modernidad. Por ello, nuestra intención en el presente texto ha sido contribuir a la crítica de dicha razón colonizadora moderna.

África, Asia (sureste) y América Latina son incluidas en la expansión moderna europea con un mismo sistema colonial y neoliberal, por tanto, el proyecto de la Filosofía de la Liberación les compete, es un proyecto global de liberación de la periferia mundial, en el cual “se está pensando la globalidad desde abajo” (Dussel, 2007, p. 24). Es la afirmación de un diálogo intercontinental “Sur-Sur” como lo llama Dussel. En último término, la Filosofía de la Liberación es una reflexión que parte inicialmente del cuestionamiento del discurso filosófico dominante europeo, con determinada intención de transformar el mundo desde la alteridad, reconociendo al Otro negado en el sistema:

A una filosofía que hace suponer el destino manifiesto de un conjunto de pueblos para imponer su dominación al resto del mundo, deberá ofrecerse una filosofía que niegue tal destino y haga,

por el contrario, expreso el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación. (Dussel, Miró Quesada, Roig, Villegas, & Zea, 1975, p. 1)³⁸

Dussel (2011) afirma que una filosofía no es más verdadera, válida y clara que aquella que surge desde las barreras, desde la opresión, incluso este contexto desemboca en la falta de privilegios por defender, porque estos filósofos no tienen ninguno. Sus circunstancias son la realidad de la periferia social, las clases oprimidas, las mujeres violentadas por el patriarcado, de los pobladores precarizados en las ciudades sin acceso a salud, servicios públicos o transporte digno, de la falta de garantías en los derechos sociales y un sin número de condiciones marginales y adversas.

Esto con respecto a América Latina, sin embargo, como hemos mencionado, el proyecto de la Filosofía de la Liberación le compete también a África³⁹ y Asia, periferias y colonias en el siglo XIX. Es así como hablamos de Filosofía de la Liberación entendiendo que este pensamiento es un contradiscurso que parte no sólo de la teoría sino también del hacer, de la praxis misma. Es Filosofía de la Liberación cuando se articula a la formación de la cultura, contribuye a enunciar una identidad e ideología de los pueblos, alienta la lucha de los movimientos sociales, favorece la disputa de la lucha de clases, a las razas discriminadas y alienadas, a los universitarios comprometidos con el cambio social y el derecho a la educación, a los trabajadores, en fin, a los pueblos y a los otros encubiertos por el sistema.

Filosofía que es también reflexión política, decisión y acción sobre lo colectivo. Igualmente, es contradiscurso del discurso de la filosofía europea que refleja centralidad, dado que coloca a Europa como centro de la historia de las ideas (siguiendo a Hegel). Ahora América del Norte y en especial Estados Unidos continúan el patrón de centralidad y superioridad sobre la periferia. Son similares condiciones de opresión, pero ahora con otro actor en el poder. La Filosofía de la Liberación es reflexión sobre el discurso dominador europeo, experiencia latinoamericana y global desde la alteridad, transformación del mundo de las ideas y toma de conciencia de la dependencia y sometimiento como periferia, es algo que “toca lo material, lo físico, lo real, el sufrimiento de un pueblo” (Dussel, 2007, p. 22). La Filosofía de la Liberación dusseliana, que tomamos como corriente referente para este escrito,

³⁸ Declaración de Morelia (1975) firmada por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea y presentada en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía organizado por la Asociación Filosófica de México (A.C).

³⁹ O como es el caso de la resistencia en los quilombos. San Basilio de palenque, es el primer pueblo africano libre de la América colonial, ubicado en el departamento de Bolívar, Colombia. Esto significa que la relación colonial es intercontinental. Los esclavos africanos contribuyeron a la liberación de los suyos y de otros oprimidos en América y en África.

puede entenderse como la unión de unas situaciones históricas (movimientos de liberación en África, América Latina, oposición el imperialismo estadounidense) y de discusiones teóricas (autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano, teoría de la dependencia, Teología de la liberación, decolonialidad).

Esta filosofía parte de la pregunta por un pensamiento propio, nuestro. Según lo explica Dussel en *Pensar América Latina desde la filosofía de la liberación* (2007), la Filosofía de la Liberación interpela la pregunta de Salazar Bondy: ¿Es posible una filosofía de nuestra América? Y responde afirmativamente a la cuestión, es posible hacer una filosofía desde un mundo dependiente, dominado, explotado, subalterno, de allí nace la esperanza por la liberación. El proceso de liberación en Dussel de acuerdo con el texto citado en este párrafo es la suma de un giro descolonizador, giro pragmático, Filosofía Política de la Liberación y pensamiento global.

El giro descolonizador es un cambio epistemológico que permite comprender la historia de un pueblo y cuestionar el eurocentrismo como única matriz posible de agenciamiento del mundo. En este sentido, es también una apuesta política de reconocimiento de la alteridad (como lo será la Filosofía Política de la Liberación) y religiosa en la medida que se acopla con la Teología de la liberación, con una relectura bíblica partiendo de los oprimidos. Por su parte el giro pragmático parte de la razón práctica y transita de un sujeto solipsista a la enunciación de una comunidad. Por ello, el lenguaje es primordial, se habla desde la periferia mundial, desde los movimientos sociales, pensando en una comunidad de comunicación⁴⁰ excluida, que dialoga con un “nosotros ergativo, donde todos son sujetos, incluso los seres de la naturaleza, la luna, el sol, los árboles y las rocas son sujetos con los que se discute y habla” (Dussel, 2007, p. 26). Tal como los mayas de Chiapas o algunas comunidades indígenas colombianas, entre muchas otras.

El siguiente paso es la Filosofía Política de la Liberación⁴¹ que reúne las preocupaciones del pueblo en el ejercicio del poder como voluntad de vivir bien, de la unidad comunitaria, del establecimiento de instituciones gubernamentales transparentes y dedicadas al servicio y no a la subyugación del pueblo. “Leer la política desde el lugar de enunciación de los oprimidos, de los excluidos del tercer mundo, de los pobres, de las colonias que ahora son el mundo poscolonial” (Dussel, 2007, p. 31). Para la Filosofía

⁴⁰ Este es un ejemplo valioso del diálogo filosófico Norte-Sur, Dussel retoma el presupuesto de la comunidad de comunicación de Karl-Otto Apel, pero a diferencia de Apel, el teórico de la Filosofía de la Liberación se preocupa por los excluidos de la comunidad de comunicación.

⁴¹ Consultar: Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.

de la Liberación dusseliana como expresión de un pensamiento nacido en América Latina, su realidad es la tierra, el mundo⁴². La política es un instrumento del pueblo, debe dársele “un lugar al pueblo-pueblo, a los movimientos sociales, a las feministas, a los ecologistas, a la clase obrera de siempre, a la clase campesina de siempre, a los pueblos originarios que fueron dejados fuera desde la época de la conquista” (Dussel, 2007, p. 30). Esta es brevemente la definición de un pensamiento global⁴³ que conjuga el giro descolonizador, pragmático y a la Filosofía Política de la Liberación.

Esto abre camino a la posibilidad de construir un frente filosófico, es un derecho como periferia y opción de independencia (de la segunda y real independencia). Una manifestación de un nuevo pensamiento de la liberación y diálogo Sur-Sur se puede apreciar en la *Declaración de Morelia* (1975), donde se estipula un temario de la filosofía mundial de la liberación (llamada independencia en su momento): dependencia colonial frente a la ocupación del territorio, hegemonía económica y dependencia cultural matizada en las oligarquías nacionales que mantienen relación con el control extranjero de los países del Primer Mundo.

El objetivo de la Filosofía de la Liberación no es eliminar a los sujetos dominantes para que los pobres ocupen ese lugar, no es como lo llamó Castro-Gómez descentralizar el sujeto ilustrado para reemplazarlo por un sujeto trascendental que representa a los pobres. Es pensar desde nuevas perspectivas, no desde la “praxis en un sentido solipsista, dentro de la teoría de la conciencia, en la cual yo tomo conciencia de hacer una acción práctica y de ahí, después hacer teoría” (Dussel, 2007, p. 21). Este pensamiento parte de la liberación de un pueblo, de sus condiciones materiales, de su ser encubierto por la colonialidad, de sus raíces oprimidas, de su sufrimiento como pueblo. Es un pensamiento global porque concierne a Asia, África, América, Europa, a las colonias y a los colonos, es un pensamiento que alienta la esperanza en la liberación.

3.2.2 Ética de la Liberación

La “Ética de la Liberación parte desde el Otro como pobre, como mujer dominada eróticamente, como raza discriminada, como juventud o pueblo cultural y pedagógicamente violentado, como sistema sacralizados, fetichistamente, como instituciones políticas gestoras de la gobernabilidad hegemónica” (Dussel, 1999, p.36). Es una razón liberadora que reconoce la alteridad negada y

⁴²Entendiendo por mundo no a la totalidad instrumental, sino a la totalidad de entes con sentido. Totalidad de las personas.

⁴³ La teoría de la dependencia es un ejemplo de pensamiento global pues articula una mirada crítica frente al proceso de globalización y se define como una teoría que explica la nueva economía del desarrollo.

encubierta violentamente con la conquista y colonialidad, con el modelo capitalista que oprime, genera más pobreza mientras los ricos aumentan sus propiedades. Asimismo, si partimos de los países explotados ya hablamos de un problema ético.

Además, esta Ética de la Liberación busca la responsabilidad por el deterioro de la vida de las mayorías pobres y explotadas. Responsabilidad con el Otro que es para Dussel la “razón- ético- originaria”, responsabilidad que se traduce en decisiones éticas pensadas desde la periferia y con el objetivo de su liberación. El otro es persona no ente.

En otro nivel, la preocupación por el uso de los bienes naturales y de los índices de pobreza son uno de los principales elementos éticos a considerar en el proyecto transmoderno. Según la organización humanitaria *Children International* casi la mitad de la población mundial vive con menos de US\$2.50 al día y 400 millones de niños viven en la pobreza extrema en el mundo, lo que refleja que la Ética de la Liberación no piensa problemas morales abstractos o ficticios, al contrario parte de la realidad social actual.

3.3 Consideraciones finales sobre el proyecto transmoderno

En resumen, acentuamos el elemento unificador decolonial entre Filosofía, Política y Ética de la Liberación dusseliana pues estos tres factores pasan por liberarse de la Modernidad pero también de la colonialidad como otra cara del proyecto moderno europeo y se constituyen antecedente para comprender el proyecto transmoderno dusseliano, trabajo filosófico sistémico.

La Transmodernidad es un proyecto filosófico, cultural, político, ético comprometido con el cambio mundial que se enfoca en la alteridad negada, lo evaluamos como un proyecto ambicioso pero también necesario para afrontar los difíciles momentos que sufre la humanidad inmersa en guerras civiles con armas de destrucción masiva; economía fordista que amenaza a las comunidades originarias, a los trabajadores de la tierra, a los bienes naturales y a la salud de quienes no tiene capacidad adquisitiva para consumir un derecho humano que cada vez se transforma más en servicio privado como tantos otros derechos.

La Transmodernidad es ambiciosa y no pesimista como la posmodernidad que es crítica pero fatalista al no construir propuesta como lo ha manifestado Dussel. Por ejemplo, una tarea de la Transmodernidad es evidenciar la necesidad de cambio, traducido en un modelo económico consciente con el impacto ambiental y con la depredación desahogada del planeta, no se trata del uso

de herramientas tecnológicas y científicas para buscar ecosistemas habitables fuera del planeta Tierra, se trata de generar condiciones materiales para que las nuevas generaciones no se vean afectadas por las consecuencias de este sistema capitalista que llevará a la humanidad al exterminio. La Transmodernidad es totalmente distinta a la Modernidad en estos presupuestos, no se trata de ir más allá de la Modernidad explotando los bienes naturales, generando más mano de obra barata, produciendo más riqueza y progreso, sino al contrario propiciando un bienestar común. Es también pensar qué está detrás de este sistema capitalista, definir sus presupuestos y combatirlos desde la alteridad.

CONSIDERACIONES FINALES

La presente monografía estaba delimitada en torno a la cuestión de la Modernidad y cómo esta afecto la construcción epistémica en América Latina. En aras de responder dicha incógnita analizamos como presupuesto inicial de estudio la insuficiencia de la Modernidad entendida como proceso exclusivamente intraeuropeo. Es decir, que el Renacimiento, la Reforma protestante, la Ilustración, la Revolución industrial y la Revolución francesa como procesos que históricamente representan la Modernidad son insuficientes para explicar sus consecuencias en el ámbito local del continente americano. Introducimos, siguiendo el trabajo de la red Modernidad/Colonialidad (en adelante MC), el elemento de la colonialidad para entender el proceso moderno en las periferias (América, Asia, África) y en la propia Europa. Es así como concluimos que Modernidad y colonialidad son dos caras de la misma moneda.

La invención, 'descubrimiento', conquista, colonización o encuentro de dos mundos son figuras históricas que hablan de cómo Europa se encargó de construir la imagen de América en la historia universal y cómo con ello la oprime, controla y domina bajo sus intereses económicos, políticos, sociales y culturales. Que además niegan otras posibilidades de emergencia del continente. Son parte del mito de la Modernidad, de la cara positiva y primaria que encubre su origen negativo, irracional y violento. Mito que logra rastrearse con personajes como Hegel que oculta de la historia universal a América, Juan Ginés de Sepúlveda quien menosprecia a los “naturales” y resalta la figura del conquistador al equiparla con la de libertador o incluso Agustín de Hipona que da primacía a los habitantes de Europa, Asia y África sobre otros “entes” que no podrían ser catalogados con el estatuto jurídico de hombres.

En este sentido debatimos algunos elementos problemáticos. Es así como refutamos los postulados de Hegel que privilegian la Trinidad: Europa⁴⁴, Asia y África, y eliminaba de la ecuación a América, al considerarlo, un territorio sin historia; de Habermas que continua con la visión tradicional del nacimiento de la Modernidad con los sucesos históricos ya citados que, sin embargo, enfatiza en un contenido artístico, social, filosófico y religioso concreto, continuando la versión provinciana europea del origen de la Modernidad en sus fronteras internas; o los postulados “racionales” amparados en la jurisprudencia que uso Juan Ginés de Sepúlveda para argumentar la servidumbre natural de los indios.

⁴⁴ Según Hegel es Europa la portadora del *Derecho absoluto* y del Espíritu de la época sobre otras culturas.

Todos elementos eurocéntricos que contribuyen a reafirmar la versión intraeuropea y eurocentrada (Dussel) de la Modernidad y no permiten comprender a esta como un proceso de origen planetario.

La Modernidad en América Latina no es un proceso de racionalización, es un conjunto de elementos violentos evidentes en la colonialidad, otra cara de la Modernidad europea, que implicaron que América Latina se convirtiese en fortín de guerra para impulsar el auge del capitalismo global y la racionalización europea. Asimismo, concluimos que es posible complementar una lectura de la realidad Latinoamericana y de la Modernidad/Colonialidad desde el espectro de lo macro político en coordenadas marxistas junto con la lectura genealógica foucaultiana que responde al análisis en el ámbito de la “subjetividad y el sentido común, así como sus modos de reproducción y operación” (Castro-Gómez, 2017, p. 214).

El trabajo genealógico permite reconocer los poderes del pasado para contemplar lo que nos constituye en el tiempo presente. “Se «problematiza» el presente a partir de una genealogía de las fuerzas del pasado que le han dado forma, con el fin de *desnaturalizar* esas fuerzas” (Castro-Gómez, 2017, p. 222), y por otro lado, la metodología marxista nos permite concebir un actuar político para transformar esa realidad material e ideológica que nos confina en periferia. “La genealogía, si bien necesaria, no ayuda mucho a comprender la *forma*, ni el *modus operandi* de las luchas *emancipatorias*” (Castro-Gómez, 2017, p. 227). El fin es una política decolonial, una apuesta transmoderna, que dispute la subjetividad y también las grandes estructuras de poder como el Estado o el cambio del sistema económico. Es una lucha política para transformar las subjetividades tanto como lo es tomar el control estatal, en otras palabras, es una disputa en el terreno de lo molecular y de lo molar. Es la disputa por el control de las instituciones, pero también de los afectos, voluntades y sentidos, como diría Castro-Gómez (2017). Es la coexistencia de ambas perspectivas en una misma lucha.

Lo que una política emancipatoria combate no es la exclusión *particular* que han sufrido estos o aquellos sujetos colonizados, sino las reglas de juego que organizan desigualitariamente la sociedad y que colocan a unos como inferiores y a otros como superiores en las diferentes cadenas jerárquicas de poder (género, clase, raza, orientación sexual). Su pretensión, en este sentido, es universal. (Castro-Gómez, 2017, p. 244)

En conclusión, al introducir la categoría dusseliana de la Transmodernidad, buscamos en un principio resolver la problemática central de nuestro escrito, a saber, la necesidad de una relectura de la Modernidad como fenómeno intraeuropeo que no da cuenta de fenómenos locales en América Latina y otras periferias como es el caso de la colonialidad, herencia colonial. Sin embargo, como lo ponemos

en evidencia en el capítulo 3 *Transmodernidad, más allá de la Modernidad*, logramos exponer descriptivamente los momentos de la Transmodernidad y al ser esta una propuesta aún vigente en el plano teórico responde a nuestro problema filosóficamente más no una praxis de liberación, como es también nuestro propósito. No obstante, la Transmodernidad tiene un trasfondo filosófico, político y ético de liberación como lo hemos señalado: sus antecedentes son la Filosofía, Política y la Ética de la Liberación.

Finalmente, al considerar a la Modernidad como una cara también del fenómeno de la colonialidad, en un primer momento, rechazamos sus elementos críticos racionales, sin embargo, el proyecto de la Transmodernidad nos invita a combatir la herencia colonial con las herramientas que la propia Modernidad ha concebido para sí: crítica moderna, ciencia, democracia y Estado. Es aquí donde emerge uno de los encuentros filosóficos más significativos entre Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez. La Transmodernidad es una respuesta a la insuficiencia de la Modernidad entendida como proceso meramente intraeuropeo, aunque es por ahora un proyecto teórico y utópico se constituye como condición de posibilidad para la liberación epistémica, material y del ser latinoamericano, africano, asiático, europeo y de la humanidad en su conjunto. Igualmente, rescatamos que no se trata del proceso interno de las periferias, es también una construcción colectiva que pasa por el diálogo Norte-Sur-, donde se abre camino para que Europa se reconstruya críticamente y para que las tradiciones encubiertas se intercomunicuen en el diálogo Sur-Sur. Es una interconexión del Sistema-Mundo, es decir, no sólo está dirigida la crítica al proceso moderno en América o sólo aplica la crítica para la Europa moderna.

REFERENCIAS

- Audi, R. (Ed.) (2004). *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid: Ediciones Akal.
- Castro-Gómez, S. (2005a). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, S. (2005b). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón Latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2019). Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica. En *El tonto y los canallas*. (pp. 17-41) Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Dube, S. (Coord. Mónica Szurmuk & Robert McKee, R.) (2009) *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E., Miró Quesada, F., Roig, A., Villegas, A. & Zea. L. (1975). *Declaración De Morelia: Filosofía e Independencia*. Recuperado de http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Documentos/DeclaraciondeMorelia-Dussel_Enrique_etal.pdf
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural editores.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Ciudad de México: Lupus Inquisitor.
- Dussel, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: 41-53.
- Dussel, E (2007). Pensar América Latina desde la filosofía de la liberación. En *Pensamiento y producción de conocimiento urgencias y desafíos en América Latina*. (pp. 21-31). Ciudad de México: Instituto Politécnico Nacional Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina.

- Dussel, E. (2008). *Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz*. La Paz: Rincón Ediciones.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2016a). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Ciudad de México: Akal.
- Dussel, E. et al. (2016b). Segunda Declaración Filosofía e independencia en América Latina y el Caribe. *Revista Amauta*, 14 (27), [197.-204.]. doi: <http://dx.doi.org/10.15648/am.27.2016.12>
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre.
- Grupo de Estudios para la Liberación (G.E.L). (2010, 29 de mayo). Breve Introducción al pensamiento descolonial. *Andén Parada Obligada en la Comprensión de la Realidad*. Recuperado de <http://andendigital.com.ar/2010/05/breve-introduccion-al-pensamiento-descolonial/>
- Habermas, J. (1980). La modernidad, un proyecto incompleto. Recuperado de <https://unidadcinco.files.wordpress.com/2014/07/la-modernidad-un-proyecto-incompleto-habermas.pdf>
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (Trad. Manuel Jiménez Redondo) Madrid: Taurus Humanidades.
- Maldonado-Torres, N. (s.f). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. Recuperado de <http://ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf>
- Marx, K & Engels, F. (s.f). *Acerca del colonialismo (Artículos y cartas)*. Moscú: Editorial Progreso.
- Mignolo, W. (2001). *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. Recuperado de http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf
- Mignolo, W. (2003). Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Recuperado de <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/11-mignolo-un%20paradigma%20otro.pdf>
- O’Gorman, E. (1995). *La Invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y el sentido de su devenir*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pachón, D. (2008). Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. *Ciencia Política* (5) 8-35.

- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rodríguez, A. (2018). Una aproximación al proyecto de Transmodernidad de Enrique Dussel. *INTERdisciplina*, 6, (16), [83-103]. doi: <http://dx.doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.16.65636>.
- Salazar Bondy, A (2006). *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Salinas, A. (Ed.) (2017). *Filosofía política y Genealogías de la colonialidad*. Viña del Mar: CENALTES ediciones.
- Santos Herceg, J. (2010). *Conflicto de Representaciones América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Spicker, P., Álvarez Leguizamón, S & Gordon, D. (Ed.) (2009). *Pobreza: Un glosario internacional*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.

ANEXOS

1. Cronología Modernidad/Colonialidad⁴⁵

AÑO	HECHO	BIBLIOGRAFÍA
718	“Conquista” es una figura jurídico-militar (España) en la Reconquista de las fuerzas militares cristianas	
1313-1317	Carestía general en Europa	
1348	Peste negra, siglo XIV, desequilibrio poblacional y de recursos, desorden económico en Europa (especialmente en Italia, Francia y parte de Inglaterra) y flujo poblacional del campo a las ciudades	
1360-1371	Peste en Europa	
1441	Portugal vende los primeros esclavos africanos	
1469	Matrimonio de Fernando de Aragón con Isabel de Castilla	
1489	Mapamundi de Henricus Martellus	Códice: <i>Insularium Illustratum</i> ("Libro Ilustrado de Islas")
6 de enero de 1492	Los Reyes Católicos ocuparon Granada, entregada por Boabdil, el último sultán que pisó tierra europea, como término final de la Edad Media	
17 de abril de 1492	Cristóbal Colón y los Reyes Católicos firman las <i>Capitulaciones de Santa Fe</i>	
3 de agosto de 1492	Colón cruza el Mar Océano desde Andalucía con destino a la India	<i>Diario de a bordo del primer viaje de Cristóbal Colón</i>
Primera Modernidad		
12 de octubre de	Primer desembarco de Cristóbal Colón en América	

45 Información recolectada de: Fieldhouse, D. (1925). *Los imperios coloniales desde el siglo XVIII*. Madrid: Siglo XXI editores.; Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 1ª ed. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

1492 (siglo XV)		
1493	Segundo viaje de Colón a las <i>Indias</i>	<i>Cartas anunciando el Descubrimiento</i>
1494	Delimitación de las zonas de expansión extraeuropea de Portugal y de España. Bulas Alejandrinas	<i>Tratado de Tordesillas</i>
1497-1498	Doblando el Cabo de Buena Esperanza Vasco de Gama llega a la India	
1500	Pedro Álvares Cabral conquista Brasil para el Imperio Portugués	
Siglo XVI	Reforma protestante	
1502-1504	Cuarto viaje, Colón llega a lo que hoy conocemos como Honduras	
1504	Esclavos africanos en Santo Domingo	
1507	América (en honor a Amerigo Vespucci) es nombrada la "Cuarta Parte de la Tierra" en el mapa del libro:	<i>Cosmographiae Introductio</i> de Matthias Ringmann y Martin Waldseemüller
1519-1521	Hernán Cortés conquista México para España	
1531-1534	Conquista del Perú por Francisco Pizarro	
1510-1532	Conquista del Nuevo Mundo	
1519-1522	Circunnavegación del mundo por Magallanes	
1550-1551	Junta de Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda	
1552	El fraile Bartolomé de las Casas escribe:	<i>La Brevisima relación de la destrucción de las Indias.</i>
1570-1595	Pestes (México) que afectan a los indígenas y reduce su número de cinco millones a dos millones	
1637	Momento en el que Descartes expresa definitivamente el <i>ego cogito</i> en el:	<i>Discurso del Método.</i>
Segunda modernidad		
Siglo XVIII a mediados	Ilustración (Francia, Reino Unido y Alemania)	

del siglo XIX		
1784	Kant publica su libro:	<i>Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?</i>
1789-1799	Revolución francesa siglo XVIII	
1804 (Siglo XIX)	Revolución haitiana, Haití se libera de Francia	
1820-1840 Siglo XVIII- XIX	Revolución industrial	
1837	Hegel dicta sus Conferencias sobre la filosofía de la historia:	<i>Lecciones Sobre La Historia de la Filosofía</i>
Siglo XX	Antecedentes de la decolonialidad: Teoría de la dependencia (1960-1970), Estudios subalternos (1950) en Estados Unidos y surasiáticos, Teoría feminista (1930), Movimientos anticoloniales (1960), Investigación Acción participativa IAP (1940) en especial consideramos los aportes del colombiano Orlando Fals Borda, Estudios culturales (1990), Escuela de Frankfurt (1923), Estudios poscoloniales anglosajones (1970), Marxismo	
1910	Revolución mexicana	
1931	Fundación en el Perú de la Alianza Popular Revolucionaria para América (APRA)	
1945	Nace el peronismo argentino	
1957	Edmundo O'Gorman realiza un análisis histórico-filosófico sobre América	<i>La invención de América</i>
1959	Revolución cubana	
1960-1970	Teología de la liberación	
1968	Mayo del 68 Paris-Francia	
1969-1973	Filosofía de la liberación (etapa originaria)	
1968	Augusto Salazar Bondy escribe:	<i>¿Existe una filosofía de Nuestra América?</i>
1970	Revolución chilena- Allende es presidente	

1973	Oswaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Juuo De Mn, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Riñen, Rodolfo Kusch. Diego Pro, Agustín De La Riega, Arturo Roig, Juan Carlos Scannone publican:	<i>Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana</i>
1979	Revolución sandinista-Nicaragua	
1979	Jean-François Lyotard y su libro:	<i>La condición posmoderna: Informe sobre el saber</i>
1988	Walter Mignolo publica:	<i>Modernidad, identidad y utopía en América Latina</i>
1991	Seminario: Teoría crítica (Caracas)	
1992	Dussel publica:	<i>1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"</i>
1993	Roberto Salazar Ramos y su texto:	<i>Posmodernidad y verdad</i>
1994	Monika Walter Hermann Herlinhaus:	<i>Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural</i>
1994	Revolución zapatista	
1994	Edgardo Lander:	<i>La ciencia y tecnología como asuntos políticos</i>
1995	Walter Mignolo	<i>The Darker side of the Renaissance</i>
1998	Edward Said	<i>Orientalismo</i>
	Santiago Castro- Gómez y Eduardo Mendieta	<i>Teoría sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate</i>
	Congreso Internacional Transmodernity, historical, capitalism and Coloniality: a postdisciplinary dialogue. Asiste Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, Walter Mignolo y Enrique Dussel.	
	Universidad Central de Venezuela Caracas, con el apoyo de la CLACSO Lander organiza un evento con presencia	

	de: Walter Mignolo, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Fernando Coronil	
	Congreso mundial de sociología: Alternativas al eurocentrismo (Montreal)	
1999	Revolución bolivariana	
	Fernando Coronil	<i>The Magical State</i>
	Evento en Binghamton, Historial of Colonial Disciplinary Practices: The Nation States, the Bourgeois Family and the Enterprise. Participaron Valdana Swami, Chandra Mohanty, Zine Magubane, Sylvia Winters, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Fernando Coronil	
	Simposio: La Reestructuración de las Ciencias Sociales en Países Andinos	
	Santiago Castro- Gómez y Óscar Guardiola Rivera	<i>Pensar en los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial</i>
	Arturo Escobar publica:	<i>La invención del Tercer Mundo</i>
2000	Edgardo Lander edita:	<i>La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales</i>
	Castro- Gómez edita:	<i>La Reestructuración de las ciencias sociales de América Latina</i>
	Arturo Escobar publica:	<i>El final del salvaje</i>
	Conferencia edición #24 del PEWS Political Economy of the World-System, Boston, invitados: Castro-Gómez, Guardiola Rivera	
2001	Primera reunión red Modernidad/Colonialidad (MC) Mignolo organiza en Duke University el encuentro grupal: <i>Knowledge and the Know</i> , del cual nace la revista <i>Nepantha</i> . Primer Número coordinado por Michael Ennis y Freya Schiwy	
	Foro Social Mundial de Porto Alegre <i>Otro mundo es posible</i> , MC coordinó tres paneles bajo el nombre:	

	Decolonialidad del saber: saberes otros, revoluciones otras.	
2002	Segundo encuentro MC, Quito. Diálogo entre la red MC e intelectuales indígenas y afroamericanos del Ecuador. Como resultado editan Walsh, Schiwy y Castro-Gómez. el libro:	<i>Interdisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder</i>
	Edita Ramón Grosfoguel y Ana Margarita Cervantes-Rodríguez	<i>The Modern/ Colonial/ capitalism World System in the Twentieth Century</i>
2003	Congreso de LASA (Latin American Studies Association), marzo, Dallas. Discusiones sobre teoría feminista	
	Grosfoguel y Saldívar organizan el 3er encuentro de la red MC, se une Maldonado-Torres. Grosfoguel publica el libro:	<i>Colonial Subjects</i>
2004	Universidad de California en Berkeley 4to encuentro grupal	
2004 (junio)	<i>Teoría Crítica y Decolonial</i> , 5ta reunión organizada por Escobar y Mignolo en Chapel Hill (Universidad del Norte) y Durham (Duke University)	
2005 (abril)	6ta reunión llamada Mapping the Decolonial Turn, Berkeley. Presencia de miembros de la Asociación Filosófica Caribeña	<i>Mapping the Decolonial Turn</i>
2005	Libro de Castro-Gómez:	<i>La hybris del punto cero</i>
2006	Maldonado-Torres y Saldívar	<i>Latin@s in the World - System: Decolonization Struggles in the 21st Century US Empire (Paradigm Press)</i>
	Número de la revista Cultural Studies titulado: Globalization and Decolonial Thinking	
	Revista académica dirigida por Wallerstein	<i>From PostcolonialStudies to Decolonial Studies (Review, vol, No 2,2006)</i>
	7ta reunión MC organizada por Walsh en Quito	

2007	Libro publicado por Duke University Press	<i>Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking</i>
2008	Revolución paraguaya	
2011	2da edición de libro de Castro-Gómez (1ª edición en 1996)	<i>La Crítica de la razón latinoamericana</i>

2. Glosario

Concepto	Definición
<i>Alteridad</i>	<p>- “Es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro” (Dussel, 1995, p.41).</p> <p>- “Reconocimiento del Otro como otro” (Dussel, 1995, p. 117).</p>
<i>Colonialidad</i>	<p>“Se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (Maldonado-Torres, s.f, p. 131).</p>
<i>Colonialidad del poder (concepto de Aníbal Quijano),</i>	<p>- “Modelo hegemónico global de poder, instaurado desde la Conquista, que articula raza y labor, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos” (Quijano, como se cita en Escobar, 2003, p. 62).</p> <p>- “Estructura de dominación con la que fue sometida la población de América Latina a partir de la conquista. En este sentido, la colonialidad del poder hace alusión a la invasión del imaginario del otro, en este caso, su occidentalización” (Pachón, 2008, p. 21).</p> <p>- “La colonialidad del poder es aquel ámbito del poder que está atravesado [en el ámbito de la dominación, la explotación y el conflicto y en cualquiera de los cuatro dominios sociales en que éstos se entretajan (trabajo, género/sexualidad, autoridad, intersubjetividad)] por la idea de «raza»” (Mignolo, 2003, p. 49).</p>
<i>Colonialidad del saber (concepto de Nelson Maldonado-Torres)</i>	<p>“Tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales” (Maldonado-Torres, s.f, p. 130).</p>
<i>Colonialidad del ser (concepto de Nelson Maldonado-Torres)</i>	<p>- “Como la dimensión ontológica de la colonialidad en ambos lados del encuentro. Basado en Lévinas, Dussel y Fanon, la colonialidad del ser apunta hacia el «exceso ontológico» que ocurre cuando seres particulares imponen sobre otros y, más allá de esto, la efectividad potencial o actual de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro” (Maldonado-Torres, como se cita en Escobar, 2003, p. 62).</p> <p>- “Se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado-Torres, s.f, p. 130).</p>

Colonialismo	“Denota una relación política y económica en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio” (Maldonado Torres, s.f, p. 131).
Diferencia colonial y colonialidad global (concepto de Walter Mignolo)	<p>- “Las cuales se refieren al conocimiento y dimensiones culturales del proceso de subalternización efectuado por la colonialidad del poder; la diferencia colonial resalta las diferencias culturales en las estructuras globales del poder” (Escobar, 2003, p. 62).</p> <p>- “La <i>diferencia colonial</i>, por su parte, se refiere a la descalificación de las gentes y las poblaciones, llevada adelante por la concepción imperial. Esta operación puede presentarse como el solapamiento desde la perspectiva imperial de dos planos de oposiciones: al par <i>lo mismo-lo otro</i> se le superpone el de <i>igualdad- desigualdad</i>. Así <i>lo diferente</i> se vuelve <i>lo desigual</i> y específicamente, <i>lo inferior</i>” (Grupo de Estudios para la Liberación, 2010, p.16).</p> <p>- “La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la <i>diferencia</i> y la inferioridad con respecto a quien clasifica” (Mignolo, 2003, p. 39).</p>
Ego conquiro-ego cogito (concepto de Enrique Dussel)	“Esa ontología eurocéntrica no surge de la nada. Surge de la experiencia práctica de dominación sobre otros pueblos, de la opresión cultural sobre otros mundos. Antes del <i>ego cogito</i> hay un <i>ego conquiro</i> (el «yo conquisto» es el fundamento práctico del «yo pienso»)” (Dussel, p. 19, 2011).
Eurocentrismo	<p>- “Modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica local europea, la cual ha devenido globalmente hegemónica desde el siglo XVII” (Dussel & Quijano, como se cita en Escobar, 2003, p. 62).</p> <p>- “Ese pueblo, el Norte, Europa (Alemania e Inglaterra en particular para Hegel), tiene así un «Derecho absoluto» por ser el «portador (Träger)» del Espíritu en este «momento de su Desarrollo (Entwicklungsstufe)», ante el cual pueblo todo <i>otro-pueblo</i> «no tiene derecho (Rechtlos)». Es la mejor definición no sólo de «eurocentrismo» sino de la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro, sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente. Creo que no son necesarios comentarios. Los textos hablan en su espantosa crueldad, de un cinismo sin medida, que se transforma en el «desarrollo» mismo de la «Razón» ilustrada (de la Aufklärung)” (Dussel, 1994, p. 20).</p>

	- “Es así como fue necesario detenerse en el concepto de "eurocentrismo" para mostrar su génesis histórica y poner de manifiesto sus elementos constitutivos: la centralidad y superioridad europea, el menosprecio y negación de lo otro, y la tendencia a la expansión y mundialización” (Santos Herceg, 2010, p.97).
<i>Exterioridad</i>	- “La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Esta noción de exterioridad surge principalmente por el pensamiento sobre el Otro desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofía de la liberación: el Otro como oprimido, como mujer, como racialmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza” (Escobar, 2003, p. 63). - “La noción de exterioridad de Dussel tiene múltiples fuentes, principalmente el concepto de Levinas de la contradicción «totalidad-exterioridad» causada por la interpelación ética del Otro -es decir, como pobre-. Dicha noción también encuentra inspiración en la noción de Marx del trabajo vivo como el Otro radical con respecto al capital. Dussel despliega sus elaboraciones a través de la teoría de los actos de habla y la comunicación -especialmente de Apel, pero también Habermas y Searle-” (Escobar, 2003, p. 64).
<i>Fetiche</i>	“Fetiche viene del portugués (de raíz latina <i>facere</i> hacer; es lo hecho, de donde deriva igualmente hechizo) y significa lo hecho por la mano de los hombres pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, ante lo que se tiembla de espanto, terror, admiración. Y bien, todo sistema tiende a fetichizarse, totalizarse, absolutizarse” (Dussel, 2011, p. 119).
<i>Fetichización</i>	“Llamamos Fetichización al proceso por el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza. La totalidad política se fetichiza cuando se adora a sí misma en el imperio (3.1.5) o en el totalitarismo nacionalista (3.1.6). La totalidad erótica se fetichiza cuando es constituida por la fascinación del falo perverso de la ideología machista (3.2.5-2.6). La totalidad cultural se fetichiza cuando la ideología imperial o ilustrada elitista aliena la cultura popular (3.3.6) o castra al hijo (3.3.5). El fetichismo es la muerte de la totalidad, del sistema, del discurso” (Dussel, 2011, p. 118).
<i>Filosofía de la liberación</i>	“Se podría rastrear en toda esa historia el pensamiento crítico que es, de alguna manera, filosofía de la liberación, contradiscurso que se articula a la praxis, a la formación cultural e ideológica de los pueblos a los

	grupos, a los nuevos movimientos sociales y las clases, a los géneros, las razas discriminadas y a las generaciones futuras” (Dussel, p. 22, 2011).
<i>Hermenéutica pluritópica y pluriversalidad (concepto de Walter Mignolo)</i>	“Mignolo reconoce la continuada importancia de la crítica monotópica de la modernidad por el discurso crítico occidental -crítica desde un único y unificado espacio-, él sugiere que esta tiene que ser puesta en diálogo con las críticas emergentes desde la diferencia colonial, las cuales constituyen el pensamiento de frontera. El resultado es una «hermenéutica pluritópica» -un término que parece adaptado del de «hermenéutica diatópica» de Pannikar-, una posibilidad del pensamiento desde diferentes espacios que finalmente rompe con el eurocentrismo como la única perspectiva epistemológica” (Escobar, 2003, p. 66).
<i>Hybris del punto cero (concepto de Santiago Castro-Gómez)</i>	“Los griegos decían que la hybris es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La hybris supone entonces el desconocimiento de la <i>espacialidad</i> y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción” (Castro- Gómez, 2005b, pp.18-19).
<i>Modernidad</i>	“Constituye un mito irracional <i>hacia afuera</i> (al justificar el uso de la violencia, la guerra para destruir los obstáculos al proceso civilizador sobre los pueblos inferiores, posición que defendieron Ginés de Sepúlveda, Kant, Hegel y la mayoría de los filósofos europeos o estadounidenses)” (Dussel, p. 22, 2011).
<i>Modernización</i>	“El concepto de modernización se refiere a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores y normas, etc.” (Weber, como se cita en Habermas, 1989, p. 12).
<i>Mito de la modernidad</i>	“En esa lectura la modernidad aparece autoconstituida, producto de sí misma, resultado de procesos y fenómenos intra-europeos. Esa lectura oculta el colonialismo y el aporte de otras culturas en la constitución de Europa. Es decir, esa visión genera el eurocentrismo” (Pachón, 2008, p. 18).
<i>Pensamiento de frontera (concepto de Walter Mignolo)</i>	- “«Un pensamiento desde otro lugar, imaginando un lenguaje otro, arguyendo por una lógica otra»” (Mignolo, como se cita en Escobar, 2003, p. 64).

	- “La idea del pensamiento fronterizo surgió para identificar el potencial de un pensamiento que surge desde la subalternidad colonial” (Mignolo, 2003, p. 50).
<i>Posmodernidad</i>	“Bajo las nuevas condiciones creadas por el capitalismo posfordista asistimos a una <i>reorganización posmoderna de la colonialidad</i> , que aquí denomino «poscolonialidad»” (Castro-Gómez, 2005a, p. 65).
<i>Pueblo</i>	“El pueblo como algo dado de antemano, como un referente <i>previo</i> a la política misma, como la «cosa-en-sí» que expresa la identidad de la nación” (Castro-Gómez, 2011, p. 67).
<i>Raza (concepto de Aníbal Quijano)</i>	<p>- “Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre «europeos» y no-europeos, sobre si los aborígenes de América tienen «alma» o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana. La pronta conclusión decretada desde el Papado fue que son humanos. Pero desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel «inferior»” (Quijano, 2014, pp. 757-758).</p> <p>- “Una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder” (Quijano, 2014, p. 202).</p>
<i>Sistema-mundo (Immanuel Wallerstein)</i>	“Prelación a las estructuras económicas, la división internacional del trabajo, el dominio estratégico militar en el proceso de acumulación del capitalismo a escala global y en su lectura del colonialismo. Desde esta perspectiva se piensa que los discursos, lo simbólico y los imaginarios pertenecen a la súper-estructura y por lo tanto se derivan de la base económica-política (...) los análisis de discursos, lo simbólico, la formación de la subjetividad” (Pachón, 2008, p. 14).

<p><i>Transmodernidad</i> <i>(concepto de Enrique Dussel)</i></p>	<p>- “Proyecto de superación de la modernidad no simplemente por su negación sino por pensar sobre ella desde su «lado oculto», desde la perspectiva del otro excluido. «Trans-modernidad» es un proyecto de orientado-futuro que busca la liberación de toda la humanidad” (Dussel, como se cita en Escobar, 2003, p. 65).</p> <p>- “La razón moderna puede ser trascendida, ya no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica. Se trata de una Trans-modernidad presentada como proyecto mundial de liberación, que no apunta a que un particular universalizante imponga violentamente sobre el Otro su razón, sino a que la Alteridad se realice en igualdad de condiciones” (Grupo de Estudios para la Liberación, 2010, p. 12).</p>
--------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------