



La perspectiva descolonial en la encrucijada de la crítica

Bárbara Aguer*

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres.

Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", 1991.

A modo de inicio o sobre cómo organizar la respuesta

Esta ocasión me invita a escribir desde el lugar de la réplica. Si bien la alteridad y el "decir del otro" son parte central de cualquier escrito y fuente de la escritura como práctica en sí misma, el ejercicio de la réplica implica incorporar explícitamente el recurso dialógico y la palabra ajena más allá de la frecuente y estandarizada estrategia del citado; escribir a partir de la escritura de otros es siempre un desafío en tanto nos posiciona en una "cancha ya tramada", con todas las ventajas y desventajas que eso supone. Quiero respetar el lugar propuesto en la invitación porque me resulta interesante, además de celebrable, que una revista académica estimule la crítica y el debate al interior de un mismo dossier, salvándolo del tono monocorde que suele adoptar. Por este motivo, el trabajo que sigue no tratará exclusivamente sobre mi recorrido en la perspectiva descolonial ni sobre las discusiones o debates que me resulten más provocativos, tampoco supondrá una somera introducción a

la perspectiva en cuestión. Más bien, habrá de centrarse en aquello que ha motivado y organizado las intervenciones de Ariel Petrucci y Andrea Barriga, dos intervenciones profundamente críticas desde experiencias distintas: la primera desde un "afuera" teórico respecto a su objeto de crítica —si bien nos cuenta que viene leyendo textos descoloniales desde 2006—; la segunda desde la experiencia de quién ha recorrido con "entusiasmo" una perspectiva teórica y se ha "desencantado" de ella, siguiendo las palabras de la autora. El ejercicio de la réplica hace de las páginas que siguen un texto marcadamente heterónimo, haré el intento de reconstruir lo más posible las observaciones con las que dialoga, pero, así y todo, su autonomía será siempre relativa.

Antes de comenzar me veo en la necesidad de diferenciar el objeto del propósito de la intervención: si bien el objeto serán las críticas, el propósito del trabajo no es salvar una perspectiva que viene siendo nutrida y apropiada por intelectuales y activistas de diversas procedencias, ni convencer a aquellas y aquellos en quienes no resuena; antes bien, el esfuerzo estará dirigido a recuperar los cuestionamientos —considerando la carga de autoridad académica, epistemológica y política de quienes las realizan— como excusa y motivo para repensar los límites y alcances de esta perspectiva, que es opción, a más de dos décadas de su emergencia. Para lo cual, dedicaré una primera parte del trabajo a reconstruir someramente el contexto de emergencia y enunciación de la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, atendiendo especialmente a aquellas dimensiones teóricas que se vinculan con las críticas presentadas

* Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; Universidad Nacional de San Martín, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. <https://orcid.org/0000-0003-0735-6862>. Los términos decolonial o descolonial remiten a la misma propuesta teórica, la cual admite ambas anotaciones. Como señala Alejandro de Oto, "en las publicaciones argentinas ha prevalecido el uso de 'descolonial' mientras que en el resto lo usual es encontrar el galicismo 'decolonial'". Alejandro de Oto "Pensamiento descolonial/decolonial" en *Diccionario de pensamiento alternativo II*, Buenos Aires, Biblos y UNLA.

en ambos artículos. En un segundo momento, me centraré en algunas de las críticas puntuales presentadas en ellos. A partir de un atrevido intento de sistematización, me parece advertir que las críticas pueden nuclearse en cinco puntos orientados a dimensiones centrales de la perspectiva:

- el patrón de poder moderno/colonial;
- la caracterización histórica de la modernidad;
- la definición de *episteme eurocentrada* y *retórica de la modernidad*;
- el uso histórico de la idea de raza;
- la programática descolonial de desprendimiento.

Al recorrer y sistematizar las críticas se me presentaron dos tipos de objeciones en función de su consistencia: algunos de los cuestionamientos parecen ser el resultado de alguna forma de *tergiversación*, de explicación errónea o forzada de algunos postulados de la perspectiva; dando por descartado que puedan ser tergiversaciones intencionales, las mismas han de deberse a la falta de lectura de textos fundamentales, a la equivocidad misma de algunos textos descoloniales o al hecho de asumir como mera jerga conceptos centrales. Otros cuestionamientos de los artículos presentan críticas valiosas a los desarrollos teóricos descoloniales, señalando *inconsistencias* o *imprecisiones* —aunque buena parte de ellos ya han sido motivo de discusión, decantando en reformulaciones o aclaraciones al interior de la perspectiva—.

Para facilitar el carácter dialógico, en lo que sigue este artículo se centrará en los ejes mencionados para, a partir de ellos, reconstruir algunos de los postulados básicos de la perspectiva. Esta estrategia conspira contra la fluidez del registro ensayístico, pero aporta en sistematicidad y claridad, necesarias y exigibles a cualquier respuesta.

Contexto de emergencia y de enunciación de la teoría de la colonialidad del poder

Las primeras apariciones del término "colonialidad" las hallamos en intervenciones de Quijano de finales de la década del ochenta y principios de los noventa, en un contexto de fuertes transformaciones tanto dentro de la geopolítica mundial como de la geopolítica del conocimiento.¹ En un acercamiento superficial a estas transformaciones se hace evidente el cuestionamiento al marxismo que arremetía en esas décadas, embestida que encontraba un hito histórico en 1989 con la caída del Muro de

Berlín como correlato de la consolidación de un mundo unipolar en torno al proyecto (neo)liberal. Contexto en el que se renueva cierta gramática para pensar los procesos sociales tanto en el campo académico como en el político-social: el ideal de igualdad liberal se impondría sobre las explicaciones materialistas, con centro en la diferencia de clase y la demanda de redistribución, haciendo surgir una nueva gramática social de fuerte connotación culturalista que pareció hallar en las nociones de diferencia cultural, etnicidad y reconocimiento una base conceptual para explicar la desigualdad y organizar las reivindicaciones políticas.² En América Latina los, aún resonantes, años de dictaduras cívico-militares, las nuevas condiciones de un capitalismo financiero que implicaría la pérdida de valor de la mano de obra y alimentaría el desempleo estructural, llevaron a los movimientos populares y sociales a encontrar otras formas de articular el campo de sus reivindicaciones e identidades políticas, desasociándolas de las identidades político-partidarias de los Estados nación y subsumiendo las de clase.³ A nivel local la teoría de Quijano surge al calor de los enfrentamientos entre el fujimorismo y el Partido Comunista del Perú, conocido como Sendero Luminoso.

Es posible leer marcas de este contexto político-intelectual en las primeras teorizaciones en torno a la colonialidad. Influenciado por su recorrido en la teoría de la dependencia y en el marxismo mariovariano, Quijano recogió la tradición de la filosofía y sociología de la liberación, y propuso una teoría de la colonialidad del poder que pretende mostrar que ni *la diferencia de clase social* (de tradición marxiana, que augura la resolución de las relaciones de explotación en la dimensión económica, estructural) ni *la diferencia cultural* (de tradición liberal, que augura la resolución de la desigualdad en la educación y la formación organizada bajo el ideal meritocrático) pueden dar cuenta del diferencial en las relaciones de poder que conforman los ámbitos de existencia social en la modernidad/colonialidad. Ambas diferencias quedarán subsumidas en la noción de *diferencia colonial* que articula su concepción de la colonialidad del poder.

¿Qué aporta, explica o aclara la categoría de colonialidad? Es una pregunta que recorrerá el resto del trabajo. Pero para ir introduciendo algunas especificidades de su contexto de enunciación, conviene adelantar que esta teoría de la colonialidad del poder, por un lado, frente a la noción de clase social propone la de clasificación social, desplazamiento con el que busca

1 Cfr. Aníbal Quijano *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Ediciones sociedad y política, 1988; "Colonialidad y modernidad/ racionalidad", en *Perú indígena*, Vol. 13, n° 29, 1991, pp. 11-20; "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día. Entrevista de Nora Velarde", en *ILLA* n° 10, enero de 1991, pp. 42-57.

2 En ese contexto vemos emerger un buen número de corrientes de debate heterogéneas que alimentan de manera crítica este giro culturalista como los "estudios de la subalternidad", "estudios postcoloniales", "estudios culturales", "el multiculturalismo", "la filosofía intercultural". Es, en parte, de esta centralidad culturalista que buscará separarse la teoría de la colonialidad del poder de Quijano.

3 Nuevas formas de agrupación que podemos encontrar expresadas en el movimiento zapatista, el avance del Movimiento de los Sin Tierra, los movimientos de los pueblos originarios en Bolivia y Ecuador y los movimientos piqueteros y las copas de leche en Argentina.



cortar la connotación naturalista y positivista que mantiene la noción de clase en su genealogía; mostrar que las diferencias que articula la categoría de clase (como "proletariado", "lumpen proletariado" y "burguesía") no son suficientes para dar cuenta de la complejidad de las diferencias, relaciones de poder y experiencias en América Latina; y recuperar formas de existencia y de explotación del trabajo olvidadas en las tematizaciones del materialismo histórico (corriente marxista con la que discute), vinculadas a la experiencia acumulada durante siglos de colonialidad. "Clasificación social" entonces pretende mostrar tanto la agencia e historicidad que subyace a la producción de las diferencias como la multiplicidad e interseccionalidad de esas diferencias ya no reducidas al plano económico; recordando que la clasificación social desde el siglo XVI está articulada en una trama heterárquica atravesada, además de por la clase y la relación género/sexo, por la clasificación étnica/racial que supone la *diferencia colonial*.⁴ Además, Quijano advierte que la exaltación de la diferencia cultural encubre la *diferencia colonial*: este concepto pretende explicar la diferencia que se inicia con la relación colonizador/colonizado (que decanta en la de blanco/no blanco), diferencia jerárquica que no es mera demarcación como supone la noción inocente de diferencia cultural. La idea de colonialidad se forja en estos dos desplazamientos pretendiendo capturar una tecnología de dominación histórica muy específica, que surge durante el colonialismo del siglo XVI y pervive al finalizar la administración colonial; una tecnología de dominación que articula capitalismo y racismo, como veremos.⁵

Por otro lado, lo que denominamos actualmente perspectiva descolonial emerge a finales de la década de los '90 como efecto de los intercambios y discusiones de académicxs e intelectuales de Latinoamérica y Estados Unidos en torno a la teoría de la colonialidad del poder. Estos intercambios, en un comienzo circunscriptos al ámbito académico, forjaron lo que fue la red modernidad/colonialidad/decolonialidad en torno al programa de investigación modernidad/colonialidad/decolonialidad. Red que fueron integrando desde 1996 el mismo Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Sainjinés, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Sylvia Wynter, Enrique Dussel, entre otros y cuyo trabajo puede verse en numerosas publicaciones colectivas.⁶ Esa red se mantuvo en actividad al menos por una década para luego desmembrarse por la suma de diferencias políticas y teóricas

entre sus integrantes.⁷ Sin embargo, la mayoría de quienes la conformaron continúan aportando desde desarrollos críticos y programáticos, estudios históricos, antropológicos, pedagógicos, de género, para ampliar y complejizar la perspectiva descolonial que, en las últimas dos décadas, es reconocida como una de las corrientes con mayor impacto y resonancia en las ciencias sociales y humanidades. Impacto que se constata dentro pero también fuera de América en el copioso trabajo de colectivos, grupos de discusión y praxis territorial; y en instancias de intercambio académicas que van desde congresos dedicados exclusivamente a estas problemáticas hasta programas de posgrados.

Con esto quiero remarcar que no me parece acertado identificar sin más aclaraciones la teoría de la colonialidad del poder de Quijano y la red modernidad/colonialidad/decolonialidad que se nucleó en torno a ella con la heterogénea perspectiva descolonial vigente y en crecimiento. Es importante recordar que la perspectiva descolonial se ha expandido y complejizado a partir de los cuestionamientos y reapropiaciones que intelectuales, académicxs y activistas han realizado sobre la teoría de la colonialidad del poder de Quijano.⁸ Es decir, es una corriente heterogénea de pensamiento que pulsa desde el gesto crítico de volver permanentemente sobre sí. Si bien las críticas internas no son el objeto de este artículo, no quería dejar de señalar que la dinámica crítica y dialógica que motoriza las producciones de quienes se acercan a la perspectiva hace que la misma no pueda ser tomada como un todo homogéneo, obligándonos a precisar y situar dialógicamente cada problema para evitar la falacia de la composición. Así como las críticas internas, que sirven para mantener en movimiento la perspectiva, las externas, como las de Barriga y Petrucci, resultan igual de atendibles y serán en las que nos centraremos de aquí en adelante.

Revisitando las críticas al patrón de poder moderno/colonial

Es conveniente comenzar por el cuestionamiento de Petrucci a la especificidad o consistencia de la tematización del patrón de poder moderno colonial, núcleo de la teoría de la colonialidad del poder y de la analítica que nutre la perspectiva descolonial. En el apartado "Etnicidad y colonialidad" Petrucci se pregunta: "en qué consiste exactamente ese 'patrón colonial' de poder del que nos habla Quijano. Porque si se lo define genéricamente ('relaciones de poder en las que la raza, el color o la etnicidad

4 A. Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social" [2000], en *Ensayos sobre la colonialidad del poder*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2019, pp. 151-200.

5 A. Quijano "Colonialidad del poder, globalización y democracia en América latina" [2000], *op. cit.*, pp. 377-430.

6 Arturo Escobar, "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano", en: *Tabula Rasa* n° 1, pp. 51-86, enero-diciembre de 2003. P. 54; Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), "Introducción" en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 13-20

7 Cfr. Santiago Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019, pp. 7-10

8 Iré señalando algunas de las críticas realizadas a la teoría de la colonialidad del poder desde el interior de la perspectiva descolonial, con sus respectivas referencias bibliográficas, en las notas al pie a lo largo del trabajo.

son fundamentales") esa matriz es muy anterior al siglo XVI". Veamos con algo más de detalle los términos en los que Quijano caracteriza ese patrón, al que le dedica, más que definiciones genéricas, buena parte de su obra.

En los desarrollos que presenta en la década del noventa, Quijano precisa analíticamente su teoría del poder. Entiende que "el poder" no es algo sustantivo (un qué que se tiene o se pierde), sino que se expresa como una malla o entramado de relaciones, tanto de dominación/explotación y conflicto como de seducción.⁹ Estas relaciones de poder se orientan a la disputa por el control de lo que denomina "ámbitos básicos que adopta cualquier forma de existencia social":¹⁰ el sexo y sus recursos y productos; el trabajo, sus recursos y productos; la subjetividad e intersubjetividad, sus recursos y productos; la autoridad colectiva, sus recursos y productos; y la "naturaleza", sus recursos y productos. La teoría del poder de Quijano entiende que los ámbitos de existencia social (múltiples, heterogéneos y heterárquicos) se ven articulados entre sí por una serie de ejes que emergen y varían históricamente, organizando la totalidad-histórico-social.¹¹ Pero la indagación que ocupa toda su obra no es la de una analítica abstracta y general del poder, sino la forma histórica (contingente) y las determinaciones específicas que

asume el actual patrón poder y sus ejes, al que caracteriza como "patrón de poder moderno/colonial" (capitalista, eurocéntrico y patriarcal, agregará en los últimos años): un patrón específico, el primero en la historia de la humanidad que alcanzó algo más que la configuración de los ámbitos de existencia social de un sistema regional o interregional para volverse un patrón de poder de alcance mundial. El carácter de mundialidad es una de las especificidades del patrón de poder moderno/colonial que comienza a configurarse con la dominación de la ruta atlántica y colonización de lo que hoy conocemos como el continente americano, uniendo por primera vez las principales rutas hasta entonces existentes de tráfico comercial, cultural, de cuerpos, memorias e historias.

En este sentido, la importancia histórica que la teoría de la colonialidad del poder le asigna a la colonización de América y al sistema de clasificación social que surge en ese contexto, no tiene que ver con un etnocentrismo invertido ni con una ontologización de la región, sino que es resultado de intentar comprender este proceso de conformación del primer sistema-mundo y la estructuración de capitalismo como economía mundial. Esto se ve bien en el artículo que escriben en conjunto Quijano y Wallerstein, que comienza recuperando una cita de este último:

Para el establecimiento de tal economía mundo capitalista fueron necesarias tres cosas: una expansión del volumen geográfico del mundo en cuestión; el desarrollo de variados métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas; y la creación de aparatos de Estado del centro de esta economía mundo capitalista.¹²

La colonización de las, entonces, Indias Occidentales y de la ruta atlántica permitió que sucedieran al menos dos de las tres cosas que Wallerstein identifica como fundamentales para la hegemonía del capital y la conformación del primer sistema-mundo. Hasta aquí Quijano podría coincidir en parte con la observación realizada por Petrucci respecto de que la diferencia del colonialismo europeo reside en su "escala". Pero esta dimensión cuantitativa se trama en diferencias cualitativas.

Con la colonización de América se produce un nuevo sistema de explotación del trabajo que consiste en la articulación de todas las formas hasta entonces conocidas (esclavitud, servidumbre, reciprocidad, pequeña producción mercantil y salario) en una única producción de mercaderías en torno a la hegemonía de la relación capital/salario en el horizonte del emergente mercado mundial. En la descripción de este eje, que se articula en la noción general

9 A. Quijano "Colonialidad y modernidad/razionalidad", *op. cit.*, p. 13.

10 Esta tematización no estuvo exenta de críticas. Me interesa destacar la de María Lugones, quien, recuperando los planteos de los feminismos chicanos y de color, llamó la atención sobre la total ausencia de perspectiva de género en la teoría de la colonialidad del poder de Quijano: critica la biologización del ámbito de existencia social caracterizado como "el sexo, sus recursos y productos"; el binarismo sexual y la heteronormatividad supuestos en este planteo e indaga sobre el estatuto y las características del patriarcado en América antes de la colonización. Cfr., María Lugones "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial", en W. Mignolo (comp.), **Género y descolonialidad**. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.

11 Quijano busca separarse de lo que va a describir como la concepción eurocéntrica, totalitaria, cerrada de totalidad moderna –presente incluso en el estructural funcionalismo y su comprensión orgánica o sistémica de la totalidad, con todos los problemas que eso implica para pensar el cambio histórico-social-. Pero también se separa de las posiciones que critican esa concepción, como el postestructuralismo y su afluente posmoderno (en el que lee la renovación de un empirismo atomista) –que caen en la diseminación, fragmentación del sentido y el sujeto–. Ambas perspectivas dialogan (en un caso para afirmar y en otro para criticar) con el paradigma de la totalidad, de acuerdo al cual el todo y las partes de la totalidad corresponden a una misma lógica. Quijano no abandona, pero sí reformula la noción de totalidad como histórica social: su concepto de totalidad supone una revisión de la relación parte-todo; implica múltiples elementos históricamente heterogéneos, provenientes de distintas lógicas, diversas historias locales cuyas relaciones son discontinuas, conflictivas e inconsistentes por momentos. La relación parte-todo entonces no es cerrada ni homogénea, es comprendida como un campo estructurado históricamente por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de existencia social, como partes estructuradas con elementos provenientes de historias heterogéneas. En este sentido, su perspectiva advierte la existencia de coetaneidades históricas. Lo que articula e inhibe tanto la dispersión como la inconmensurabilidad son los ejes que surgen también históricamente estructurando el campo social. Esta heterogeneidad y multiplicidad hace que el cambio social no pueda ser pensado de modo unilineal, unidireccional, como la transformación de una estructura total en otra totalidad homogénea equivalente. Cfr. A. Quijano (2000), "Colonialidad del poder y clasificación social", *op.cit.*, pp. 151-201.

12 Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein (1992), "La americanidad como concepto y el lugar de las Américas en el sistema-mundo moderno", en A. Quijano (selección Quintero Palermo), **Textos de fundación**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2014, p. 70.

de capitalismo, Quijano –influido por el anti-evolucionismo de Mariátegui y su noción de heterogeneidad histórico-estructural– presenta una de sus críticas al materialismo histórico: frente a la concepción evolucionista de la historia, que considera que América ha de pasar por las mismas etapas económicas que había transitado Europa, muestra que bajo ningún punto de vista la persistencia de modos de explotación del trabajo vinculados a experiencias precapitalistas o feudales (la servidumbre o la esclavitud, la encomienda, la mita, la reciprocidad) da cuenta del carácter prehistórico o precapitalista de América, sino que todas esas formas fueron y son necesarias en su coexistencia para la amplificación y sostenimiento del capitalismo a nivel global. Esta articulación de las distintas formas de explotación del trabajo en América es una de las marcas de la heterogeneidad histórico-estructural del patrón de poder: fue necesario que todas estas formas provenientes de distintas historias locales se articularan al servicio del capital para que emergiera el capitalismo a nivel sistémico.

A su vez, la colonización requirió de la invención de identidades históricas para lo que se sirvió de una nueva tecnología de clasificación social que pretendió codificar la diferencia entre colonizadores y colonizados. Esta clasificación social operó por medio de una serie de procesos que pueden ser descriptos en términos generales como (a) la destrucción de los modos previos de elaboración simbólica identitaria de los grupos sociales que habitaban América –el ocultamiento de su alteridad– y (b) la invención de nuevas identidades históricas tendientes a homologar a grupos diversos y ubicarlos en un escalón específico en la jerarquía ontológica de la humanidad y la administración de la vida colonial. La identidad castiza, la india, la mestiza y la negra, entre otras, integraron un complejo sistema de clasificación de la sociedad desde la colonia temprana.

El enlace de estos dos procesos, explotación capitalista y clasificación etno/racial, caracteriza el surgimiento de esta tecnología específica de dominación durante el siglo XVI que es la que pretende capturar la categoría de colonialidad del poder. En palabras de Quijano:

la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron calificadas como "raciales", "étnicas", "antropológicas" o "nacionales", según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. [...] En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las "razas", de las "etnias" o de las "naciones" en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de

América en adelante.¹³

La tecnología que articula *explotación capitalista del trabajo con clasificación social* en términos etno/raciales a escala mundial, es la que caracteriza la especificidad cualitativa del patrón de poder moderno/colonial. La colonialidad como tecnología específica, "emancipada" de su estructura colonial, se desprende de los mecanismos directos de opresión, pero para eso requiere de la naturalización de las jerarquías y sistemas de clasificación producidas por una etno-clase y geo-cultura particular (como si se pronunciara desde el universal), naturalización solo posible, como veremos, sobre la base de la consolidación del eurocentrismo en materia de conocimiento.¹⁴

La caracterización histórica de la modernidad

Una de las principales tesis de la teoría de la colonialidad del poder de Quijano es la que afirma que el surgimiento de la modernidad tiene lugar con la emergencia de la colonialidad como patrón de poder y es inescindible de ella. Esta afirmación supone visibilizar las deudas que la modernidad mantiene con el colonialismo (como condición histórica de posibilidad) colocando en sus inicios el proceso de colonización de América durante el siglo XVI. Barriga atiende a esta afirmación y en el apartado "Continuación del desencanto" critica lo que entiende, por un lado, como la identificación de la modernidad con lo europeo y, por otro, cierta incoherencia en el recorte histórico en la obra de Quijano, quien, en palabras de la autora, por momentos ubica el inicio de la modernidad en el siglo XV/XVI y por otros

13 A. Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *op. cit.*, p. 12

14 En este punto me resulta interesante traer dos críticas distintas que se han hecho a la noción de "colonialidad" desde el interior de la perspectiva descolonial. Una de ellas se vincula a las deudas que esta noción mantiene con otras tradiciones de pensamiento crítico: Ramón Grosfoguel elabora un minucioso trabajo de investigación en torno a la influencia de lo que se ha dado en llamar la corriente del marxismo negro en la teoría de Quijano. Su trabajo interesante, serio e importante en términos epistemológicos, pero también ético-políticos, decanta en la crítica a Quijano de racismo epistemológico por suponer que, conociendo estas fuentes, el sociólogo peruano decide no mencionarlas (si bien entiendo que citar es político, encuentro esta crítica un tanto desmesurada, cuando no oportunista). Cfr. Ramón Grosfoguel, "¿Negros marxistas o marxismos negros?: Una mirada decolonial" en *Tabula Rasa* n.º 28, 2018, pp. 367-385. La segunda tiene que ver con una reformulación sustantiva de la noción de colonialidad: Santiago Castro-Gómez cuestiona la definición de la colonialidad como un patrón de poder que sobredetermina la organización del trabajo a nivel mundial sobre la base de una clasificación social, por considerar que esta definición sostiene una perspectiva macro-sociológica. En su lugar, propone una perspectiva genealógica, que asume la colonialidad como un conjunto de técnicas singulares que tienden a reforzar el dispositivo de blanqueamiento y un comportamiento específico en el espacio público (como "patrones" y "clientes"). Cfr. Santiago Castro-Gómez, "Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia", en Hilderman Cardona Rodas y Zandra Pedraza Gomez (comp.), *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*, Medellín, Ediciones Uniandes, 2014, p. 94.

en el XVII/XVIII.

Evidentemente, el fenómeno y los procesos implicados en la colonización de América por parte de la Península Ibérica no forman parte de las narraciones sobre el comienzo de la modernidad en las grandes filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX que hicieron suya la escritura de la historia universal heleno-eurocentrada. Pero esta omisión se percibe incluso en filósofos contemporáneos como Jürgen Habermas y Charles Taylor, en la teorización del sistema-marco moderno de Stephen Toulmin e incluso en Michel Foucault.¹⁵ Posturas teóricas diversas que comparten el presupuesto (de base ilustrado) según el cual la emergencia de la modernidad sería un proceso intraeuropeo, explicable en función de eventos al interior del devenir de esa identidad geo-histórica, que luego se exportaría al resto del mundo. La insistencia, devenida tendencia, a eurocentrar el relato de configuración de la modernidad que se registra en autores tan disímiles es resultado de los supuestos epistémicos sobre los que han elaborado sus teorías, en las que parece prevalecer lo que el antropólogo Johannes Fabian ha llamado el principio de negación de la contemporaneidad.¹⁶ En este concepto provinciano, eurocentrado, de modernidad –incluso en el caso de quienes vuelven sobre ella para criticarla–, ésta es comprendida como el proceso de emancipación del oscurantismo medieval; los fenómenos históricos que explican este *devenir modernos* suelen incluir la caída del “antiguo régimen” y la ilustración alemana, la revolución francesa y, más tarde, la revolución industrial con sede en Inglaterra. En algunos casos, van hasta el renacimiento forzando un poco la cronología, pero no la geopolítica.

He allí el punto: cualquier cronología supone una determinada geopolítica y de eso intenta hacerse cargo la teoría de la colonialidad del poder al revisitar las condiciones de emergencia de la modernidad. Esta operación supondrá un giro metodológico en términos de perspectiva historiográfica para el que Quijano pone a dialogar su trabajo con el del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel y con la teoría de sistema-mundo de Wallerstein. Sirviéndose epistemológicamente de Braudel y Prigogine, Wallerstein produce un desplazamiento teórico respecto a los términos que organizaron el debate entre nomología e ideografía, estructura y agencia, sincronía y diacronía; ofrece un método que oficia de vía media entre las generalizaciones

transhistóricas y las narraciones particularistas reeditando la unidad de análisis histórica (ya no centrada en Estados o centros y periferias, sino en el sistema-mundo) desde la redefinición de los elementos que componen un sistema histórico: (a) la relación entre lógica y forma y (b) la historia de coexistencia de formas. De este modo, modifica las políticas epistémicas para los estudios históricos. Desde esas torsiones complejiza la teoría de la dependencia y elabora su teoría del sistema-mundo.¹⁷ Dussel, aplicando su método analéctico al análisis de sistema-mundo wallersteiniano, reconstruye la historia mundial (que se distancia de cualquier tipo de historia universal) indagando los distintos sistemas interregionales y el primer sistema-mundo en perspectiva ética, económica y política, recuperando los itinerarios de las alteridades negadas, desde lo que denomina una perspectiva transmoderna.¹⁸ Retomando elementos de ambas teorías, Quijano plantea la existencia de una matriz de larga duración (el ya mentado patrón de poder moderno/colonial) que nos permitiría encontrar en la experiencia histórica inaugurada en 1492 con la expansión de la Península Ibérica los inicios de la modernidad. Luego de sus revisiones a la teoría wallersteiniana, Quijano y Dussel prefieren referirse al sistema-mundo “moderno/colonial” y proponer un segundo concepto de modernidad, planetario o mundial.¹⁹ Desde la perspectiva que forja este segundo concepto de modernidad, el colonialismo y la colonialidad no son un efecto no deseado del proceso de consolidación de la modernidad tampoco una experiencia previa producto de algún residuo “irracional” de oscurantismo medieval; el colonialismo y la colonialidad (como tecnología específica en la producción de exterioridad/subalternidad respecto de la identidad colonizadora) son condición necesaria, constitutiva, de la modernidad. Es sólo sobre la base de producción de exterioridades al sistema interregional imperante hasta el siglo XV con centro en el Mediterráneo que, la aún no, Europa logra iniciar el proceso de centralidad global en el emergente primer sistema-mundo. Por eso la perspectiva decolonial hace permanente referencia al fenómeno modernidad/colonialidad como una unidad heterogénea.

De aquí se desprende que América no es “introducida” a la modernidad ni al capitalismo, sino que su colonización ha sido históricamente condición de posibilidad para la conformación de la experiencia moderna y la estructuración sistémica del capital. En este sentido, en clara oposición –y no mera diferencia– de lo que sugiere la lectura realizada por Barriga, la intención de la

15 Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, “La modernidad: Un proyecto incompleto”, en Hal Foster, *La posmodernidad*. México, Kairós, 1980; Charles Taylor, *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996; Stephen Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 1990; Michel Foucault (1966), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2010.

16 Cfr. Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press, 1983. Este es un principio de corte epistemológico con severas derivas ético-políticas. Intenta expresar una experiencia compleja (pero habitual) de acuerdo a la cual el Otro es reconocido en su coexistencia pero negado en su contemporaneidad.

17 Cfr. Immanuel Wallerstein, *The modern world-system*, 3 vol., New York, Academic Press, 1974, 1989 y 2011, “El espacio/tiempo como base del conocimiento”, en *Análisis político* 32, 1997, pp. 3-15; *ibid*, “Tiempo y duración: el tercio no excluido o reflexiones sobre Braudel y Prigogine”, *Capitalismo histórico y Movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Madrid, AKAL, 2004, pp. 134-161.

18 Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 63-64.

19 Cfr. Enrique Dussel, *op. cit.*, y A. Quijano, “Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina”, *op. cit.*

teoría de la colonialidad del poder y de la perspectiva descolonial es "des-identificar" la modernidad de "lo europeo". La modernidad encuentra su centro en Europa, pero no identifica su límite en lo europeo, sino que es un proceso mundial, planetario, por lo que tal vez convendría hablar incluso de modernidades.

Este segundo concepto planetario de modernidad permite demarcar lo que denominan una "primera modernidad", que cifraría el eurocentramiento del patrón de poder y comienzo histórico en la conformación de ese sistema-mundo moderno/colonial en el siglo XV/XVI (de gestión hispano-lusitana), de una "segunda modernidad", que referiría a la formulación del nuevo paradigma moderno o racionalidad eurocentrada a partir del siglo XVIII. La primera modernidad estaría caracterizada por el desplazamiento del centro interregional del Mediterráneo al Atlántico, resultado de la expansión de la Península Ibérica. Proceso que fue acompañado por una serie de epistemicidios como efecto de la expulsión de judíos y musulmanes y su conversión por medio de la encomienda, la institucionalización de la "caza de brujas" en la Inquisición, la migración forzada de fuerza de trabajo del África en la conformación del primer sistema atlántico y el desmembramiento y desterritorialización de saberes, la colonización de los pueblos de la actual América y la represión de las formas de producción y circulación de sus saberes. En la segunda modernidad se consolidaría el paradigma eurocéntrico caracterizado por los Estados nación, la propiedad privada y la libertad de contrato –para varones blancos, ciudadanos–, la emergencia del "sujeto" o "subjetividad" y el problema de la representación a nivel político, ontológico y epistemológico y la objetivación del mundo natural desde las teorías mecanicistas, entre otros rasgo que forman un paradigma que es producto de casi dos siglos de modernidad/colonialidad y no su comienzo.

En síntesis, el concepto mundial o planetario de modernidad ubica sus inicios en el siglo XV/XVI evidenciando la codependencia del fenómeno modernidad/colonialidad y demarca una primera de una segunda modernidad cuestionando la falacia reduccionista que se construye a partir de la *diferencia colonial* e imperial que borra a América, pero también a la Península Ibérica, de las narraciones eurocentradas del origen de la modernidad. Sospecho que ha de ser el olvido o banalización de la operación que se encuentra a la base de la demarcación entre "primera" y "segunda" modernidad la que sustenta la crítica de Barriga.²⁰

La episteme eurocentrada y la "retórica de la modernidad"

Ambos trabajos críticos señalan que la perspectiva descolonial otorga una exagerada centralidad a la dimensión epistémica, acompañada por una falta de claridad de la noción de episteme eurocentrada o moderna. Señala Barriga en el apartado "La episteme eurocentrada": "Una y otra vez, Quijano mantiene la idea de una episteme europea, que tiene supuestos en común, y que se empezaría a conformar en el siglo XV y se mantendría reformulándose, pero sin cambiar sus principales características, hasta la actualidad." Luego de varios argumentos concluye en el apartado siguiente: "Quijano nunca termina de explicitar qué es lo que concibe como episteme o epistémico". Deberemos sortear dos tergiversaciones presentes en la crítica para poder llegar a aprovecharla.

Una primera tergiversación se asocia a la noción de episteme: hay que recorrer prácticamente toda la obra de Quijano,²¹ desde sus textos tempranos hasta sus últimos desarrollos en torno a la colonialidad del poder, ir línea por línea y con mucha atención por las más de mil quinientas páginas que componen sus artículos centrales –e incluir algunos periféricos–, para encontrar en un solo artículo y solo dos veces mencionada la palabra "episteme".²² Quijano no desarrolla ni explica ni clarifica la noción de "episteme eurocentrada", como bien observa Barriga, por la simple razón de que es una noción que no forma parte de las categorías que integran su teoría. Tal vez el motivo de la ausencia sea generacional: Quijano no estuvo influenciado por el posestructuralismo francés en general o por Foucault en particular, ni por los intercambios con intelectuales de la teoría poscolonial –como sí han estado otros integrantes de la perspectiva–. Tal vez el motivo sea que le resultaba una noción oscura o inútil, pero no podremos saberlo porque no la usó.

Una segunda tergiversación se produce en la confusión entre "europeo" y "eurocentrado". Esta tergiversación puede estar fundada incluso en algunos textos del mismo Quijano que intercambia los términos suponiendo que ya lo ha aclarado, por eso conviene explicitarlo: ni la teoría de la colonialidad ni la perspectiva descolonial presumen que toda práctica, institución o pensar producido en Europa sea necesariamente eurocéntrico. Que se sostenga que el pensamiento hegemónico en Europa haya

20 En la perspectiva descolonial hay quienes advierten que a la base de esta noción de modernidad podría encontrarse un concepto hiperrealista de modernidad. Cfr. Eduardo Restrepo y Axel Rojas, **Inflexión decolonial. Pensamiento crítico desde América Latina**, Popayán, Editorial de la Universidad del Cauca, 2010, pp. 204-210.

21 Me refiero a la más de media centena de trabajos que forjó los distintos momentos de su obra. No cito uno por uno por una cuestión de espacio, pero al menos 35 de esas intervenciones son de facilísimo acceso gracias a dos compilaciones: Aníbal Quijano (selección de Danilo Assis Climaco), **Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**, Buenos Aires, Clacso, 2014 y Aníbal Quijano (selección de Walter Mignolo), **Ensayos sobre la colonialidad del poder**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2019.

22 A. Quijano (2010), "América Latina. Hacia un nuevo sentido histórico", en **Ensayos...**, op. cit., pp. 319-320.

sido aquel que permitiera reforzar el eurocentrismo no quiere decir que se esté sosteniendo que haya sido el único existente, como bien refleja la siguiente cita sobre el eurocentrismo:

no se trata, en consecuencia, de una categoría que implica a la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otras palabras, no se refiere a todos los modos de conocimiento de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos tanto en Europa como en el resto del mundo.²³

Señaladas ambas tergiversaciones, hagamos un esfuerzo y vayamos a lo que sí dice el sociólogo peruano para forzar un poco los alcances de la crítica. Quijano construye la categoría de "racionalidad eurocentrada" o "eurocentrismo" e incluso la (más equívoca) de "racionalidad moderna" para hacer referencia a los mecanismos tendientes a naturalizar la *diferencia colonial*, la operatoria de la colonialidad del poder en el plano de la intersubjetividad.

De acuerdo a su teoría, la experiencia de centralidad mundial de Europa, o eurocentramiento del primer patrón mundial de poder durante la primera modernidad decanta en la *racionalidad eurocentrada* como perspectiva de conocimiento, que es sistematizada durante el siglo XVII/XVIII, asociada a la emergencia de la burguesía y de las necesidades de administración del patrón de poder moderno/colonial. Esta perspectiva de conocimiento no puede reducirse, sin embargo, a la referencia geográfica o biográfica de quienes piensan en Europa, tampoco puede ser explicada como un mero etnocentrismo, como sugiere Petruccelli, aunque contiene un componente etnocéntrico. En palabras de Quijano:

el éxito de Europa Occidental en convertirse en el centro del moderno sistema-mundo, según la apta formulación de Wallerstein, desarrolló en los europeos un rasgo común a todos los dominadores coloniales e imperiales de la historia, el etnocentrismo. Pero en el caso europeo ese rasgo tenía un fundamento y una justificación peculiar: la clasificación racial de la población del mundo después de América. La asociación entre ambos fenómenos, el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal, ayuda a explicar por qué los europeos del mundo fueron llevados a sentirse no solo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino naturalmente superiores.²⁴

Define el eurocentrismo como un tipo singular de etnocentrismo que confunde e identifica su centralidad concreta en el sistema-mundo con la universalidad abstracta implicada en la clasificación. Así, esta forma específica de producción de conocimiento, parece estar orientada a la naturalización de la – ya por entonces consolidada– hegemonía europea en la gestión del sistema-mundo.

Cuando Quijano tiene que definir las especificidades de esta forma de producción de conocimiento nos remite centralmente a dos mitos: al mito del *evolucionismo* (del que encuentra versiones en el iusnaturalismo, en el pensamiento de la ilustración kantiana y en la filosofía de la historia hegeliana pero también en el materialismo histórico) y al mito del *dualismo* (sistematizado fundamentalmente en la filosofía cartesiana), el cual supone no solo la diferencia ontológica entre la sustancia extensa y la pensante, sino una jerarquía ontológica –y epistemológica– de lo que será comprendido como objeto y sujeto. El mito del dualismo sienta las bases conceptuales para organizar la clasificación de los sujetos de acuerdo a pares binarios (europeo/no-europeo, desarrollado/subdesarrollado, capital/pre-capital, etc.); y legitima la estrategia de minorización de racializadxs y feminizadxs, sustentada en la reducción de su experiencia a la sustancia extensa (a una concepción de cuerpo marcada por la irracionalidad, las pasiones y las emociones). Ambos mitos forjan una concepción del tiempo que da alojamiento al "*pathos* de la novedad"²⁵ cuya retórica respalda ciertas políticas de la alteridad vinculadas a la tutela, la negación de la contemporaneidad, la invisibilización o la asimilación de la alteridad en alguna forma corrupta de mismidad (subalternidad).

La teoría de la colonialidad del poder entiende que esta racionalidad eurocentrada no es subordinación desde la mera coacción o un "afuera" de las culturas dominadas. Antes bien, supone la colonización del imaginario, exige una interiorización de la racionalidad eurocentrada por parte de los pueblos dominados. Esta interiorización o colonización del imaginario supuso procesos concretos de represión de los parámetros de expresión de los pueblos colonizados y sus formas de producir el conocimiento y ponerlo a circular, la apropiación por parte de la administración colonial (o la administración tardía estatal) de aquellos saberes útiles para la gestión político-económica y la imposición selectiva de los parámetros de producción de conocimiento y significación de la cultura dominante sobre la colonizada. Esta imposición selectiva está a la base de lo que Quijano describe como la dimensión de seducción de las relaciones de poder, generando una dinámica aspiracional – deseo de blanqueamiento, lo llamaré Fanon–, estructurante del imaginario colonizado.

El eurocentrismo como perspectiva de conocimiento es entonces,

23 A. Quijano, "Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina", *op. cit.*, p. 251.

24 *Ibid.*, pp. 238-239.

25 Giacomo Marramao, *Kairos. Apología de un tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008.

y fundamentalmente, un modo de producción y control de la intersubjetividad.²⁶ Precisa Quijano:

aplicada de manera específica a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. [...] Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos a no ser de una manera parcial.²⁷

Forjada en el eurocentrismo, la experiencia latinoamericana se encuentra entre dos tendencias: la dependencia y la reoriginalización cultural. Esta última es la categoría que utiliza Quijano para expresar la resistencia –más o menos confrontativa, más o menos afirmativa– de los grupos colonizados a partir de la reelaboración de sus propios contenidos dentro de los patrones culturales dominantes. Esta categoría aparece en sus estudios sobre los grupos “cholos”, en los que advierte sobre la necesidad constante –primero colonial, luego terrateniente y burguesa estatal– de reprimir los modos de producción y circulación de conocimiento y productos culturales en general de los pueblos indígenas del Perú; y también sobre los modos y estrategias de resistencia y re-existencia de los pueblos dominados, en los que advierte menos un gesto de regreso a un pasado precolonial que la reelaboración crítica de los parámetros culturales existentes en la afirmación de la propia experiencia.

Para finalizar la revisión de este eje, me gustaría reforzar la idea de que (1) la conformación del eurocentramiento del primer patrón de poder mundial y (2) el eurocentrismo como perspectiva y modo de producción de conocimiento son dos fenómenos, aunque dependientes, diferenciables analítica e históricamente. No creo, a diferencia de la lectura que hace Petrucci, que nadie que integre la perspectiva descolonial confunda estos fenómenos y crea que la colonización fue el resultado de procesos retóricos. La “retórica de la modernidad” es una expresión que acuña Mignolo²⁸ para hacer referencia a las estrategias discursivas (presentes en textos, argumentos, debates e incluso instituciones) orientadas a la *legitimación o justificación* de la violencia colonial y a la actualización de la diferencia colonial que sostiene la colonialidad. La estrategia central de la retórica de la modernidad es la de producir una mistificación sobre las víctimas de la modernidad, volviéndolas victimarias, culpables, al ubicarlas como responsables de su supuesto atraso y necesidad de tutela, como si tuvieran la culpa de la violencia descargada sobre ellas. El desentrañamiento de esta retórica busca mostrar que si bien la modernidad por un lado se erige hacia el interior de

la misma Europa como una oda a la razón y a la emancipación del oscurantismo medieval, observada como fenómeno planetario o mundial su discurso emancipatorio se presenta como una retórica tendiente a legitimar (e invisibilizar) la lógica colonial. Así, lo que resulta celebración de la autonomía racional se torna justificación de una praxis irracional de violencia: bárbara/o, *anthropos*, primitiva/o, incivilizada/o, subdesarrollada/o e inmigrante son algunas de las figuras adoptadas por esta retórica para actualizar la *diferencia colonial* (una jerarquía histórica con pretensiones ontológicas) que demarca las experiencias/vidas pasibles de proyecto en el mundo moderno/colonial de aquellas otras experiencias/vidas dispensables. Esta retórica requirió de la emergencia de un lugar de enunciación muy especial forjado en la universalidad abstracta que intentaría ocultar las marcas geopolítica y corpopolíticas de enunciación.

El uso histórico de la idea de raza

Al principio de su obra Quijano era más cauteloso, pero, a medida que avanza en su teoría, tiende a racializar el concepto de colonialidad definiéndolo como una tecnología de dominación resultado de la invención de la idea de raza a principios del siglo XVI. Admitir esta tesis supone la concesión a Quijano de cierto anacronismo; gesto que nos fuerza a asumir el supuesto de que las diferencias en términos de jerarquía que más tarde fueron racializadas fueron siempre jerarquías raciales, aunque con otro nombre. Esto puede ser problemático. Como bien señala Barriga en su artículo, no es posible hallar referencias a la expresión nominal de “raza” en el siglo XV o XVI. No es que la palabra raza como tal no existiera, pero formaba parte del vocabulario zoológico y se debería esperar al menos dos siglos para hallarla inscrita de manera medianamente central en el vocabulario político colonial. Ahora bien, las identidades india, castiza, negra, mestiza y mulata sí fueron invenciones resultado de la clasificación social en la colonia temprana –de hecho, esa “identidad india” no fue renombrada una vez que se saldó el error geográfico–. Todas ellas formaron parte de la lógica de clasificación social y el vocabulario político e institucional desde el siglo XVI y también es constatable que se encontraban asociadas a determinadas responsabilidades tributarias, a posibilidades o imposibilidades de acceder a ciertas formas de trabajo, a relaciones de asociación y parentesco y a la inscripción en una jerarquía ontológica y epistemológica de la que sí dan cuenta los testimonios recogidos durante la Querrela de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas (y las retractaciones del propio de las Casas al final de su vida respecto de la falta de reconocimiento de humanidad a las personas “negras”).²⁹ Veámoslo con un caso

26 A. Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina”, en *Revista Tareas* n° 119, enero-abril de 2005, pp. 31-62.

27 A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *op. cit.*, pp. 260-262.

28 Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

29 Lucía Aguerre, “Universalidad en disputa: la lógica de la dominación cultural en el Debate de Valladolid (1550-51)”, en *Tópicos, Revista de Filosofía* 57, julio-diciembre de 2019, pp. 307-347; Isacio Pérez Fernández, *Fray Bartolomé de las Casas, O. P. De defensor de los*

de surgimiento de identidad colonial.

Ya a principios del siglo XVI, antes de que la palabra "raza" formara parte del vocabulario colonial, hay fuentes que registran la novedad de la noción de "lo mestizo" o "lo mixto". Luego de que la pragmática real regulara los "matrimonios mixtos" en enero 1514, una de las primeras apariciones de este concepto lo hallamos en el segundo de los Diálogos de Francisco Cervantes de Salazar (1554). Allí puede leerse el intercambio entre Zuazo, residente de Nueva España, y Alfaro, español recién llegado:

ZUAZO: Enfrente queda el colegio de los muchachos mestizos, dedicado a uno y otro San Juan.

ALFARO: ¿A quiénes llamas mestizos?

ZUAZO: A los hipano-indios

ALFARO: Explicáte más claro.

ZUAZO: A los huérfanos, nacidos de padre español y madre india.³⁰

La cita corresponde a la traducción del original en latín realizada por Joaquín García Icazbalceta en el siglo XIX. La expresión escogida por Cervantes de Salazar en el original latino fue la de "promiscuorum", "promiscuos": "(adj.) que está mezclado confuso o indiferentemente".³¹ Esta acepción es la que se difundirá hasta hacerse de uso corriente con el vocablo mestizo. En este sentido, mestizo se posicionaba como lo otro de castizo, "el limpio, moralmente apto y propiamente situado".³² Los mestizos en la colonia temprana eran aquellos que habían transgredido el orden de la casta pura y, por lo tanto, eran de posición inclasificable, un signo de corrupción moral; ni indio ni español presentaban una amenaza para el orden político-social. Pero la emergencia de este vocablo, al tiempo que señala esa degeneración en distintos órdenes, la identifica, clasifica y termina por inscribirla en el mundo colonial. De la conjura de esos cuerpos en apariencia imposibles para el emergente régimen lumínico de castas y calidad colonial, es decir, del aparente caos, resulta la invención de estos cuerpos nuevos, propiamente coloniales, a partir de un nombre y la serie de legislaciones y prácticas que los ordenarían.

Otra acepción o uso de esta identificación la hallamos en la **Nueva Crónica y Buen Gobierno** de Felipe Guamán Poma de Ayala, para quién el mestizaje era una maldición de Dios. Allí podemos leer:

Los caciques principales que cazaren a sus hijas con yndios mitayos pierden las honrras y preminencia del cacique principal en este rreyno [...]; el hombre, casándose con una mitaya India es mestizo sus hijos y sus descendientes a lo menos que el hombre hace casta.³³

Como vemos en las citas, "mestizo" podía mentar al vástago descendiente de indio y española o india y español, pero también al cacique no tributario que desposara a una india tributaria o al hombre español que se casara con una india. Entonces "mestizo" nombra no sólo a la descendencia "híbrida", sino también a las personas ejecutantes de determinadas prácticas o asociaciones. Así, la lógica de la clasificación en la colonia temprana parece haber estado asociada a "una práctica moral articulada a través de los lenguajes clasificatorios de la calidad, clase y honor"³⁴ más que a cualquier definición fenotípica. Además, es importante señalar que estas identidades fijaban, pero no eran fijas: existía la posibilidad de realizar un pasaje de identidad pública mediante ciertos trámites. Las prácticas de negociación y pasaje o modificación de la identidad pública encontraban un antecedente inmediato en los estatutos de limpieza de sangre, producidos en la Península Ibérica durante el proceso de expulsión y conversión de judíos y musulmanes.³⁵ Estas negociaciones de pasaje y sus frustraciones por parte de la administración colonial eran demostraciones de "calidad" por medio de documentos y testigos directos, en las que influían tanto la procedencia o linaje, la casta, la legitimidad o ilegitimidad parental, el estado (si ha contraído o no matrimonio), el lugar de nacimiento y vivienda, el oficio y el género asignado; todas estas dimensiones se consideraban de manera conjunta para ubicar a una persona en el espacio social colonial.³⁶ Es decir, la clasificación y etiqueta de "mestizo", que tomamos como ejemplo, durante los primeros años del período colonial se encontraba inscrita dentro de discursos de orden jurídico-religioso antes que biológico (aún inexistente) y asociada a una noción de cuerpo en la que primaba el linaje o las posibilidades prácticas de demostrarlo y las prácticas cotidianas antes que el fenotipo.

Esta imprecisión con que Quijano utiliza el término raza ha sido problematizada dentro de la perspectiva descolonial y, en algunos casos, retematizada como un concepto útil para describir la clasificación de ciertas vidas y formaciones culturales desde principios de siglo XVI como "dispensables",³⁷ en otros

indios a defensor de los negros, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.

30 Francisco Cervantes De Salazar (1554), **México en 1554. Tres Diálogos latinos que Cervantes de Salazar escribió e imprimió en México en dicho año**, traducción de Joaquín García Icazbalceta, ed. bilingüe, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1875, pp. 133-135.

31 Cfr. RAE <https://dle.rae.es/promiscuo>.

32 Marisol De la Cadena, "¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas", en **Universitas Humanística** n° 61, enero-junio de 2006, p. 62.

33 Felipe Guamán Poma de Ayala, **Nueva Crónica y Buen Gobierno**, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, t.I, p. 64-3.

34 *Ibid.*, p. 58.

35 Eduardo Restrepo y Julio Arias, "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", en **Emancipación y crítica** n° 3, junio de 2010, pp. 45-64.

36 Joanne Rappaport, "¿Quién es mestizo? Descifrando la mezcla racial en El Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVIII", en **Varia Historia**, Vol. 25, n° 41, enero-junio de 2009, pp. 43-60.

37 Nelson Maldonado Torres, "Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones



casos, esta noción ha sido desechada por quienes acentúan la importancia de atender al archivo, el vocabulario y el arsenal conceptual que sí estaba disponible en la colonia temprana durante la primera modernidad.³⁸ Así, a partir de observaciones y trabajos de la perspectiva descolonial (que no se quedan en la mera crítica), podemos empezar a ver con mayor claridad el modo en que se articula la colonización y colonialidad con el imaginario premoderno sistematizado en los discursos de limpieza de sangre, para indagar de qué modo operan como un antecedente de la clasificación social que organiza la idea de raza de emergencia más tardía.

Además de la cuestión sustantiva que ha suscitado una suma de intervenciones al interior de la perspectiva, me resulta interesante la cuestión metodológica que deja abierta esta crítica respecto de la indagación correspondiente a la distancia entre palabras y conceptos y los estudios que priorizan la continuidad conceptual en las variaciones nominales y aquellos otros que priorizan su discontinuidad y las especificidades históricas del archivo. Ambas estrategias metodológicas conviven, no sin críticas ni conflictos, al interior de esta heterogénea perspectiva. Una ventaja de estas disquisiciones internas es que podemos hallar estudios que ponen a funcionar la perspectiva descolonial tanto desde miradas sistémicas como genealógicas.

Sobre la dimensión programática

Por último, una crítica reiterada fundamentalmente en el artículo de Petruccelli se orienta a la programática descolonial de desprendimiento. En el apartado "Asimetría y privilegio epistémico" vemos esta programática caracterizada como un llamamiento oscurantista a abandonar los rasgos provenientes de las creencias, lenguas e identidades occidentales. Críticas similares –dirigidas explícitamente a esta programática o a otras descoloniales– han surgido dentro y fuera de la perspectiva bajo los epítetos de "nativismo", "populismo o esencialismo regional" y "abyayalismo". Con estas calificaciones se pretende advertir sobre una serie de supuestos, como la creencia en sustancias identitarias ahistóricas y la vocación del retorno a algún pasado puro, no contaminado por los efectos de la historia colonial. Es decir, supuestos románticos, que parecerían confiar en la existencia del algún "afuera" ontológico de la modernidad/colonialidad adonde ir a buscar las soluciones. La insistencia de esta observación ha hecho que sea ya ampliamente revisada y

al desarrollo de un concepto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-168; Catherine Walsh, "Raza", *mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes*, en *Crítica y emancipación* 3, 1º semestre de 2010, pp. 95-124.

38 Eduardo Restrepo y Julio Arias, *op. cit.*

re-explicada, pero no está de más volver sobre ella.³⁹

Lo primero, sobre lo que a esta altura del trabajo no quiero insistir mucho, es que la programática de desprendimiento no convoca a un abandono de todo "lo" occidental, europeo o noratlántico (si es que existe algo que pueda ser denominado de esa manera), sino al desprendimiento epistémico-político de la racionalidad eurocentrada, moderno/colonial, y de sus políticas del conocimiento. En la tensión planteada por Petruccelli entre privilegio y asimetría epistémica, la perspectiva introduce la dimensión del *derecho epistémico*: el esfuerzo por "provincializar" el gesto eurocentrista no abona un privilegio epistémico invertido, es decir, un criterio de demarcación de verdad organizado en términos biográficos o geográficos, sino que tan solo apunta a visibilizar el derecho epistémico de saberes no hegemónicos y su presencia y agencia en las cartografías del saber/poder moderno/coloniales y descoloniales.⁴⁰

¿Qué supone la propuesta de desprendimiento? Esta indagación nos lleva salir de todo terreno analítico e ingresar en el programático. En líneas generales, creo entender al desprendimiento como una praxis que supone, cuanto menos, tres gestos: (1) una instancia crítica negativa respecto de las condiciones de opresión, pero desde (2) el reconocimiento de que esta negación como crítica sólo puede ser elaborada desde una instancia anterior, afirmativa respecto de la propia diferencia y dignidad (afirmación de la experiencia fronteriza). Así podemos decir que a la doble negación que supone una dialéctica crítica (negar la negación material que provoca la opresión/exclusión/exteriorización) antecede un momento afirmativo y, en ese sentido, entramos en un esquema anadialéctico.⁴¹ Sobre esta base puede luego organizarse (3) un tercer movimiento ya no crítico, ya no afirmativo, sino programático-creativo en torno a lo común como "comunalidad".⁴² La idea de comunidad supuesta en la programática de desprendimiento no se encuentra en un espacio o tiempo anterior, sino que es territorio a crear desde activos trabajos de intercambio de memorias e historias.

La perspectiva descolonial en el pliegue del prejuicio o a modo de cierre

Me gustaría finalizar con el sugerente comienzo del trabajo de Petruccelli, allí la perspectiva descolonial es introducida como

39 W. Mignolo, "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)", en *Crítica y emancipación*, Vol. 1, n° 2, 2009, pp. 251-276.

40 W. Mignolo, *Ibid.*

41 Enrique Dussel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975, pp. 15-45.

42 Sobre el concepto de comunalidad creativa, Zulma Palermo "Pensar/ escribir en la frontera", en *Otros Logos* n° 10, diciembre de 2019, pp. 14-27.

una corriente de pensamiento que viene a "combatir" lo que considera la "colonialidad epistémica", forma de colonialidad que queda descripta en su introducción como una serie extensa de "prejuicios" y "privilegios epistémicos". En su observación no hay ni tergiversación ni omisión, tan solo una mirada distinta: allí donde el autor ve lo que nombra como "prejuicio" y que, me permito suponer, ha de deberse al intento de caracterizar ciertos comportamientos o ideas naturalizadas no mediadas por el pensamiento crítico, la perspectiva descolonial ve un fruto de los siglos de colonialidad, ve la eficacia de la tecnología de clasificación moderno/colonial (Quijano), la actualización de la *diferencia colonial* (Mignolo) y del dispositivo de blanqueamiento (Castro-Gómez).⁴³ Es sobre ese efecto ("pre-juicio" para Petruccelli) que indaga la perspectiva descolonial para develar las condiciones de emergencia y estrategias de actualización. Es entonces en el pliegue del prejuicio donde la perspectiva descolonial se demora. Su pregunta no es tanto por el "qué", no se ocupa de producir algo así como un inventario de prejuicios, sino que la pregunta apunta al cómo de su conformación y al servicio de quién se encuentran, es decir, qué relación de poder refuerzan. La perspectiva descolonial pretende explicar esa configuración de saber/poder que se forja durante el periodo colonial en América y que pervive, a partir de diversas estrategias de actualización, hasta nuestros días; evidenciando, además de algunas dimensiones macro-sociales propias del colonialismo y la *colonialidad del poder*, otros dispositivos y técnicas más sutiles orientadas a reforzar el capital de la blancura. Los aportes de la generación posterior a la de Quijano refuerzan la importancia del entramado intersubjetivo y epistémico, atendiendo al hecho de que toda formación de saber que deviene hegemónica es un poder que ha logrado imponerse sobre otras realidades o interpretaciones posibles produciendo efectos de verdad.

La colonialidad no es el resultado de un reunte de prejuicios que puedan desmantelarse con una mirada atenta; es epidermización, incrustación de hábitos que forjan y demarcan movimientos posibles de otros imposibles, vidas con posibilidad de pro-yecto de vidas dispensables al servicio del capital de la blancura.⁴⁴ O, para decirlo de otro modo, esos prejuicios no son prácticas individuales casuales, sino, expresiones de una formación histórica de saber/poder y de instituciones, discursos, hábitos que los configuran. La perspectiva descolonial se ocupa de esa formación histórica de saber/poder, la colonialidad del poder. En este sentido, su gesto teórico se organiza menos por un método apodíctico-epistemático (científico) que por la indagación filosófica de la ontología del presente desde una perspectiva

transontológica y descolonial; indagación que supone asumir la ética y la política como *filosofía primera* con la consecuencia evidente de politizar la ontología y la epistemología.

Bibliografía general

Aguerre, Lucía, "Universalidad en disputa: la lógica de la dominación cultural en el Debate de Valladolid (1550-51)", en **Tópicos, Revista de Filosofía** n° 57, julio-diciembre de 2019, pp. 307-347.

Castro-Gómez, Santiago, "Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia", en Cardona Rodas, Hilderman y Zandra Pedraza Gómez (comp.), **Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina**, Medellín, Ediciones Uniandes, 2014, pp. 79-95

—, **El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno**, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

—, **La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

Cervantes De Salazar, Francisco (1554), **México en 1554. Tres Diálogos latinos que Cervantes de Salazar escribió e imprimió en México en dicho año**, traducción de Joaquín García Icazbalceta, ed. bilingüe, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1875.

De la Cadena, Marisol, "¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas", en **Universitas Humanística** n° 61, enero-junio de 2006, pp. 51-84.

De Oto, Alejandro "Pensamiento descolonial/decolonial" en **Diccionario de pensamiento alternativo II**, Buenos Aires, Biblos y UNLA, 2008.

Dussel, Enrique, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Lander, Edgardo(comp.), **La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales**, Buenos Aires, Clacso, 2000, pp. 41-53

— **Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión**, Madrid, Trotta, 1998.

43 Santiago Castro-Gómez, **La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

44 La noción de epidermización es acuñada por Franz Fanon para dar cuenta del modo en que opera la cultura hegemónica en la subjetividad colonizada, reforzando una organización racial de la distribución del capital. Cfr. Franz Fanon (1952), **Piel negra, máscaras blancas**, Madrid, Akal, 2009.



- **Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas**, Buenos Aires, Bonum, 1975.
- Escobar, Arturo, "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano", en *Tabula Rasa* n° 1, enero-diciembre de 2003, pp. 51-86.
- Fabian, Johannes, **Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object**, New York, Columbia University Press, 1983.
- Franz Fanon (1952), **Piel negra, máscaras blancas**, Madrid, Akal, 2009.
- Foucault, Michel (1966), **Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas**, México, Siglo XXI, 2010.
- Grosfoguel, Ramón "¿Negros marxistas o marxismos negros?: Una mirada decolonial" en *Tabula Rasa* n° 28, 2018, pp. 367-385
- Habermas, Jürgen, **El discurso filosófico de la modernidad**. Madrid, Taurus, 1989.
- , "La modernidad: Un proyecto incompleto", en Hal Foster, **La posmodernidad**, México, Kairós, 1980.
- Lugones, María "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial", en Walter Dignolo (comp.), **Género y descolonialidad**. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.
- Marramao, Giacomo, **Kairos. Apología de un tiempo oportuno**, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Martínez, María Elena, **Genealogical fictions. Limpieza de sangre, religion, and Gender in Colonial Mexico**, California, Stanford University Press, 2008.
- Mignolo, Walter, **Historias locales diseños globales**, Madrid, Akal, 2003.
- Mignolo, Walter (comp.), **Capitalismo global y geopolítica del conocimiento**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.
- , "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)", en *Crítica y emancipación* n° 2, 1º semestre de 2009, pp. 251-276.
- , **Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.
- Pérez Fernández, Isacio, **Fray Bartolomé de las Casas, O. P. De defensor de los indios a defensor de los negros**, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.
- Palermo, Zulma, "Pensar/escribir en la frontera", en *Otros Logos* n° 10, diciembre de 2019, pp. 14-27.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe, **Nueva Crónica y Buen Gobierno**, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Quijano, Aníbal, **Modernidad, identidad y utopía e América Latina**, Lima, Ediciones sociedad y política, 1988.
- , "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú indígena*, Vol. 13, n° 29, 1991, pp. 11-20.
- , "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día (Entrevista de Nora Velarde)", en *ILLA* n° 10, enero de 1991, pp. 42-57.
- , "El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina", en *Revista Tareas* n° 119, enero-abril de 2005, pp. 31-62.
- (selección Quintero Palermo), **Textos de fundación**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2014.
- (selección y prologo de Danilo Assis Clímaco), **Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**, Buenos Aires, Clacso, 2014.
- (selección de Walter Mignolo), **Ensayos sobre la colonialidad del poder**, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2019.
- Rappaport, Joanne, "¿Quién es mestizo? Descifrando la mezcla racial en El Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVIII", en *Varia Historia*, Vol. 25, n° 41, enero-junio de 2009, pp. 43-60.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas, **Inflexión decolonial. Pensamiento crítico desde América Latina**, Popayán, Editorial de la Universidad del Cauca, 2010.
- Restrepo, Eduardo y Julio Arias, "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", en *Emancipación y crítica* n° 3, junio de 2010, pp. 45-64.
- Taylor, Charles. **Las fuentes del yo**, Barcelona, Paidós, 1996.
- Toulmin, Stephen, **Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad**, Barcelona, Península. 1990.
- Wallerstein, Immanuel, **The modern world-system**, 3 vol., New York, Academic Press, 1974, 1989 y 2011.
- , "El espacio/tiempo como base del conocimiento", en *Análisis político* n° 32, 1997, pp. 3-15.

—, "Tiempo y duración: el tercio no excluido o reflexiones sobre Braudel y Prigogine", en **Capitalismo histórico y Movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo**, Madrid, AKAL, 2004, pp. 134-161.

Walsh, Catherine. "Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes", en **Crítica y emancipación** n° 3, 1º semestre de 2010, pp. 95-124.



Cristina Coll. Ilustración.

En: **Baruyera: una tromba lesbiana feminista**, n° 1 (06/2007).

Resumen

El trabajo se presenta como una réplica centrada en aquello que ha motivado las críticas a la perspectiva descolonial por parte de Ariel Petruccelli y Andrea Barriaga. El propósito del trabajo está dirigido a recuperar sus cuestionamientos como excusa y motivo para repensar los límites y alcances de esta perspectiva a más de dos décadas de su emergencia. En primer lugar, reconstruyo someramente el contexto de emergencia y enunciación de la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano. En segundo lugar, me centro en algunas de las críticas puntuales. A partir de trabajo de sistematización de las mismas, la réplica se organiza en cinco ejes orientados a dimensiones centrales de la perspectiva: el patrón de poder moderno/colonial, la periodización y caracterización histórica de la modernidad, la definición de *episteme eurocentrada* y de *retórica de la modernidad*, el uso histórico de la categoría de raza y la programática descolonial de desprendimiento.

Palabras claves: Colonialidad; Eurocentrismo; Desprendimiento.

Abstract

This paper is a response to the critics of Ariel Petruccelli and Andrea Barriaga to the decolonial perspective. The purpose of the work is to recover their critics as an excuse to review the limits of this perspective after two decades of its emergence. Based on the systematization of criticisms, the response is organized into five axes oriented to central dimensions of the perspective: the notion of colonial/modern pattern of power, the periodization and historical characterization of modernity, the definition of *Eurocentered episteme* and *rhetoric of modernity*, the historical use of the race category and the delinking decolonial program.

Keywords: Coloniality, Eurocentricism, Delinking.

Recibido: 16/07/2020

Aceptado: 30/09/2020