

Walter D. Mignolo

Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial

En diciembre de 1998, tuve la buena suerte de ser uno de los ponentes del taller "Capitalismo histórico, poder colonial y transmodernidad" en el que participaba, también, Immanuel Wallerstein, Anibal Quijano y Enrique Dussel. Se pidió a los ponentes que hablasen de la actualidad y que reflexionasen sobre los conceptos que se les atribuían. Al hablar de la transmodernidad, Dussel hizo un comentario que he querido convertir en el elemento central de mi explicación. Según él, es importante y necesario que exista una crítica posmoderna de la modernidad, pero no es suficiente. Dussel desarrolló esa idea en un reciente y corto, aunque importante, diálogo sobre la obra de Gianni Vattimo, que calificó de "crítica eurocentrista de la modernidad". ¿Qué otra cosa cabe esperar salvo crítica eurocentrista de la modernidad y eurocentrismo? Para Dussel, la respuesta es el concepto de transmodernidad, que implica que la modernidad no es un fenómeno estrictamente europeo sino global, del que incluso los "bárbaros marginados" participan, aunque su contribución no se haya reconocido. El argumento de Dussel recuerda, así, al proyecto de South Asian Subaltern Studies, aunque se ha creado a partir del legado de antiguos colonialismos (del español y del portugués). La transmodernidad también implica –para Dussel– una "razón liberadora" que es el principio que rige su filosofía y su ética de la liberación. Los diálogos entre Dussel y Wallerstein, entre la filosofía de la liberación y análisis del sistema mundial y entre filosofía de la liberación y apertura de las ciencias sociales, tienen dos cosas en común. Primero, ambos son críticos con el capitalismo, el mercado neoliberal y la democracia formal. Segundo, ambos (y Quijano también) entienden que la modernidad surgió en el siglo XIX, con el capitalismo y la emergencia del circuito comercial Atlántico. Sin embargo, existe una brecha entre Wallerstein, por un lado, y Dussel y Quijano por otra: se sitúan en extremos opuestos de la diferencia colonial. El principal objetivo de este ensayo es explicar esta intuición.

Los comentarios de Dussel también se pueden aplicar al concepto de Wallerstein sobre el capitalismo histórico, ya que considera que el capitalismo histórico es una crítica eurocentrista del capitalismo. Introducir el concepto de diferencia colonial, me permitirá ampliar las nociones de transmodernidad de Dussel y de poder colonial de Quijano. Además, podré comparar el enfoque que los tres dan al eurocentrismo y, hacia el final de este artículo, abordaré la versión que Žilavoj Zizek sobre el "eurocentrismo de izquierdas".⁷ Así pues, empezaré por distinguir dos macronarrativas, la de la civilización occidental y la del mundo moderno (desde la primera época moderna, es decir, el Renacimiento europeo, hasta la fecha). La primera es, esencialmente, una narrativa filosófica, mientras que la segunda corresponde, básicamente, a las ciencias sociales. Ambas macronarrativas tienen una vertiente positiva y otra negativa--mientras que unos celebran la civilización occidental, otros critican su logocentrismo. De igual modo, la modernidad tiene defensores y detractores. Dussel se sitúa a medio camino entre ambas macronarrativas, aunque su crítica diverge tanto de la crítica interna de la civilización occidental como de la crítica interna del mundo moderno, tal y como ocurre con el sistema de análisis mundial.⁸ Como filósofo, está en sintonía con la primera macronarrativa, la macronarrativa de la civilización occidental y de sus orígenes en la Antigua Grecia. Como filósofo latinoamericano, ha estudiado con especial atención la creación histórica del mundo moderno/colonial en el siglo XVI. Wallerstein y Quijano comparten su interés, ya que ambos son sociólogos. Sin embargo, a Quijano y Dussel les une la experiencia de colonial latinoamericana o, mejor dicho, la historia local de la diferencia colonial. En cambio, Wallerstein vive inmerso en la diferencia imperial que distingue a la crítica filosófica de la civilización europea en Europa de la crítica sociológica de la modernidad de los Estados Unidos. Así pues, en esencia, la geopolítica del conocimiento se organiza entorno a la diversificación, a través de la historia, de las diferencias coloniales e imperiales. Ahora, veamos con más detalle las distinciones que acabo de presentar.

El siguiente argumento se basa en la premisa (que no puedo desarrollar aquí) de que la historia del capitalismo, tal y como la explican Fernand Braudel, Wallerstein y Giovanni Arrighi y la historia de la epistemología occidental como se viene construyendo desde el

Renacimiento europeo avanzan a la par y se complementan entre sí. 9 La expansión del capitalismo occidental implicó la expansión de la epistemología en todas sus vertientes, desde la razón instrumental que está de acuerdo con el capitalismo y la revolución industrial, hasta las teorías de gobierno (la teoría política), pasando por la crítica al capitalismo y al Estado. Para decirlo en pocas palabras, citaré un párrafo de Sir Francis Bacon, escrito a principios del siglo XVII. El pasaje pone de manifiesto una conceptualización del saber que empezaba a distanciarse de la epistemología renacentista basada en el *trivium* y el *quadrivium*, con un claro dominio de la retórica y las humanidades. Bacon sustituyó la retórica por la filosofía, y la figura del humanista renacentista dio paso a la figura del filósofo y del científico que contribuyeron y dieron esplendor al Siglo de las Luces europeo. Según Bacon: "La mejor división del conocimiento humano deriva de las tres facultades del alma racional que siente la necesidad de saber. La historia se refiere a la memoria, la poesía a la imaginación y la filosofía a la razón... De ahí que de esas fuentes, memoria, imaginación y razón fluyan esas tres emanaciones: la historia, la poesía y la filosofía, y no pueda haber otras." 10 Las tres "emanaciones" se ampliaron y modificaron en los años siguientes. Aún así, la aseveración "no puede haber otras" se ha mantenido. Y en el momento en el que el capitalismo empezó a desplazarse del Mediterráneo al Atlántico norte (Holanda y Reino Unido), la organización del conocimiento adquirió un alcance universal. "No puede haber otras" inscribía la conceptualización del conocimiento al espacio geopolítico (de la Europa occidental) y eliminaba toda posibilidad de pensar en una conceptualización y distribución del saber que "emanase" de otras historias locales (como la China, la India, la islámica, etc.).

La civilización occidental y el sistema mundial moderno/colonial

El concepto y la imagen de la modernidad no son equivalentes a las del sistema mundial moderno. Existen varias diferencias entre los dos. En primer lugar, la modernidad se asocia con la literatura, la filosofía y la historia de las ideas, mientras que el sistema mundial moderno se asocia con el vocabulario de las ciencias sociales. En segundo lugar, esta primera caracterización es importante si recordamos que desde los años setenta,

ambos conceptos han tenido un espacio determinado tanto en el ámbito académico como en el público. Las ciencias sociales ganaron terreno durante la Guerra Fría en los medios académicos, sobretodo en Estados Unidos, respecto a la relevancia conseguida por los estudios de área. 11 Por consiguiente, la posmodernidad se entiende tanto como un proceso histórico en el que la modernidad topó con sus límites y como un discurso crítico sobre la modernidad que se gestó en el ámbito de las humanidades, aunque las ciencias sociales no le hicieron oídos sordos.12 En tercer lugar, la modernidad (y, claro está, la posmodernidad) sostuvo la creencia de que la civilización occidental surge, prístinamente, a partir de la Grecia Antigua hasta el siglo XVIII, momento en el que se sentaron las bases de la modernidad. Contrariamente, el sistema mundial moderno no sitúa el origen en Grecia. Remite más a una articulación espacial del poder que a una sucesión lineal de acontecimientos. De ahí que el sistema mundial moderno sitúe su origen en el siglo XV y en su vinculación con el capitalismo. 13 Esta articulación espacial de poder, que existe desde el siglo XVI con la emergencia del circuito comercial Atlántico, es lo que Quijano llama “poder colonial”.

Tomaré prestado el término *paradigma* por interés pedagógico, y diré que la modernidad y el sistema mundial moderno son, de hecho, dos paradigmas distintos pero interrelacionados. La ventaja del último sobre el anterior es que nos ha permitido ver la historia espacial occidental de los últimos quinientos años, además de que nos ha obligado a unir modernidad y colonialidad (la lógica subyacente a los diversos colonialismos en la historia de Occidente, desde el siglo XVI). La modernidad se centra en Europa. El análisis del sistema moderno mundial introduce el colonialismo en escena, aunque más como un componentes derivado que constituyente de la modernidad, puesto que aún no asume la “colonialidad”, el otro lado (¿la sombra?) de la modernidad. Uno de los méritos de Quijano es el haber mostrado que la colonialidad es la dimensión general de la modernidad, distinguiendo así entre colonialidad y colonialismo. También es mérito suyo haber arrojado luz sobre el hecho de que la emergencia del circuito Atlántico durante el siglo XVI convirtió la colonialidad en un elemento constitutivo de la modernidad. Si, cronológicamente, situamos la modernidad en el siglo XVIII, la colonialidad se convierte en un derivado.

De ahí que, el primer periodo de la expansión capitalista ibérica y la colonialidad se han borrado o relegado a la Edad media, como una especie de leyenda negra, de la que es testigo la ilustrada construcción del "sur" de Europa. 15 Así las cosas, si ponemos antes la modernidad, tanto el colonialismo como la colonialidad se hacen invisibles. Quijano y Dussel hicieron posible no sólo concebir un sistema mundial moderno/colonial como una estructura sociohistórica coincidente con la expansión del capitalismo sino, también, concebir la colonialidad y la diferencia colonial como *loci* de enunciación. Y a eso, concretamente, me refiero cuando hablo de geopolítica del conocimiento y de diferencia colonial. 16

El siglo XVIII (o más concretamente, el periodo entre 1760 y 1800) estuvo regido por dos cambios distintos. En primer lugar, el control del circuito Atlántico pasó del sur al norte. En segundo lugar, la principal preocupación europea, desde la firma de la paz de Westfalia (1648) hasta el final del Siglo de las Luces, fue más la creación de los estados nación que el colonialismo. 17 En los siglos XVI y XVII, Inglaterra, Francia y Alemania aún no eran potencias coloniales y cuando se convirtieron en ellas, se valieron de la expansión colonial para reforzar la construcción nacional, que empezaba a ganar importancia a principios del siglo XIX. Sin embargo, la intensa preocupación que había en el norte por crear la Europa de las naciones relegó al colonialismo, por así decirlo, a un segundo plano. El colonialismo era un tema secundario para naciones como Inglaterra o Francia, cuya presencia en América se debía más a un interés comercial que al afán de conversión, que era el motor que impulsaba a España y a Portugal. En ese momento, Francia e Inglaterra no tenían una misión civilizadora que cumplir en América, como sí tuvieron en Asia y África después de la era napoleónica. El concepto actual de modernidad y posmodernidad tienen su origen histórico en esa época. La segunda fase de la modernidad fue parte de la restitución que Alemania hizo del legado griego como base de la civilización occidental.

Aunque no hay acuerdo sobre si el sistema mundial tiene quinientos o cinco mil años de antigüedad, no creo que el asunto sea relevante. Lo que sí lo es, en cambio, es que el sistema mundial moderno/colonial se puede vincular a la emergencia del circuito comercial Atlántico y esa

conceptualización tiene que ver con la creación de las diferencias coloniales. 18 La diferencia colonial es un conector que, en esencia, habla de los cambios que se han dado en las diferencias coloniales a lo largo de la historia del sistema mundial moderno/colonial y vuelve a situar en un primer plano la dimensión global de la historia humana silenciada por los discursos centrados en la modernidad, la posmodernidad y la civilización occidental.

La filosofía de la liberación y la descolonización de las ciencias sociales

La teoría de la dependencia aún no ha perdido fuerza, aunque ha recibido serias críticas. Se sostiene en medio de una tempestad de críticas porque las críticas se dirigen a la estructura conceptual de la dependencia y no a su *raison d'être*. El hecho de que la dependencia, en su conjunto, ha sido y es la estrategia básica en el ejercicio del poder colonial no requiere mayor explicación. Aún en este nivel de globalización existe un Tercer Mundo dentro del Primer Mundo, el sistema interestatal y la colonialidad del poder que lo organiza jerárquicamente aún no han desaparecido. Pero no es mi intención dilucidar si la distinción entre el centro y la periferia era tan válida a finales del siglo XX como lo era a finales del siglo XIX. Aún no está claro si el sistema mundial moderno/colonial la dependencia ya no se estructura en torno a la dicotomía centro-periferia, pero eso no significa que la dependencia desaparezca porque la dicotomía no está tan clara hoy como lo estaba ayer. Por otro lado, el término interdependencia ha servido para reestructurar la colonialidad del poder entorno al surgimiento de las empresas transnacionales. 19 Lo que Anibal Quijano llama "dependencia histórico-estructural" no se debe restringir al ámbito de la dicotomía centro-periferia. 20 Al contrario, se debería aplicar a la estructura misma del sistema mundial moderno-colonial y de la economía capitalista.

La teoría de la dependencia era más que una herramienta de análisis y de explicación de las ciencias sociales. 21 Aunque el análisis del sistema mundial introducido por Wallerstein le debe a la teoría de la dependencia su impulso motivador y su estructura básica económica, social e histórica, 22

la dimensión política presenta otro panorama. La teoría de la dependencia fue paralela a la descolonización de África y Asia y sugirió un curso de acción a los países latinoamericanos 150 años después de su propio proceso de descolonización. El análisis del sistema mundial actúa desde dentro del sistema, mientras que la teoría de la dependencia fue una respuesta externa al sistema, no tanto exterior como externa. Dicho de otro modo, lo externo no es ontológico sino nombrado y construido desde dentro mismo del sistema en un ejercicio de colonialidad del poder. La teoría de la dependencia, en cambio, ofrecía una explicación y sugería un plan de acción para Latinoamérica que difícilmente podría haberse creado a partir del análisis del sistema mundial. El sistema mundial de Wallerstein es un análisis socio-histórico y económico que implica una protesta; la teoría de la dependencia es una protesta que necesita el análisis socio-histórico y económico. El análisis del sistema mundial, en cambio y por su parte, logró algo que el análisis de la dependencia no estaba en condiciones de conseguir. Es decir, el análisis del sistema mundial introdujo una dimensión histórica y un marco socioeconómico (el sistema mundial moderno) en las ciencias sociales, desplazando así el origen de la historia y las culturas académicas desde la antigua Grecia hasta el sistema mundial moderno. El nacimiento de las ciencias sociales, en el siglo XIX, se debió, de hecho, al marco epistémico que abrió la segunda modernidad (la Ilustración francesa, la filosofía romántica alemana y la revolución industrial inglesa).²³ El análisis del sistema mundial surgió como respuesta a la crisis que el sistema mundo-moderno sufrió en los años setenta, cuando África y Asia entraron en los procesos de descolonización y los cambios introducidos por las grandes corporaciones internacionales pusieron de manifiesto la existencia activa de un mundo que iba más allá de la civilización occidental. La irreductible (y colonial) diferencia entre la teoría de la dependencia y el análisis del sistema mundial no se encuentra en sus estructuras conceptuales sino en las políticas de sus *loci* de enunciación. Por eso es importante señalar la inversión epistémico que describí más arriba: el análisis académico que implica una protesta y la protesta que necesita de investigación académica para sustentarse.

La teoría de la dependencia es un alegato político de la transformación social de y desde los países del Tercer Mundo, mientras que el análisis del sistema mundial es un alegato de la transformación académica de los países del Primer Mundo. Esta diferencia, implícita en la geopolítica del conocimiento que describe Carl E. Pletsch, es, en realidad, la diferencia colonial irreductible, la diferencia entre el centro y la periferia, entre la crítica eurocentrista del eurocentrismo y el conocimiento generado por quienes participaron en la construcción del mundo moderno-colonial y los que se quedaron al margen del debate. 24 De las Casas defendía a los indígenas, pero los indígenas no participaron en el debate sobre sus derechos. Los nuevos capitalistas que surgieron a raíz de la revolución industrial estaban deseosos de acabar con la esclavitud que apoyaban los propietarios de plantaciones y los traficantes de esclavos. A los negros africanos y a los indios americanos no se les tuvo en cuenta cuando estaba en juego el saber y la organización social. A ellos, los africanos y los indios americanos, se les trató como pacientes organismos vivos a los que se hablaba pero a los que no se escuchaba.

La teoría de la dependencia tuvo un impacto inmediato e intenso sobre la descolonización del conocimiento en América Latina y el Caribe, tanto Francés como Inglés. En 1970, el sociólogo colombiano Orlando Fals-Borda publicó un importante libro titulado *Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual*, que refleja una preocupación hoy muy común entre los ámbitos académicos de Asia y África. El planteamiento es muy sencillo: la expansión occidental no fue sólo económica y política sino también educativa e intelectual. La crítica eurocentrista del eurocentrismo se adoptó como si fuera la "propia" en las antiguas colonias; las alternativas socialistas al liberalismo en Europa se entendieron, en las colonias, como un camino hacia la liberación sin distinguir entre la emancipación en Europa y la liberación en el mundo colonial. Simplemente, no se consideró la diferencia colonial en su dimensión epistémica. La base del conocimiento que ofrecía y sigue ofreciendo la historia de la civilización occidental en su compleja y amplia gama de posibilidades, proporcionó la conceptualización (de la derecha y la izquierda) y permaneció en el marco del lenguaje de la modernidad y de la civilización occidental. El libro de Fals-Borda aún es válido porque plantea un dilema que sigue presente en los ámbitos de la

erudición. De hecho, la petición de que las ciencias sociales se descolonizaran que hacía Fals-Borda ha encontrado eco en peticiones más recientes realizadas por Boaventura de Sousa Santos, en Portugal, en su polémica "por un nuevo sentido común".²⁵ Es cierto que Santos no se refiere ni a Colombia ni a Latinoamérica. Sin embargo, la marginalidad que otorga a Portugal el estar en el sur de Europa, le permite tener una percepción de las ciencias sociales diferente de la que uno puede tener en el norte.

Mientras Wallerstein pide la apertura de las ciencias sociales, dando por sentado que es necesario concebirlas como una empresa académica planetaria, el interés de Fals-Borda tiene más que ver con los cimientos de las ciencias sociales y de otras formas de erudición. En otras palabras, la expansión planetaria de las ciencias sociales implica que la colonización intelectual sigue en pie, aunque esa colonización sea bien intencionada, venga de la izquierda y apoye la descolonización. La des-colonización intelectual, tal y como intuía Fals-Borda, difícilmente surja de las actuales filosofías y escuelas de erudición y de la experiencia histórica intelectual en Europa del Oeste (la Europa imperial) y Estados Unidos--la dependencia no es un asunto exclusivo de la derecha; también la genera la izquierda. Por ejemplo, el debate posmoderno en Latinoamérica reproduce una discusión cuyos problemas se originaron no en la historia colonial del subcontinente sino en la historia de la Europa moderna.

El proyecto en el que Enrique Dussel lleva trabajando desde principios de los años noventa²⁶ es, indirectamente, una continuación del planteamiento de Fals-Borda sobre la descolonización intelectual. La filosofía de la liberación, tal y como Dussel la concibió a finales de la década de 1960, es otra de las consecuencias de la teoría de la dependencia y de la preocupación intelectual que la hizo surgir. Una de las principales inquietudes de Dussel era y sigue siendo crear un proyecto filosófico que contribuya a la liberación social (más adelante retomaré la distinción entre emancipación y liberación). Su último libro surgió tras una larga y sostenida reflexión filosófica, ética y política.²⁷ La teoría de Fals-Borda no se refería sólo a crear un proyecto de ciencias sociales para la liberación del Tercer Mundo; de hecho, pretendía crear un proyecto de liberación intelectual de las ciencias sociales. Sin embargo, en el caso de Dussel, la liberación viene

de la mano de la filosofía. Y aquí, nuevamente, nos encontramos con la irreductible diferencia colonial (epistémica) entre un proyecto izquierdista de ciencias sociales creado en el Primer Mundo y la liberación de las ciencias sociales (y la filosofía) planteada desde el Tercer Mundo.²⁸

La lógica de este proyecto, desde el punto de vista de la diferencia colonial, surgió al confrontar Dussel su filosofía y ética de la liberación con la de Gianni Vattimo.²⁹ En un corto pero sustancioso capítulo (“¿A favor de Vattimo?”; “¿Contra Vattimo?”) Dussel explica la filosofía nihilista de Vattimo y describe el nihilismo como “el ocaso de Occidente, de Europa y de la modernidad”.³⁰ Y como cierre a ese apartado (e inmediatamente después de la descripción que acabo de citar), Dussel añade:

¿Se ha preguntado Vattimo el significado que puede tener su filosofía para un mendigo hindú cubierto por el barro de las crecidas del Ganges, o para un miembro de la tribu Bantu que se muere de hambre en el África subsahariana, o para millones de chinos que viven en el entornos semi rurales, o para los cientos de miles de pobres que viven marginados en barrios como Nezahualcoyotl o Tlanepantla, en México, barrios que tienen la misma población que Turín? ¿Puede una estética de la “negatividad” o una filosofía de “la dispersión como destino final del ser” ser bastante para esa mayor parte de la humanidad que es pobre?³¹

De entrada, para un lector situado en el amplio horizonte de la filosofía continental, este párrafo podría parecer un golpe bajo. Sin embargo, no lo es. Dussel denuncia las carencias de una forma de pensar oscurecidas, camufladas gracias a la universalidad de la epistemología moderna y su estrecha relación y compañerismo con el capitalismo, bien como justificaciones bien como crítica interna, como es el caso de Vattimo. De hecho, de lo que habla el planteamiento de Dussel no es tanto del ser como de la colonialidad del ser, de la que la filosofía de la liberación extrajo su energía y sus conceptos. Lo que está en cuestión es, sencillamente, la diferencia colonial. Pero lo que Dussel trata de comunicar se ve más claro en la segunda parte de su artículo sobre Vattimo, cuando subraya las discrepancias en los puntos de partida de ambos proyectos. Todo el mundo

sabe que una misma sala no se ve igual si se entra por puertas distintas. Es más, de las muchas puertas por las que uno puede entrar en la sala de la filosofía, sólo había una abierta. El resto estaban cerradas. Es fácil comprender lo que significa que haya sólo una puerta abierta y que quien pase por ella esté sometido a un estricto control de acceso. Dussel comenta que el punto del que parte la "ontología hermeneútica del ocaso" (Vattimo) es muy distinto al de la "filosofía de la liberación". Dussel definió la diferencia en términos de geopolítica del conocimiento: la primera vendría del norte; la segunda, del sur. Por supuesto, el sur al que se refiere no es sólo una coordenada geográfica, es "una metáfora del sufrimiento humano durante el capitalismo global".³² El primer discurso se basa en la segunda fase de la modernidad (la revolución industrial y la ilustración). El segundo discurso, el de la filosofía de la liberación, se basa en la primera fase de la modernidad y procede de una perspectiva subalterna –no del discurso colonialista-cristiano español sino de la perspectiva de sus consecuencias, es decir, la represión de los indígenas americanos, la violencia a los africanos esclavizados y el nacimiento de la conciencia criolla (esencialmente de mestizos y blancos, en el continente, y de negros en el Caribe) que estaban en una situación dependiente y subalterna. Ante esa realidad, Dussel señala que mientras que en el norte puede ser saludable celebrar el ocaso de la civilización occidental, desde el punto de vista del sur, es más sano reflexionar sobre el hecho de que el 20 por ciento de la población de la tierra posee el 80 por ciento de los recursos del planeta.

Ya no es posible, o cuando menos se ha convertido en problemático, pensar desde el canon de la filosofía occidental, aun cuando parte de ese canon es crítico de la modernidad. Hacerlo supone reproducir una ceguera epistémica etnocéntrica que complica, cuando no imposibilita, toda filosofía política de inclusión.³³ El límite de la filosofía occidental es la frontera en la que surge la diferencia colonial, haciendo visible la variedad de historias locales que el pensamiento occidental, tanto de derechas como de izquierdas, ocultó y suprimió. De modo que existen experiencias históricas de marginación que no existían en el momento en el que Grecia engendró su filosofía ni cuando la Europa de las naciones la hizo suya junto a la revolución industrial y a la consolidación del capitalismo. Estas nuevas filosofías son obra de pensadores como CLR James, Aimée Césaire, Frantz

Fanon, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, Subramani, Abdelkhebir Khatibi y Edouard Glissant, entre otros. De ahí que haya que destacar la importancia de dos cuestiones.

La primera es la relación entre los lugares (tal y como se concibieron en términos geohistóricos) y su pensamiento, la geopolítica del conocimiento propiamente dicha. Si la filosofía occidental inventó la noción de ser, no es posible que su continuación sea la colonialidad del ser. Porque el concepto del ser es algo de lo que no puede prescindir la colonialidad del poder. Y debido a la diferencia colonial, la colonialidad del ser no puede ser una continuación crítica de la primera (una especie de sublimación posmoderna) sino que ha de cambiar el lugar en el que están situado el pensamiento y la conciencia crítica de la geopolítica del conocimiento. La epistemología no es ahistórica. Pero eso no es todo, no se puede limitar a una historia lineal de los griegos al conocimiento del Atlántico Norte de la era moderna. Tiene que adoptar un punto de vista geográfico en su historicidad e introducir en escena la diferencia colonial.³⁴ Las densidades de la experiencia colonial son el lugar del que surgen epistemologías como, por ejemplo, la contribución de Franz Fanon, que no suprimen a las anteriores sino que se construyen sobre el poso de silencio de la historia. En ese sentido, Fanon es equivalente a Kant, al igual que Guaman Poma de Ayala podría considerarse como el Aristóteles del Perú colonial.³⁵ Una de las razones por las que Guaman Poma de Ayala y Fanon no se consideran, habitualmente, como equivalentes de Aristóteles y Kant es el tiempo. Desde el Renacimiento –la etapa más temprana de la modernidad en la que surgió el mundo moderno-colonial—el tiempo ha sido un principio ordenador que cada vez más subordina lugares, los relega a una situación anterior o inferior desde el punto de vista de los que “dueños de (las puertas del) tiempo”. Situar a los acontecimientos y a las personas en una secuencia temporal lineal es una manera de ordenarlos jerárquicamente que distingue a determinadas fuentes de pensamiento por lo interesante o curioso de sus hechos, personajes e ideas. Así mismo, el tiempo es el punto de referencia para ordenar el conocimiento. La discontinuidad entre el ser y el tiempo y la colonialidad del ser y el espacio es lo que alimenta la necesidad que Dussel tiene de destacar la diferencia (la diferencia colonial) entre la filosofía

continental (Vattimo, Jürgen Habermas, Kar-Otto Apel, Michel Foucault) y la filosofía de la liberación.

La insistencia de Dussel en el punto de partida diferente con respecto a Vattimo va en la misma dirección que los planteamientos del abogado e intelectual nativo americano Vine Deloria Jr. y del experto en filosofía continental Robert Bernasconi. Las reflexiones que hace Vine Deloria, Jr. sobre el tiempo y espacio (los espacios sagrados y el tiempo abstracto y simbólico) mencionan de pasada y muestran la irreductible diferencia colonial que Dussel destaca en su filosofía de la liberación. Tanto Deloria como Dussel sienten la necesidad de poner límites a las cosmologías occidentales. A pesar de partir de la experiencia de ser un nativo americano y un latinoamericano descendiente de inmigrantes europeos, la diferencia colonial es parte sustancial de sus vivencias. Por supuesto, los emigrantes europeos en una antigua colonia como es Argentina no tienen las mismas vivencias que un nativo americano. Sin embargo, ambos grupos saben que la diferencia colonial puede ser narcotizante o reveladora. Y ambos han decidido que sea reveladora y reflexionar sobre ella.

Deloria hace una puntualización sencilla pero fundamental: “Los términos conservador y liberal, que inicialmente describían filosofías políticas, se han convertido en símbolos de actitudes culturales de contenidos muy distintos. Los liberales muestran una mayor simpatía hacia la humanidad, mientras que los conservadores adoran la libertad empresarial y los métodos de autoayuda que subrayan la responsabilidad individual. Sin embargo, entre liberales y conservadores no hay una diferencia filosófica fundamental porque ambos introducen en la idea de la historia una tesis que les permite validar sus ideas.”³⁶ Podríamos añadir socialistas a conservadores y liberales, completando así la distribución tripartita político-ideológica del espectro político e ideológico del Atlántico nortea finales del siglo XIX. Estas tres variantes de ideologías políticas seculares se encuentran también en el mismo marco que el cristianismo. Todas ellas, sitúan al tiempo y a la historia en el núcleo de sus cosmologías.

Es más, apunta Deloria, cuando la ideología nacional (por ejemplo, la de los Estados Unidos) “se divide en nativos americanos e inmigrantes europeos occidentales, la diferencia más importante es de índole filosófica.”

³⁷ Esa “diferencia fundamental” es, de hecho, la “diferencia colonial” porque

no se trata sólo de cosmologías o puntos de vista inconmensurables sino de una diferencia que se articula en torno a la colonialidad del poder. Por consiguiente, las dos están vinculadas histórica y lógicamente entre sí en una relación de dependencia. Se trata de una dependencia vinculada a la universalidad que se le atribuye al tiempo, en la ideología local de Occidente, y a la particularidad que se le atribuye al lugar en ese mismo movimiento ideológico en historias locales no-Occidentales. Por supuesto, lo que determina la particularidad del lugar no es la naturaleza sino su historia y su localización en el mundo moderno/colonial; por esta razón ello depende de la importancia los discursos hegemónicos--que otorgan los privilegios—le hayan otorgado al tiempo y a la historia.

No pretendo decir aquí que una fusión del tiempo y el espacio, a la que podríamos llamar espaciotiempo en un bando de la ideología nacional (ya sea la de los inmigrantes europeos occidentales o la de las ciencias sociales) podría resolver los problemas creados por el discurso hegemónico sobre el tiempo, la historia, el progreso y el desarrollo. El campo de la epistemología no dista mucho del mapa que Deloria trazó sobre la ideología política nacional (por ejemplo, los liberales y los conservadores a los que yo he añadido los socialistas). Wallerstein, en cambio, ha trazado el mapa de la epistemología moderna, que, primero, estaba dividida en ciencia y filosofía (y el resto de las Humanidades). Más adelante, esa división se subdividió a su vez de forma algo conflictiva debido al nacimiento de las ciencias sociales en las que algunas disciplinas tendían hacia las ciencias (la economía, la sociología y las ciencias políticas) mientras que otras tendían hacia las Humanidades (antropología cultural e historia). Wallerstein describe dos conceptos básicos del espaciotiempo en las ciencias sociales: el "espaciotiempo geopolítico o episódico" y el "espaciotiempo eterno".³⁸ El primer concepto alude a la explicación de lo presente y lo particular. El segundo alude a lo que sigue siendo válido a través del tiempo y del espacio. Después de indicar las limitaciones de estos dos tipos de espaciotiempos, Wallerstein refirió otras dimensiones que las ciencias sociales no habían considerado. Entre ellas, figuraba el "espaciotiempo cíclico-ideológico", el "espaciotiempo estructural" y el "espaciotiempo transformacional".³⁹ Además de abogar por la introducción de esas nuevas dimensiones en el futuro de las ciencias sociales, Wallerstein habló también

de sus ideas y esperanzas para la creación de “una nueva epistemología unificadora” que trascendería el clásico divorcio entre ciencias y filosofía (o humanidades) que sitúa a las ciencias sociales en un incómodo terreno intermedio. De ser posible, ¿qué quedaría? En este caso sería el espacio completo de la diferencia colonial ante la que tanto Wallerstein como Vattimo son ciegos.

Empezaré mi explicación citando a Deloria: “los pueblos europeos occidentales (y, por supuesto, más tarde los Estados Unidos) no se han parado nunca a pensar en la naturaleza de un mundo que se distingue desde un punto de vista espacial.”⁴⁰ Las consecuencias de esta aseveración, que, una vez más, subraya la diferencia colonial epistémica, son enormes para la religión, la epistemología y las relaciones internacionales. El tiempo y la historia hicieron posible el surgimiento de diseños globales (religiosos, económicos, sociales y epistémicos) que venían a dar respuesta a las necesidades de un determinado lugar que se suponían tenían un valor universal más allá del tiempo y del espacio. La experiencia en la que surgieron esos diseños globales se anula cuando un diseño global dado se exporta y se programa para que pueda encajar con la experiencia de un lugar distinto. Sin embargo, ese proyecto (que ha sido el proyecto de la modernidad del renacimiento cristiano hasta el mercado global contemporáneo) ya no resulta convincente. “El espacio genera al tiempo, pero el tiempo tiene muy poca relación con el espacio.”⁴¹ Por consiguiente, la ideología universal de desincorporar el tiempo y la historia ha alcanzado el punto en el que espacio y lugar ya no se pueden anular. Por lo tanto, el mundo no se ha vuelto una aldea global ni se puede concebir como tal. Por el contrario, es una “serie de bolsas de identidad no homogéneas que pueden entrar en conflicto porque representan distintos arreglos históricos sobre la energía emocional.”⁴² De ahí que la cuestión ya no sea concebir de nuevo el espaciotiempo dentro de un paradigma kantiano, en el que el espacio y el tiempo no varían, sino que se discontinúen en el otro extremo de la diferencia colonial. Estoy pensando en un espaciotiempo que no reciba ese nombre (por ejemplo, Pachakutti entre los aymara de los Andes) en el otro polo de la diferencia cultural que el modelo kantiano no permite ver.⁴³ La teoría de Wallerstein sobre el espaciotiempo sigue formando parte de la escuela de erudición occidental, que tan asumida tiene su universalidad, su

validez para todos los tiempos y las sociedades. La radical teoría de Deloria sobre el tiempo y el espacio sitúa el debate en otro punto, en las ciencias sociales, pero no busca una epistemología que unifica las dos escuelas sino una epistemología que se base en la irreductible diferencia colonial. La consecuencia es el derecho a exigir derechos epistémicos desde los lugares en los que las experiencias y los recuerdos organizan el tiempo y el conocimiento.

El diálogo de Dussel con la filosofía de Vattimo va en la misma dirección, aunque por con una motivación distinta. Vattimo y Dussel coinciden en parte, al igual que se supone que Deloria y Wallerstein deben hacerlo. Sin embargo, lo importante es que la irreductible y epistémica diferencia colonial en la que Deloria y Dussel cimentan sus reivindicaciones para el futuro de la ética, la política y la epistemología ya no se pueden basar en categorías y premisas de la filosofía occidental y las ciencias sociales. Y así como la teoría de Deloria se podría considerar una clara apuesta por descolonizar (y no sólo abrir) las ciencias sociales (tal y como pedía, el latinoamérica, el sociólogo colombiano Fals-Borda a principios de los setenta), la teoría de Dussel aboga, claramente, por descolonizar la filosofía. Según Dussel, “una ética de la liberación, de alcance global, debe, antes que nada, “liberar” (yo diría descolonizar) la filosofía del helenocentrismo. De lo contrario, no habría futuro para una filosofía mundial en el siglo XXI.”⁴⁴

La irreductible diferencia colonial que trato de reflejar, empezando por el diálogo de Dussel con Vattimo, es la misma que vio Robert Bernasconi en el repaso que hace a los retos que la filosofía africana plantea a la filosofía continental. En síntesis, Bernasconi apunta que “la filosofía occidental tiene atrapada a la filosofía africana en un dilema sin solución. Ya sea que la filosofía africana se parezca tanto a la occidental que no aporte nada significativo y, por ello, desaparezca o se vuelve tan diferente que se pone en duda que se trate de auténtica filosofía.”⁴⁵ Ese callejón sin salida es la diferencia que crea las condiciones para lo que he bautizado como “pensamiento límite”.⁴⁶ Para mí, el pensamiento límite es una forma de epistemología que surge de una perspectiva subalterna. Aunque Bernasconi utiliza otra terminología para describir el fenómeno, el problema es el mismo. Es más, Bernasconi refuerza sus palabras citando al filósofo

africanoamericano Lucius Outlaw en su artículo titulado "La filosofía africana: retos deconstructivos y reconstructivos."⁴⁷ Bernasconi, que destaca el uso que Outlaw hace del concepto de deconstrucción, subraya también los límites de la operación deconstructiva de Jacques Derrida y el fin de la metafísica occidental. Según Bernasconi, Derrida no deja ningún espacio para emitir la pregunta sobre la filosofía china, la india y, especialmente, la africana. A esta lista cabe añadir las filosofías latinoamericana y la angloamericana. Después de un esmerado comentario sobre la filosofía de Derrida y de sopesar distintas alternativas para la extensión de la deconstrucción, Bernasconi termina diciendo: "Incluso después de tales revisiones, no está claro qué aportación podría hacer el deconstructivismo al debate contemporáneo entre la filosofía occidental y la africana."⁴⁸ O, de imaginar una contribución, tiene que ser desde la perspectiva que Outlaw utiliza y que desnaturaliza la deconstrucción de la metafísica occidental desde el interior (y mantiene la totalidad, *à la* Derrida). Esto quiere decir que ha de ser una deconstrucción desde la exterioridad (en el sentido de Dussel: el afuera no-ontológico construido por el discurso imperial) de la metafísica occidental, desde la perspectiva del callejón sin salida que Bernasconi detectó en la interdependencia (y las relaciones de poder) entre la filosofía occidental y la africana. Sin embargo, si invertimos la perspectiva, nos encontramos ante una estrategia deconstructiva particular que yo prefiero llamar descolonización de la filosofía (o de cualquier rama del saber, de las ciencias naturales, las ciencias sociales y de las humanidades). El filósofo marroquí Abdelkhebir Khatibi del que ya he hablado extensamente antes, se refirió ya a ese cambio de perspectiva.⁴⁹ Sin embargo, estoy seguro de que Bernasconi y Khatibi estarían de acuerdo en llamar descolonización al tipo de operación deconstructiva propuesta por Outlaw—así sería posible mantener y disolver la diferencia colonial habitando la propia diferencia colonial. Esto quiere decir que se mantendría la diferencia en tanto en cuanto "todos somos humanos" pero se disolvería la colonialidad del poder que convierte las diferencias en valores y jerarquías. "El reto que planea la dimensión existencial de la filosofía africana frente a la filosofía occidental en general y la continental en particular tiene que ver con la descolonización de la mente. Esa tarea reviste tanta importancia para el colonizador como para el

colonizado. Para los africanos, la descolonización de la mente tiene que ver no sólo con el hacer frente a la experiencia del colonialismo sino también con reconocer lo pre-colonial, que dio pie a la destructiva importancia de la llamada etnofilosofía.⁵⁰ Esa vía muerta implica un doble movimiento por parte de la filosofía africana. Por un lado la apropiación de la filosofía occidental y, por el otro y de forma simultánea, su rechazo en base a la diferencia colonial. Sin embargo, Bernasconi reconoce que esas son cuestiones de las que se deben ocupar los filósofos africanos. ¿Cuáles serían las cuestiones equivalentes a las que ha de responder un filósofo continental? Según Bernasconi, para los europeos, “la descolonización de la mente pasa por un encuentro con los colonizados en el que, finalmente, el europeo pueda vivir la experiencia de ser juzgado por aquellos a los que ha negado. El grado de apoyo que la filosofía europea brindó al colonialismo y, más concretamente, cómo se empleó la filosofía de la historia para justificar la posición privilegiada de Europa, ponen de manifiesto que la descolonización es un asunto urgente para el pensamiento europeo.”⁵¹

Por supuesto, al explicar con tanto detalle la postura de Bernasconi no pretendo recrear el gesto de autoridad de un filósofo del Atlántico norte que da validez a las reivindicaciones de los filósofos africanos. Antes al contrario, lo que me interesa es el humilde reconocimiento que Bernasconi hace de los límites de la filosofía continental desde el seno de la propia filosofía continental. Al reconocer la diferencia colonial, Bernasconi rompe con siglos de ceguera filosófica europea en lo que a diferencia colonial y conocimiento subalterno se refiere. Hemos de reconocer a los filósofos africanos que hayan tenido el acierto de plantear el problema y proyectar un futuro nuevo, aprovechando el potencial epistémico que aporta pensar desde la diferencia colonial. Asimismo, cabe reconocer a Bernasconi el mérito de haber sabido ver que el juego ha cambiado, que los participantes, a pesar de ser amigos, tienen tareas y metas distintas.

Esa es, precisamente, la cuestión de la que Dussel viene hablando desde su primer y polémico diálogo sobre Apel, Paul Ricoeur, Habermas y, más recientemente, en el que dedicó a la obra de Vattimo.⁵² Sin embargo, la posición que defiende Dussel se parece más a la que defienden los filósofos africanos que a la que plantea Bernasconi. Al igual que Outlaw y otros, Dussel refiere la necesidad de un doble movimiento de

deconstrucción y reconstrucción o, mejor aún, de descolonización (por utilizar un término que incluye a ambas operaciones y destaca el cambio de perspectivas, tareas y metas).⁵³ Hace su reivindicación desde la posición epistémica subalterna en la que la filosofía occidental ha situado a la filosofía latinoamericana. La apuesta de Dussel por la filosofía de la liberación es a la vez una filosofía de la liberación y una afirmación de la filosofía como instrumento de descolonización. Dussel subraya, sin lugar a dudas, la ceguera que Vattimo tiene ante ese otro extremo de la modernidad que es la colonialidad: la violencia que Vattimo (o Nietzsche o Heidegger) atribuye a la razón instrumental moderna, la colonialidad del poder que se impone sobre las culturas no europeas que han sido acalladas, negadas y borradas. La diferencia colonial se propaga en esa invisibilidad. La reivindicación que Dussel hace de la descolonización, de una liberación ética y filosófica, se basa en un doble movimiento similar a la estrategia de los filósofos africanos. Por un lado, existe una apropiación de la modernidad y, por el otro, un movimiento hacia la transmodernidad entendida como una estrategia de liberalización o un proyecto de descolonización que, según Bernasconi, incluye a todo el mundo, tanto a los colonizadores como los colonizados.⁵⁴

He destacado la filosofía, pero lo que he dicho sobre ella se aplica, también, a las ciencias sociales. El deseo de abrir las ciencias sociales es encomiable pero, tal y como Dussel comenta al hablar de Vattimo, no es suficiente. Abrir las ciencias sociales implica que las ciencias sociales seguirán en el mismo sitio, que se exportarán a otros lugares que tienen una experiencia vital total o parcialmente distinta, y seguirá sin tomar conciencia del hecho de que la modernidad muestra su otro rostro, el de la colonialidad, en los países no europeos. Y al igual que ocurría en el análisis de la filosofía trazado por Bernasconi, las ciencias sociales, en el primer mundo, confinan a un callejón sin salida a las ciencias sociales del Tercer Mundo. O esas ciencias sociales son similares a las del Atlántico Norte y a las del resto del planeta, con lo que no hacen ninguna contribución específica, o no se las reconoce como ciencias sociales o como conocimiento social. Los científicos sociales del Tercer Mundo no han alzado aún sus voces con la fuerza con la que lo han hecho los filósofos. Aún así, tampoco han guardado silencio, tal y como muestran los ejemplos de Fals-Borda y

Quijano en los grupos de estudios subalternos de latinoamérica y el sudeste asiático. Hoy, no suscribiríamos in toto las recomendaciones hechas por Fals-Borda en la década de los setenta. Sin embargo, la solución que sugería Fals-Borda no debería servir de excusa para obviar el problema que puso de manifiesto. O, si se prefiere, la solución sugerida se debería leer como una forma de plantear el problema en lugar de verla como la solución válida al problema que en estos momentos planteaba. Hoy en día, no es posible respaldar la idea de que los expertos en ciencias sociales con una buena predisposición hacia la transformación social contarán con el apoyo de la "gente" cuyos intereses dicen defender. Para empezar, la gente no necesita que vengan intelectuales de fuera a defender sus intereses (ni movimientos sociales de ninguna clase). En segundo lugar, la transformación del saber (y la transformación social, por supuesto) a la que podrían contribuir los expertos en ciencias sociales no se sitúa tanto en el ámbito de las personas como en el de las instituciones del saber y en los medios de comunicación. Sin duda, hay una parte del saber que la modernidad-colonialidad ha vuelto subalterno, pero ese conocimiento no está, necesariamente, en las mentes o en los intereses de las personas cuyos intereses pueden, o no, coincidir con los de los expertos en ciencias sociales.

En todo caso, la percepción de Fals-Borda de una doble "diáspora de cerebros" en el Tercer Mundo sigue siendo válida hoy en día. Cuando un experto en ciencias sociales deja el país en el que se han limitado las posibilidades de investigación y se muda a otro en el que contará con mejores recursos no se puede hablar de fuga de cerebros. La verdadera fuga se da cuando el experto en ciencias sociales permanece en el país trabajando en condiciones precarias y reproduce o imita los patrones, métodos y, sobre todo, las preguntas surgidas en un entorno que tiene una experiencia social e histórica distinta. Esta es otra de las vertientes del callejón sin salida en el que la erudición y el ámbito académico del Atlántico Norte han dejado a la producción de saber que reproduce la colonialidad del poder. Si abrir las ciencias sociales es un buen paso, aunque no sea suficiente, la "sociología indígena" sería otra importante contribución, a pesar de que no tiene la fuerza radical que aportan la filosofía africana o la filosofía de la liberación.⁵⁵ En la medida en que la sociología siga siendo

indígena, sólo resuelve parte del problema. Para poderse descolonizar, la sociología y las ciencias sociales deben realizar ese doble movimiento de apropiación y crítica radical desde la perspectiva del indígena para sacar a la luz la diferencia colonial en las ciencias sociales. La sociología, aún abierta, no puede cumplir ese propósito.⁵⁶ Al igual que la deconstrucción de Derrida, las ciencias sociales del Atlántico Norte están llegando a los límites de la diferencia colonial, a un espacio en el que es necesario crear alternativas a la filosofía y las ciencias sociales.

El capitalismo histórico y la colonialidad del poder

Todo lo antedicho me ha permitido crear el marco adecuado para elaborar una pequeña disertación sobre el capitalismo histórico y la colonialidad del poder en relación a la transmodernidad. El concepto de capitalismo histórico de Wallerstein (creado a principios de la década de 1980) completa la noción, anterior y clave, de un sistema mundial moderno. En lugar de estudiar la estructura y las leyes de la acumulación de capital, tal y como había hecho Marx, Wallerstein se centró en su expansión histórica y en su transformación. Wallerstein describe el sistema económico conocido como capital en función de su propósito: la acumulación de riqueza y su necesaria consecuencia, su auto-expansión. El segundo aspecto es su emergencia histórica, que Wallerstein sitúa en algún momento del siglo XV, en Europa. Esas dos características presuponen que (1) hasta el siglo quince, en Europa y en el resto del mundo, existían sistemas económicos que no eran capitalistas y (2) que el nacimiento del capitalismo sustituyó y borró a todas las organizaciones económicas que el habían precedido. De ahí que la primera caracterización de la historia del capitalismo que hizo Wallerstein estuviese plagada de conceptos como el tiempo lineal y la novedad, que son dos presupuestos básicos de la ideología capitalista y de la epistemología moderna. En otras palabras, la idea de que cuando surge algo nuevo, todo lo anterior desaparece no deja mucho margen de maniobra a todo lo que vaya más allá de la filosofía de mercado actual.

La concepción lineal del tiempo (que es una necesidad lógica de la idea de progreso) que Wallerstein identifica como la tercera característica del capitalismo histórico, junto a su novedad, va a favor de una imagen del

capitalismo como un sistema que borró de la faz de la Tierra todas las alternativas económicas anteriores. En cierto modo, es cierto que el capitalismo fue suplantando al resto de organizaciones económicas alternativas que encontró en la historia de su expansión, desde el siglo XV hasta el XX. Pero eso no significa que las erradicara. Lo que le falta al planteamiento de Wallerstein sobre el capitalismo histórico es la exterioridad del capitalismo, ese momento en el que "trabajar para vivir" se convierte en "trabajar para el capital", la explotación de la plusvalía.⁵⁷ Cuando hablo de lo exterior (recuérdese) no me refiero a lo que queda fuera sino al espacio en el que emergen las tensiones una vez que el capitalismo se convierte en el sistema económico dominante y elimina toda posibilidad de que exista algo ajeno a él, pero no de que exista algo exterior a él. Vía Campesina (http://viacampesina.org/main_en/index.php) ofrece hoy un ejemplo de exterioridad económica. El concepto que Wallerstein ofrece del capitalismo histórico presupone la existencia de una totalidad sin nada en el exterior. La transmodernidad y la colonialidad del poder serían al capitalismo histórico lo que las reflexiones filosóficas de Levinas son a los planteamientos que Heidegger sobre el ser y el tiempo. La analogía es adecuada a la traducción que Dussel propone, desde el Tercer Mundo, a la exterioridad de Emmanuel Levinas, desde la experiencia Judía en Europa.⁵⁸ Además, la analogía es relevante debido al paralelismo existente entre la fractura en la narrativa de la civilización occidental que se dio entre las tradiciones filosóficas griega y judía por un lado y la fractura entre la modernidad y la colonialidad en la narrativa del sistema mundial moderno-colonial, por otro.

El marco en el que Wallerstein sitúa al capitalismo histórico, al igual que ocurre con Arrighi, nos permite contar la historia de los conflictos imperialistas y, por lo tanto, identificar la diferencia imperial (es decir, la diferencia en lo interior) del sistema.⁵⁹ Sin embargo, la diferencia colonial es invisible en el capitalismo histórico, La narrativa del capitalismo histórico muestra sin duda la violencia física y epistémico, pero no percibe la diferencia colonial. . Por consiguiente, la noción del capitalismo histórico de Wallerstein va de la mano de una crítica de las ciencias sociales y de su predisposición a abrirlas. Aún así, mantiene a las ciencias sociales en una totalidad epistémica global que recuerda a la totalidad capitalista global. Las

alternativas económicas que mantienen una tensión con el capitalismo, así como las alternativas al capitalismo en sí, no tienen cabida en la concepción que Wallerstein tiene de las ciencias sociales en las que se basa la noción misma de capitalismo histórico. Y dado que Wallerstein desdibuja la noción de diferencia colonial, le es imposible contemplar la posibilidad de pensar desde ella o de pensar en las tensiones que existen entre el capitalismo y otras estructuras económicas, además de valorar las alternativas al capitalismo que surgen desde perspectivas subalternas.

Hay varias posibilidades abiertas para el futuro pero sólo comentaré algunas con el fin de ilustrar la diferencia colonial, su potencial epistémico y los futuros alternativos que nos permite imaginar. De otro modo, un análisis refinado del capitalismo histórico podría hacernos llegar, nuevamente, a la conclusión de que el poder del capitalismo, y su deseo de expansión y acumulación elimina toda posible diferencia. Este es el riesgo que supone abrir las ciencias sociales sin cuestionar o cambiar sus fundamentos, tal y como sostenía Fals-Borda.⁶⁰ Sospecho, además, que los planteamientos de Dussel y Quijano apuntan más hacia la descolonización que hacia la apertura de las ciencias sociales.

¿Cabría decir que la narrativa del capitalismo histórico sitúa a las economías alternativas en un callejón sin salida similar a aquel en el que la filosofía continental coloca a la filosofía africana? ¿Podríamos afirmar que las economías alternativas son o bien demasiado similares al capitalismo (y, por ello, desaparecerán) o están condenadas a ser diferentes con lo que se pondrá en duda su autenticidad como economías? Creo que se puede establecer el paralelismo y que existen argumentos que avalan esta idea. Para empezar, estarían las economías indígenas americanas que han sobrevivido cinco siglos y que no tienen por fin la acumulación y la expansión sino la acumulación y la reciprocidad. Cuando la acumulación se une a la reciprocidad surgen cambios.⁶¹ Su fin último es la acumulación para el bienestar de la comunidad y no tanto la acumulación para el bienestar de quienes acumulan y expanden sin pensar en los intereses de la comunidad. Recordar el nacimiento del capitalismo como sistema económico en los términos descritos por Wallerstein puede ayudar a concretar más esta idea. El capitalismo surgió como un sistema económico desde una perspectiva subalterna: la clase burguesa comerciante oprimida por el poder de la

iglesia y los grandes terratenientes. La Revolución francesa, que Wallerstein considera el momento en el que la geo-cultura del sistema mundo-moderno (y el capitalismo histórico) se consolida, era, en realidad, una revolución burguesa. De ahí que su homóloga, la Revolución rusa, siguiese esa misma lógica de acumulación de capital y expansión, mientras daba el gobierno a los obreros en lugar de a la burguesía. La lucha de poder entre el liberalismo y el socialismo terminó con la victoria del primero. El socialismo no ha sido capaz de sustituir el deseo que nutre y hace funcionar al trabajo capitalista. El deseo de acumular y poseer es más intenso que el deseo de contribuir que proponía la alternativa socialista aun dentro de la lógica capitalista. La diferencia colonial seguía estando tan presente en el capitalismo expansivo, se llamase liberalismo y civilización o socialismo y liberación. Por lo tanto, el socialismo, no entró en un callejón sin salida por culpa del capitalismo, como le ocurrió a la filosofía africana por culpa de la filosofía occidental, ya que el socialismo surgió como una alternativa dentro de una alternativa que cambia el contenido de la conversación pero mantiene los términos de la producción capitalista.

Si seguimos con la analogía entre filosofía y economía, tendremos que buscar organizaciones económicas que no hayan sido acorraladas por la expansión capitalista y que puedan constituir, hoy por hoy, una alternativa al capitalismo. Cuando hablo de organizaciones económicas, no me refiero a una lógica distinta de la organización económica sino a un *principio* y a una *filosofía económica* de la producción y la distribución distintos, una economía en la cual el fin no sea la dominación social para la acumulación económica. El capitalismo es una forma de economía, dominante o hegemónica hoy, pero no es la única estructura económica posible. El problema, por lo tanto, no es de índole técnica, generado por la revolución industrial, sino que tiene que ver, más bien, con los principios y las metas derivados de esa revolución industrial. Por consiguiente, si es posible introducir cambios en los principios y las metas, tendrán que situarse en la apropiación y cambio de enfoque de los usos de la tecnología y no en su reproducción, que esta en manos de aquellos que no soltarán voluntariamente el control. Para que eso ocurra, es necesario un cambio de enfoque filosófico. Llegados a este punto, es fácil comprender la analogía entre filosofía y capitalismo, siempre y cuando dejemos abierto el espacio

que media entre la economía y el capitalismo y seamos conscientes, en todo momento, de la diferencia colonial que el capitalismo borra para poder establecer la equivalencia entre ambos. En realidad, el capitalismo y la economía parten de dos presupuestos distintos. En su origen, economía implica administrar lo que escasea, mientras que el capitalismo busca la acumulación de riqueza.

El capitalismo histórico, tal y como lo concibió Wallerstein y lo describió Arrighi, ocluye la diferencia colonial y, más aún, la necesidad de ver al capitalismo desde el otro extremo, es decir, desde su exterioridad.⁶² Ese aspecto exterior no es algo que se pueda describir sólo desde el interior del sistema (como tan bien hace Wallerstein) sino que requiere una narrativa creada desde la misma exterioridad. Esa es precisamente la contribución fundamental de la teoría de la dependencia. Así pues, abrir y exportar las ciencias sociales para analizar el capitalismo histórico ya no es suficiente, porque eso reproduciría la oclusión de la diferencia colonial y, con ello, la posibilidad y la necesidad de lanzar una mirada distinta sobre el capitalismo. La noción de colonialidad del poder de Quijano brinda una oportunidad de lograrlo. Sin embargo, antes de centrarme en la colonialidad del poder, me gustaría comentar algo sobre el racismo y el universalismo, que Wallerstein considera aspectos sustanciales del capitalismo histórico. La propuesta de Wallerstein remite a la diferencia colonial epistémica. Al mostrar que el vínculo que une al universalismo y el racismo (y el sexismo) es la justificación de la explotación laboral, Wallerstein realiza una importante aportación sobre la estructura social. Sin embargo, su planteamiento queda corto dado que la complicidad entre universalismo, racismo y sexismo está encuadrada en el seno mismo de los principios del saber que Wallerstein utiliza para su crítica. Si la epistemología corre paralela a la historia del capitalismo, la epistemología no puede desvincularse o no sentir la influencia de la complicidad entre universalismo, racismo y sexismo. En este momento de la encrucijada la diferencia colonial epistémica pasa a un primer plano.

Integrar el racismo y el universalismo en el relato del capitalismo histórico es, probablemente, el aspecto más radical de la teoría de Wallerstein. El racismo, dice Wallerstein “ha sido el pilar cultural del capitalismo histórico” y “la creencia en el universalismo ha sido la piedra de

toque del arco ideológico del capitalismo histórico.”⁶³ ¿Cómo se relacionan racismo y universalismo? Para Wallerstein, la etnicidad del mundo en el momento de constituirse el sistema mundial moderno-colonial tuvo tres consecuencias fundamentales. En primer lugar, la organización y reproducción de la fuerza laboral que ilustra mejor, en el mundo moderno-colonial, el vínculo entre negritud y esclavitud, vínculo que no existía, claro está, en la época de Aristóteles, autor cuya lectura experimentó una transformación sustancial en los debates teológicos y legales del siglo XVI. En segundo lugar, Wallerstein considera que la etnicidad trajo consigo un mecanismo de preparación de la fuerza de trabajo, que se daba en el marco de los hogares, definidos étnicamente, y no a costa del empleador o del Estado. Pero lo que Wallerstein considera crucial es la tercera consecuencia de la etnicidad de la fuerza de trabajo, es decir, la institucionalización del racismo como pilar del capitalismo histórico:

Lo que entendemos por racismo tiene muy poco que ver con la xenofobia que existía en algunos sistemas históricos anteriores. La xenofobia era, literalmente, miedo al *extranjero*. El racismo que integra el capitalismo histórico no tiene nada que ver con los *extranjeros*. Más bien todo lo contrario. El racismo era el modo en que se obligaba a relacionarse entre sí a varios segmentos de la fuerza laboral integrados en una misma estructura económica. El racismo era la justificación ideológica para la jerarquización de la fuerza de trabajo y su desigual distribución de los beneficios. El racismo es pues, esa serie de pautas ideológicas combinadas con una serie de prácticas continuadas cuyo uso ha tenido por consecuencia el mantenimiento de una estrecha correlación de la etnicidad y la distribución de la fuerza de trabajo a lo largo del tiempo.⁶⁴

El universalismo, en tanto que clave ideológica del capitalismo histórico, es tanto una fe como una epistemología--una fe en el fenómeno real de la verdad y la epistemología que alinea la verdad local con los valores universales:

Nuestra educación colectiva nos enseña que la búsqueda de la verdad es una virtud desinteresada cuando, de hecho, es una racionalización muy interesada. La búsqueda de la verdad, considerada la piedra angular del progreso, y, por lo tanto, del bienestar, ha ido de acuerdo con el mantenimiento de una estructura social jerárquica y desigual en un número concreto de cuestiones. El proceso que implicó la expansión de la economía mundial capitalista... trajo consigo ciertas tensiones de tipo cultural: el proselitismo cristiano, la imposición de un lenguaje europeo, el adoctrinamiento en tecnologías y costumbres concretas, cambios legales... A ese complejo proceso lo llamamos "occidentalización" o, de un modo aún más arrogante, "modernización"; un proceso legitimado por el deseo de compartir tanto los frutos como la fe en la ideología del universalismo.⁶⁵

No podríamos afirmar—después de estas citas--que Wallerstein no ve el colonialismo, como sí le ocurre a Vattimo o Habermas. Contrariamente al pensamiento continental, Wallerstein no está atado a la tradición europea greco-romana. Las políticas de localización son una cuestión que trasciende el interés de las epistemologías minoritarias. De hecho, son la clave del pensamiento europeo universalista. La percepción y el análisis que Cornel West hace de la "evasión de la filosofía americana" explica que las políticas de localización no responden a un afán de voluntariado sino que son una fuerza de occidentalización.⁶⁶ Aunque los Estados Unidos aceptaron liderar la expansión occidental, la base histórica para el pensamiento no fue, y no podría haber sido, europeo. La "evasión de la filosofía americana" muestra la tensión que surge al tratar de ser como la filosofía europea y la imposibilidad de serlo.⁶⁷ La lógica de la situación que analiza West es similar a la lógica que señala Bernasconi en su estudio sobre la filosofía africana. La diferencia es que la evasión de la filosofía americana fue obra de los criollos anglófonos que se distanciaron de la tradición clásica mientras que los nativos africanos sintieron el peso de una epistemología paralela.

Las ciencias sociales tienen en Estados Unidos la misma acogida que en Europa, pero no puede decirse lo mismo de la filosofía. Por otra parte las ciencias sociales en el Tercer Mundo, lo veía ya Fals-Borda—fueron parte del proyecto desarrollista y modernizador después de la segunda guerra

mundial. Por lo tanto, aunque la petición de que se abran las ciencias sociales es importante dentro de la esfera en la que se gestaron y desarrollaron, se vuelve algo más problemático cuando la diferencia colonial entra en escena. Abrir las ciencias sociales es, sin duda, una reforma importante, pero la diferencia colonial requiere un proceso de descolonización. Abrir las ciencias sociales es, sin duda, un paso importante, pero no es suficiente, porque abrir no es lo mismo que descolonizar, tal y como Fals-Borda reivindicaba en los años setenta. En este sentido, los conceptos de colonialidad del poder y transmodernidad de Quijano y Dussel son ya conceptos que contribuyen a la descolonización de las ciencias sociales (en lo que a Quijano se refiere) y de la filosofía (por parte de Dussel) al forjar un espacio epistémico a partir de la diferencia colonial. Descolonizar las ciencias sociales y la filosofía significa producir, transformar y diseminar un conocimiento que no dependa de la epistemología de la modernidad del Atlántico Norte —las normas de las disciplinas y los problemas del Atlántico Norte— uno que, por el contrario, de respuesta a las necesidades de las diferencias coloniales. La expansión colonial fue, también, la expansión de las formas de conocimiento, aun cuando esos conocimientos emitiesen críticas contra el colonialismo desde el seno del propio colonialismo (como es el caso de Bartolomé de las Casas) o contra la modernidad desde el seno de la misma modernidad (como hacía Nietzsche). Una crítica al cristianismo firmada por un filósofo musulmán es una creación muy distinta a una crítica al cristianismo hecha por Nietzsche.

Colonialidad del poder, dependencia y eurocentrismo

Wallerstein, Quijano y Dussel tienen en común su deuda con la teoría de la dependencia. No están unidos (aunque no son enemigos) debido a la diferencia colonial epistémica. Las ideas de Quijano sobre la colonialidad del poder y la dependencia históricoestructural acentúan la complicidad, al igual que ocurre con las pegadas que Dussel le pone a Vattimo.⁶⁸

Para comprender la colonialidad del poder que menciona Quijano es necesario, antes, aceptar la colonialidad como un elemento constitutivo de la modernidad y no sólo como un producto derivado de la misma: es decir, primero vendría la modernidad y, luego, la colonialidad. El nacimiento de los

circuitos comerciales en el Atlántico en el siglo XVI fue el momento clave en el que la modernidad, la colonialidad y el capitalismo, tal y como los conocemos hoy en día, se unieron. Sin embargo, el circuito comercial Atlántico (en su variedad imperial-hispanica, francesa, inglesa, etc.) no se convirtió, de inmediato, en el seno del poder hegemónico occidental. Al principio, no era más que uno de los muchos circuitos que existían en Asia, África o Anahuac y Tawantinsuyu, en lo que más adelante constituiría América.⁶⁹ La modernidad-colonialidad es el momento de la historia occidental vinculado al circuito comercial Atlántico, a la transformación del capitalismo (estoy de acuerdo con Wallerstein y Arrighi en cuanto a que la semilla del capitalismo se sitúa en la Italia del siglo XV)⁷⁰ y a la creación del sistema mundial moderno-colonial.

En el párrafo anterior he combinado, a propósito, dos macronarrativas. Una a la que llamaré macronarrativa de la civilización occidental, y la otra la narrativa del sistema mundial moderno-colonial. La primera surgió en el Renacimiento y se consolidó con la Ilustración y la filosofía alemana de principios del siglo XIX. De ahí que esta macronarrativa esté ligada a la historiografía (el Renacimiento) y a la filosofía (la Iluminación). La segunda macronarrativa surgió durante la Guerra Fría y está vinculada a la consolidación de las ciencias sociales. El origen de la primera macronarrativa es Grecia y el de la segunda, el circuito comercial del Atlántico (en su diversidad imperial-capitalista). Ambas macronarrativas se basan en los mismos principios de la epistemología occidental y ambas tienen una personalidad doble y compleja (una doble cara). Por ejemplo, la narrativa de la civilización occidental celebra sus virtudes y critica sus fallos a la vez. En la misma línea, la modernidad se suele celebrar en tanto en cuanto oculta la colonialidad y, sin embargo, se critica debido a que la colonialidad es su contraparte. Ambas macronarrativas se pueden criticar desde sus mismos principios (Nietzsche, Heidegger, Derrida, Wallerstein, Gunder Frank, etc.) y también desde la exterioridad de la diferencia colonial.⁷¹ Tanto la colonialidad del poder y la dependencia historicoestructural son conceptos clave de la crítica que Quijano hace a estas macronarrativas desde el exterior, desde la diferencia colonial.

Quijano señala que Latinoamérica y el Caribe son lugares cuya historia está marcada por un doble movimiento: un constante y necesario

proceso de “re-originalización” que tiene que ver con el proceso de represión que se vive en estas historias. El doble proceso al que se refiere Quijano es la inscripción de la diferencia colonial y la consecuencia de la colonialidad del poder. Recordemos la distinción entre colonialidad del poder y colonialismo, que es el término con el que, a veces, describimos el periodo colonial. El concepto “colonialismo” considera la colonialidad como un derivado de la modernidad. En esa línea de pensamiento, la modernidad se concibe y, después, surge el colonialismo. Por otro lado, el periodo colonial implica que, en las Américas, el colonialismo terminó en el primer cuarto del siglo XIX. Sin embargo, la colonialidad entiende que la colonialidad es anterior a la modernidad, que es un elemento constitutivo de la misma. Y, por consiguiente, seguimos viviendo bajo el mismo régimen. La colonialidad actual podría considerarse el lado oculto de la posmodernidad y, en ese sentido, la poscolonialidad remitiría a la transformación de la colonialidad en colonialidad global del mismo modo que la posmodernidad designa la transformación de la modernidad en nuevas formas de globalización. O podría referirse a una posición crítica de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad y de la diferencia colonial, de una forma similar a cómo la posmodernidad se entiende como la crítica de la modernidad hecha desde el seno de la propia modernidad. Resumiendo, el colonialismo sale de escena después de la primera ola de descolonizaciones (los Estados Unidos, Haití y los países latinoamericanos) y de la segunda ola (la India, Argelia, Nigeria, etc.), mientras que la colonialidad sigue viva y fuerte en la actual estructura global. De ahí que Quijano apunte:

En el momento actual ocurren fenómenos equivalentes [a aquellos ocurridos desde el siglo XVI]. Desde la crisis mundial de los años setenta se ha hecho visible un proceso que afecta a todos y a cada uno de los aspectos de la existencia social de las gentes de todos los países. El mundo que se formó hace quinientos años está culminando con la formación de una estructura productiva, financiera y comercial que tiende a ser más integrada que antes. Con una drástica reconcentración del control de poder político y de recursos.⁷²

Los cambios no avanzaron por igual en las distintas sociedades y en las distintas historias locales. La modernidad-colonialidad y el capitalismo atravesaron distintas fases en su historia común. Sin embargo, la colonialidad del poder es el hilo conductor que une la colonialidad-modernidad del siglo XVI con su versión actual, a finales del siglo XX. Para Quijano, la colonialidad del poder es un principio y una estrategia de control y dominación que se puede concebir como una configuración de varios elementos.

La idea de la raza o de la pureza (o limpieza) de sangre, tal y como se expresaba en el siglo XVI, se volvió un principio para clasificar y organizar a las personas en todo el planeta, redefiniendo así sus identidades y justificando la esclavitud y el trabajo forzado. De esta manera, la matriz del poder incorporaba varios aspectos:

1 La existencia y reproducción de identidades geohistóricas, de las que el tetragón etnoracial de Kant (los africanos son negros, los americanos rojos –Kant pensaba en los indígenas en las tierras que se convirtieron en los Estados Unidos--, los asiáticos amarillos y los europeos blancos)⁷³ no era más que la versión en el siglo XVIII de la anterior clasificación española de moros, judíos, indios americanos, negros africanos y chinos.

2 La jerarquía creada entre identidades europeas e identidades no europeas, que el ejemplo de Kant ilustra con tanta elocuencia.

3 La necesidad de transformar y diseñar instituciones que mantengan la colonialidad del poder que se estructuró e implementó en el siglo XVI y se convirtió en un aspecto interno de la modernidad y del capitalismo. Y ese aspecto interno era, precisamente, la colonialidad del poder.

Por consiguiente, la colonialidad-modernidad o, si se prefiere, la constitución e historia del sistema mundial moderno-colonial es, a la vez, una estructura en la que la dependencia históricoestructural, como estructura de dominación, se convierte en el rostro visible de la colonialidad del poder. Pero esa dependencia históricoestructural no es sólo económica o política es, ante todo, epistémica. Quijano añade:

En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas y todas las nuevas identidades, fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores. Así, con el tiempo largo de la colonialidad, que aún no termina, esas poblaciones fueron atrapadas entre el patrón epistemológico aborígen y el patrón eurocéntrico que, además, se fue encauzando como racionalidad instrumental o tecnocrática, en particular respecto de las relaciones sociales de poder y en las relaciones con el mundo en torno.⁷⁴

La colonialidad del poder actuó en todos los niveles de las dos macronarrativas antes citadas, la de la civilización occidental y la del sistema mundial moderno. Las áreas del mundo colonizadas eran objetivos de la cristianización y de la misión civilizadora en el proyecto de la narrativa de la civilización occidental y se convirtieron en objetivos para el desarrollo, la modernización y la creación de nuevos mercados en el proyecto del sistema mundial moderno. La crítica interna de ambas narrativas tendía a presentarse como válida para la totalidad, en el sentido en que la conciben la civilización occidental y el sistema mundial moderno. Al añadir el adjetivo "colonial" como es el caso en el "sistema mundial moderno-colonial", se arroja luz sobre algo que las dos macronarrativas habían ocultado hasta entonces: que la producción de conocimiento y la crítica de la modernidad-colonialidad desde la diferencia colonial (en lugar de hacerlo desde la mismidad imperial) es un requisito fundamental para la descolonización. De otro modo, la apertura de las ciencias sociales podría verse como una bien intencionada reproducción del colonialismo en su versión izquierdista. De igual modo, una crítica a la metafísica y el logocentrismo occidentales planteada desde el mundo árabe podría no tomar en cuenta el legado crítico epistémico y la memoria de violencia epistémica que está grabada en la lengua y el conocimiento árabes. La dependencia histórico-estructural, en la narrativa del sistema mundial moderno-colonial, presupone la existencia de una diferencia colonial. De hecho, es la dependencia definida y decretada por la colonialidad del poder. Los bárbaros, los primitivos y los pueblos

subdesarrollados, y las personas de color pertenecen, todos ellos, a categoría que establecen dependencias epistémicas bajo distintos diseños globales (la cristianización, la misión civilizadora, la modernización y el desarrollo, el consumismo). Para Quijano, esa dependencia epistémica es la esencia misma de la colonialidad del poder.

Tanto Quijano como Dussel han propuesto y reivindicado que el punto de inicio del conocimiento y del pensamiento sea la diferencia colonial en lugar de la narrativa de la civilización occidental o la narrativa del sistema mundial moderno. De ahí que la transmodernidad y la colonialidad del poder pongan de relieve la diferencia colonial epistémica, básicamente, el hecho de que es necesario y urgente pensar y generar conocimientos desde la diferencia colonial. Paradójicamente, la desaparición de la diferencia colonial pasa por reconocerla y pensar en la morada de ese lugar epistémico, es decir, pensar en la morada que brindan los límites de las dos macronarrativas, la filosofía (la civilización occidental) y las ciencias sociales (el sistema mundial moderno). La diferencia colonial epistémica no se puede eliminar si se reconoce desde la perspectiva de la epistemología moderna. Al contrario, tal y como Bernasconi vió con claridad en el caso de la filosofía africana, es preciso abrir los horizontes epistémicos más allá de la autoritaria afirmación de Bacon cuando dijo "que no podía haber otras." Las consecuencias de eso son enormes, no sólo para la epistemología, sino para la ética y la política. Me gustaría concluir reflejando algunas de ellas de cara a futuros debates.

Eurocentrismo y geopolítica del conocimiento

He mencionado que Wallerstein, Quijano y Dussel comparten sus alusiones a la teoría de la dependencia y mi anterior explicación sugería que mientras Wallerstein introdujo, como disciplina, la teoría de la dependencia en las ciencias sociales, Quijano y Dussel ponen en práctica la política y la dialéctica de la teoría de la dependencia. La diferencia colonial epistémica separa al uno de los otros dos. Por supuesto, eso no significa que se opongan entre sí, pero muestra que la diferencia colonial epistémica es el límite de la totalidad asumida por la epistemología occidental. De ahí que abrir las ciencias sociales sea un movimiento acertado, pero insuficiente. Es

posible pensar, tal y como han hecho Quijano y Dussel (entre otros), más allá y en contra de la filosofía y las ciencias sociales como encarnación de la epistemología occidental. Es preciso hacerlo para evitar que se reproduzca la totalidad que comparten tanto sus promotores como sus críticos. En otras palabras, las críticas a la modernidad, el logocentrismo occidental, el capitalismo, el eurocentrismo y demás surgidas en la Europa occidental y en los Estados Unidos pueden no ser válidas para personas que piensan y viven en Asia, África o Latinoamérica. Esas personas, que no son ni blancas ni cristianas o que siempre han sido marginales en la creación, expansión y transformación de la filosofía y las ciencias sociales y naturales no pueden estar satisfechas con su identificación y solidaridad con la Europa o la América de izquierdas. La crítica que Nietzsche (como cristiano) hace del cristianismo no puede bastar a Khatibi (que es musulmán y magrebí) cuando critica el cristianismo y la colonización. Es vital para la ética, la política y la epistemología del futuro reconocer que la totalidad de la epistemología occidental, tanto de derechas como de izquierdas, ha dejado de ser válida para todo el planeta. La diferencia colonial se está volviendo ineludible. Grecia ya no puede ser el punto de referencia de las nuevas utopías y los nuevos puntos de llegada, tal y como cree, o cuando menos, sostiene Slavoj Žižek.⁷⁶

Si Wallerstein, Quijano y Dussel comparten la teoría de la dependencia como referencia, también tienen en común su crítica del eurocentrismo.⁷⁷ Aún así, sus motivaciones son distintas. Las críticas de Quijano y Dussel al eurocentrismo son una respuesta a la abrumadora celebración del descubrimiento de América, que ambos eruditos interpretan no sólo como una cuestión española sino también, como el inicio de la modernidad y de la hegemonía europea. Ambos convienen en que la Latinoamérica y el Caribe de hoy en día son la consecuencia de la hegemonía del Atlántico Norte (y no sólo de España y Europa). La crítica que Wallerstein hace al eurocentrismo es una crítica de las ciencias sociales: "Las ciencias sociales han sido eurocéntricas a lo largo de toda su historia como institución, lo que significa que lo han sido desde que surgieron los primeros departamentos de ciencias sociales en el sistema universitario."⁷⁸ Por lo tanto, la crítica del eurocentrismo que hace Wallerstein es epistemológica, aunque se haga a través de las ciencias sociales. Las

críticas de Quijano y Dussel vienen de la epistemología occidental a través de la colonialidad del poder y desde la diferencia colonial.

Claramente insatisfecho con las críticas más recientes al eurocentrismo, Zizek hizo un alegato del eurocentrismo de izquierdas. No creo que Zizek tuviese a Wallerstein, Quijano y Dussel en mente. Wallerstein es un experto en ciencias sociales y Zizek parece más interesado en el debate postestructuralista (filosófico y psicoanalítico). Quijano y Dussel son pensadores latinoamericanos que escriben, básicamente, en español y Zizek no ha dado muestras de conocerlos ni de querer hacerlo. De hecho, parece más interesado por los Estados Unidos y la política identitaria, que para él es la negación de la política en sí. Consecuentemente, se pregunta: "¿Es posible imaginar una apropiación izquierdista del legado político europeo?"⁷⁹ No entraré aquí a valorar si la política identitaria es el fin de la política o si existen argumentos que justifiquen que la izquierda haga una defensa de la política identitaria similar a la defensa del eurocentrismo de Zizek. Espero abordar esta cuestión en otro momento. Por ahora, prefiero concentrarme en cómo ha utilizado el universalismo y la globalización para justificar su apropiación izquierdista del legado político europeo e inventar nuevas formas de repolitización después de que la izquierda entrase en crisis y la política identitaria cubriese el vacío creado. "Lo político (el espacio de litigio en el que los excluidos pueden protestar por las cosas malas o injustas que les ocurren) excluido de la posibilidad de lo simbólico vuelve a lo real a través de nuevas formas de racismo."⁸⁰ Pero, el racismo, no se pone en cuestión, porque forma parte de la construcción del mundo moderno-colonial, al que la política posmoderna-moderna es ciega, algo que se ve con claridad en las teorías desarrolladas por Wallerstein y Balibar.⁸¹ En este sentido, el famoso ejemplo de Franz Fanon puede ayudar a comprender lo que está en juego. Fanon explica que "para un negro que trabaja en una plantación de azúcar sólo hay una salida: luchar. Iniciará una batalla y la seguirá hasta el final no porque haya hecho un análisis marxista o idealista, sino porque, sencillamente, no puede concebir la vida de otro modo que no sea una lucha contra la explotación, la miseria y el hambre."⁸² Por supuesto, todo es más sencillo porque es un "negro". Sabemos que la ecuación "negro = esclavo" es característica del mundo moderno-colonial y que esa ecuación

forma parte de un esquema mayor en el que se sentaron los cimientos etno-raciales de la modernidad. Los acontecimientos claves fueron la victoria de los cristianos frente a los moros y los judíos, la colonización de los indios americanos y la llegada de la esclavitud en el Nuevo Mundo. Podríamos alegar que “el racismo posmoderno surge como la última consecuencia de la suspensión pospolítica de lo político, de la reducción del Estado a un mero agente de policía al servicio de las necesidades (consensuadas) de las fuerzas del mercado y del multiculturalista y tolerante humanitarismo.”⁸³ Pero también podríamos pensar que, después de la década de los setenta, lo poscolonial reformuló lo político en términos de luchas étnicas y antirraciales, tanto en los Estados Unidos como en Europa.

Pero aunque tenía que mencionar esta cuestión para poder llegar al núcleo de mi argumento, no es éste el asunto sobre el que me interesa detenerme. En la medida en que Zizek considera el multiculturalismo y el racismo como el fin de lo político, busca un planteamiento que permita retomar el camino de vuelta hacia lo político. Ese planteamiento no puede obviar la globalización, pero Zizek distingue entre globalización y universalidad. Y ahí es, precisamente, donde se consume la apropiación izquierdista del legado europeo. Zizek nos advierte de la necesidad de no caer en dos trampas derivadas del proceso de globalización y conectadas entre sí. La primera es “el tópico según el cual el principal antagonismo en estos días se da entre el capitalismo liberal global y las diferentes formas de fundamentalismo étnico-religioso; la segunda es “la precipitada asociación de globalización (una forma transnacional y contemporánea de funcionar el capital) y la universalización.” Zizek insiste en que, hoy en día, la verdadera oposición se da “entre la globalización (la emergencia de un mercado global y de un nuevo orden mundial) y el universalismo (el dominio político que se crea al universalizar un destino particular y convertirlo en representativo de la injusticia global).” Y añade, “la diferencia entre globalización y universalismo es cada vez más palpable en estos días en los que el capital, en su afán por abrir nuevos mercados, renuncia rápidamente a las reivindicaciones de la democracia con tal de no perder el vínculo con sus socios comerciales.”⁸⁴ En esto, hemos de darle la razón a Zizek. El problema está en los proyectos en los que nos embarcamos para confrontar y para

proponer alternativas al universalismo capitalista. Žižek tiene una propuesta concreta, que viene precedida por una larga analogía entre los Estados Unidos y el Imperio Romano. Empezaré por hacer un resumen de dicha analogía, porque es un elemento fundamental en el planteamiento de Žižek.

Para describir la oposición entre universalismo y globalización, Žižek se centra en la oposición histórica entre Francia y los Estados Unidos en el marco del sistema mundial moderno-colonial (aunque, por supuesto, no se refiere a él en estos términos puesto que no emplea la teoría del sistema mundial). Según Žižek, la ideología de la república francesa es “un paradigma del universalismo moderno: una democracia basada en la noción universal de ciudadanía. En cambio, los Estados Unidos son, en sí, una sociedad global, una sociedad en la que el mercado global y el sistema legal hacen las veces de continente (en lugar del proverbial crisol) de un sin fin de identidades grupales.” Žižek apunta la paradoja histórica que existe en la oposición de roles que se da entre estos dos países. Mientras a Francia se la considera, cada vez más, como a un fenómeno particular amenazado por el proceso de globalización, los Estados Unidos se convierten en el modelo universal por excelencia. Llegados a ese punto, Žižek compara a los Estados Unidos con el Imperio Romano y la Cristiandad: “Los primeros siglos de nuestra era asistieron a la oposición entre el global y multicultural Imperio Romano y la Cristiandad que con su reclamo universalista era una amenaza para el imperio.” Pero podemos leer el pasado desde otro punto de vista: y ver a Francia como a un país europeo imperialista y a los Estados Unidos como a un país descolonizado que lidera un nuevo proceso de colonización. Esta perspectiva destaca el orden espacial del sistema mundial moderno-colonial en lugar de usar la narrativa lineal que Žižek invoca al volver sobre nuestros pasos, a la época del Imperio Romano, que sitúa “en el primer siglo de nuestra era.” ¿A qué era se refiere? No es una era que aceptarían sin dudar Wallerstein, Quijano o Dussel, por poner sólo un ejemplo, por no hablar de los intelectuales nativos americanos o los afroamericanos. Pero lo que importa, en este caso, es que en el planteamiento de Žižek, lo que la globalización pone en peligro es “la propia universalidad, en su dimensión más sumamente política.” Žižek muestra las consecuencias, que se manifiestan a través de una serie de argumentos y hechos contradictorios, y las une a una fuerte reivindicación por el mantenimiento de lo político (de

la lucha) en lugar de la despolitización que, según él, es el reto que la globalización plantea a la universalidad. De ahí surge la triunfal reivindicación que Žižek hace del “verdadero legado europeo”. “Ante el fin de la ideología política, debo insistir en el potencial de a politización democrática como el verdadero legado europeo desde la Antigua Grecia hasta nuestros días. ¿Seremos capaces de inventar un nuevo modo de repolitización que cuestione al capital global su indiscutido reinado? Sólo una repolitización de NUESTROS problemas puede romper el círculo vicioso de la globalización liberal destinada a engendrar las más regresivas formas de odio fundamentalista.”⁸⁵ Aquí, Žižek identifica el “verdadero legado europeo” y unas páginas antes, habla del “legado europeo fundamental”. Sin embargo, al final de párrafo antes citado, se refiere a “formas de odio fundamentalista” como si el “legado europeo fundamental” fuese una excepción o quedase excluido de toda forma de “fundamentalismo”. La defensa de Žižek ignora por completo la diferencia colonial y reproduce, ciegamente, la creencia de que todo lo que pasó en Grecia pertenece al legado europeo que se creó durante y después del Renacimiento –es decir, en el momento en que surgieron el circuito comercial Atlántico y el mundo moderno-colonial. De hecho, todos los ejemplos que Žižek cita en su argumentación son consecuencia de la emergencia, transformación y consolidación del mundo moderno-colonial (la formación y transformación del capitalismo y el occidentalismo en el imaginario mundo moderno-colonial).⁸⁶ Sin embargo, Žižek reproduce la macronarrativa de la civilización occidental (desde la Antigua Grecia hasta el Atlántico Norte) y prescinde de la macronarrativa del mundo moderno-colonial en el que surgió el conflicto entre la globalización y la universalidad. Y dado que no es capaz de ir más allá de la narrativa lineal de la civilización occidental, tampoco puede ver que la alternativa de futuro a la globalización no es la universalidad sino la “diversidad”.

Me explicaré mejor. Desde mi punto de vista, la propuesta de Žižek tiene dos pegas. Una es que el legado de Grecia es europeo, no de todo el planeta. Aún decidiendo que las soluciones a los dilemas contemporáneos se pueden encontrar en la filosofía política y moral griega, es más difícil aceptar que ésta sea la única posibilidad y, por lo tanto, una posibilidad que le pertenece al legado de Grecia en la historia Europea. El primer problema

sería, entonces, diferenciar la contribución de Grecia a la civilización humana de la contribución Europea desde el Renacimiento en adelante, desde los albores del mundo moderno-colonial. De ese modo, el mundo árabe islámico podría reapropiarse el legado griego en la medida en que gran parte del pensamiento griego en la Europa cristiana pasó por las traducciones árabes. Por otra parte, algo similar podría decirse de otros legados –el chino, el indio, el del África subsahariana o el de los indios americanos, los criollos, los latinoamericanos y los caribeños—que no son parte del legado europeo sino, más bien, propios de una discontinuidad con la tradición clásica.⁸⁷ Todos estos legados co-existieron y co-existen: ellos no son cuestiones superadas, cuestiones del pasado, eclipsadas por la posibilidad única de la civilización occidental. A principios del siglo XXI es evidente que la historia del mundo que legó la Cristiandad Occidental y que secularizó Hegel, es simplemente insostenible. Una de las consecuencias de esta forma de ver las cosas sería la apuesta por la “diversalidad”, es decir, la diversidad como proyecto universal, en lugar de retomar un “nuevo proyecto universal abstracto” tal y como propone Žižek. No me apetece enrolarme (ni pedir a otros que lo hagan) en un nuevo proyecto universal abstracto que defiende un legado europeo fundamental. Entiendo que debe haber varias alternativas interesantes a la creciente amenaza que supone la globalización y, por supuesto, el legado europeo fundamental es una de ellas. Por supuesto, no hablo de relativismo. Hablo de diversalidad, de un proyecto alternativo a la universalidad y que brinda la posibilidad de crear una red de oposición a la globalización en nombre de la justicia, la equidad, los derechos humanos y la diversalidad epistémica. La geopolítica del conocimiento muestra los límites de todo proyecto universal abstracto, aunque venga de la izquierda, tanto si plantea la planetarización de las ciencias sociales como si apuesta por una nueva planetarización del legado europeo fundamental en nombre de la democracia y la repolitización.

Comentarios a modo de conclusión

El objeto principal de mi exposición era arrojar luz sobre el concepto de la diferencia colonial epistémica que surge, en primer lugar, como consecuencia de la colonialidad del poder; y, en segundo lugar, como un

locus epistémico, que va más allá de la derecha y la izquierda, tal y como se ha articulado en la segunda modernidad (es decir, liberal, neoliberal; socialista y neosocialista). La diferencia colonial epistémica hizo posible la descalificación de lenguas y tradiciones de pensamiento no greco-latinas y, por otro lado, creó las condiciones para la emergencia de epistemologías fronterizas y a la germinación de opciones de-coloniales. La diferencia colonial impuso fronteras al pensamiento y a la teorización, salvo que se importase o exportase la epistemología moderna (la filosofía, las ciencias sociales y las ciencias naturales) a esos lugares en los que la reflexión no se consideraba posible (porque se tachaba de folclore, magia, sabiduría y demás). He explicado que la “colonialidad del poder” de Quijano y la “transmodernidad” de Dussel (y la crítica al eurocentrismo desde esta perspectiva) permiten, a la vez, pensar desde la diferencia colonial y abrir nuevas perspectivas desde y para la izquierda. Quijano y Dussel van más allá de la planetarización de las ciencias sociales (Wallerstein) o la recreación de una nueva universalidad abstracta (Zizek) y contribuyen a hacer de la diversidad un proyecto universal. Y, en esa línea, suman fuerzas con los estudios subalternos del sudeste asiático⁸⁸, con la “crítica negativa” que proponen los filósofos africanos⁸⁹ y con la “crítica doble” de Khatibi, es decir, la que critica a la vez el fundamentalismo islámico y occidental. El *tertium datur* que busca Zizek se puede encontrar, no en “la referencia al legado europeo fundamental” de Khatibi sino en otro pensamiento, en otra lógica que no elude la planetarización del legado europeo pero no se basa exclusivamente en ella.⁹¹ Otra lógica (o pensamiento límite desde la perspectiva de la subalternidad) va de la mano de la geopolítica del conocimiento que regionaliza el legado europeo fundamental, sitúa el pensamiento en la diferencia colonial y crea las condiciones para que la diversidad se convierta en un proyecto universal.

Notas

1 Enrique Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad: Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro, 1999; pág. 39.

2 Enrique Dussel, *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994.

3 Immanuel Wallerstein, "World-Systems Analysis", en *Social Theory Today*, ed. A. Giddens y J. H. Turner, Cambridge, Polity Press, 1987, págs. 309-324.

4 Enrique Dussel, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1996; Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad*; Karl-Otto Apel, "Discourse Ethics' before the Challenge of 'Liberation Philosophy'" , *Philosophy and Social Criticism*, 22.2, 1996, págs. 1-25.

5 Immanuel Wallerstein et al., *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 1996; Wallerstein, *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, págs. 137-156, 220-252.

6 Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism and Capitalist Civilization*, Londres, Verso, 1983.

7 Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity" Prólogo de las conferencias de Frankfurt , en *The Postmodernism Debate in Latin America*, ed. J. Beverley, J. Oviedo, y M. Aronna, Durham, NC, Duke University Press, 1995, págs. 65-67; Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity", en *The Cultures of Globalization*, ed. F. Jameson y M. Miyoshi, Durham, NC, Duke University Press, 1998, págs. 3.31; Immanuel Wallerstein, "Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science", *New Left Review*, no. 226, 1997, págs 93-159; Anibal Quijano, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Anuario Mariateguiano* 9, 1997, págs.113-122; Anibal Quijano, "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America" *Nepantla: Views from South I*, 2000, págs. 533-580; Slavoj Zizek, "A Leftist Plea for 'Eurocentrism,'" *Critical Inquiry* 24, 1998, págs. 988-1007.

8 Wallerstein, "World-Systems Analysis"; Wallerstein, "Eurocentrism and Its Avatars".

9 Fernand Braudel, *The Perspective of the World*, vol.3 de *Civilization and Capitalism, Fifteenth-Eighteenth Century*, trad. Sian Reynolds, 1979; reimpresión, Berkeley, University of California Press, 1992; Wallerstein, *Historical Capitalism and Capitalist Civilization*; Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, Londres, Verso, 1994.

10 Francis Bacon, *Novum organum*, 1620, vol.4 de Complete Works Obras completas , ed. I. Spedding, R. Ellis y D. D. Heath, Londres, Lawrence Chapman, 1875, págs. 292-293.

11 Orlando Fals-Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual: Los nuevos rumbos*, Bogotá, C. Valencia Editores, 1971; Immanuel Wallerstein, "The Unintended Consequences of Cold War Area Studies", en *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, ed. D. Montgomer, Nueva York, New Press, 1997, págs. 195-232; Richard D. Lambert, "Blurring Disciplinary Boundaries: Area Studies in the United States", *American Behavioral Scientist* 33.6, 1990, págs. 712-732; Vicente Rafael, "The Cultures of Area Studies in the United States", *Social Text* 12.4, 1994, págs. 91-111.

12 Steven Seidman y David G.Wagner, eds., *Postmodernism and Social Theory*, Nueva York, Blackwell,1992.

13 Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trad. Sian Reynolds, 2 vols., 1949; reimpresión Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1995; Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York, Academic Press,1974; Braudel, *Perspective of the World*; Arrighi, *Long Twentieth Century*.

14 Anibal Quijano e Immanuel Wallerstein, "Americanity As a Concept; or, The Americas in the Modern World-System", ISSA, *International Social Sciences Association* 134, 1992, pág. 549; Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.

15 Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia: Lo Social y lo Político en la Postmodernidad. Traducción del portugués al castellano de Consuelo Bernal y Mauricio G. Villegas*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 1998, págs. 161-192, 369-454; Franco Cassano, *Il pensiero meridiano*, Bari, Sagittari Laterza, 1995. La leyenda negra se refiere a las historias denigrantes que se contaban en Francia e Inglaterra, sobre todo en el siglo XVIII, sobre la violencia colonial que utilizaron los españoles en la colonización de las Indias Occidentales la actual Latinoamérica. Curiosamente, los intelectuales ingleses y franceses basaban sus críticas a los españoles en la crítica interna que del colonialismo español hizo Fray Bartolomé de las Casas. En otras palabras, la leyenda negra era la legitimación del norte imperial contra los imperios del sur principalmente contra España, pero también contra Portugal. La Reforma y la Contrarreforma, junto al nuevo centro mercantil capitalista Amsterdam y Londres eran razones más que suficientes para poner en marcha narrativas degradantes contra de la competencia.

16 Mignolo, *Local Histories/Global Designs*; Mignolo, "Rethinking the Colonial Model", in *Rethinking Literary History*, ed. L. Hutcheon y M. Valdes, Oxford, Oxford University Press, 2000, págs. 78-142.

17 Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, New Left Books, 1975.

18 Mignolo, *Local Histories/Global Designs*.

19 J. MacNeill, P. Winsemius y T. Yakushiji, *Beyond Interdependence: The Meshing of the World's Economy and the Earth's Ecology*, un libro de la

Trilateral Commission con prólogo de David Rockefeller, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

20 Quijano, "Colonialidad del poder".

21 Fernando Enrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1969; Cardoso, "Les Etats-Unis et la théorie de la dépendance", *Revue tiers monde* 17, 1976, págs. 805-825.

22 Enrique Dussel, "Marx's Economic Manuscripts of 1861–1863 and the 'Concept of Dependency,'" *Latin American Perspective* 17.1, 1990, págs. 62-101; Ramón Grosfoguel, "A TimeSpace Perspective on Development: Recasting Latin American Debates", *Review XX* 3–4, 1997, págs. 465-540; Grosfoguel, "Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America", *Nepantla: Views from South* 1.2, 2000, págs. 347-374.

23 Michel Foucault, *The Order of Things*, Nueva York, Pantheon, 1996, págs. 270-360; Wallerstein et al., *Open the Social Sciences*.

24 Carl E. Pletsch, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975", *Comparative Study of Society and History*, 1981, págs. 565-590. Me he referido, sobre todo, a Dussel y a Quijano por la estructura del trabajo al que me refiero. Podría haber citado otros ejemplos similares, principalmente a Franz Fanon. Véase Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Nueva York, Routledge, y Sekyi-Out, *Fanon's Dialectic of Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1996 .

25 Santos, *De la mano de Alicia*.

26 Enrique Dussel, comp., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel: Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Ciudad de México, Siglo Veintiuno Editores, 1994; Dussel, *The Underside of Modernity*.

27 Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad*.

Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO] y UNESCO, 2000.

29 Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad*.

30 Ibid., pág. 34.

31 Ibid.

32 Boaventura de Sousa Santos, *Toward a New Common Sense: Law, Science, and Politics in the Paradigmatic Transition*, Londres, Verso, 1995, pág. 506.

33 Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran Cronin y Pablo De Grei, Cambridge, MIT Press, 1998.

34 David Harvey ha hecho una importante contribución en esta dirección con su lectura de la dimensión geográfica del manifiesto comunista de Karl Marx y Friedrich Engels. Pero a pesar de su importancia, la contribución de Harvey no incluye la diferencia colonial. Su lectura geográfica del capitalismo se queda dentro de la estructura geopolítica del poder del capitalismo y de las condiciones que creó para la hegemonía de la epistemología moderna. Véase Harvey, "The Geography of the Manifesto", en *Spaces of Hope*, Berkeley, University of California Press, 2000, págs. 21-40.

35 Rolena Adorno, *Guaman Poma de Ayala: Writing and Resistance in Colonial Perú*, Austin, University of Texas Press, 1986 .

36 Vine Deloria Jr., *God Is Red: A Native View of Religion*, 1972; reimpresión, Golden, CO, Fulcrum, 1994, pág. 63

37 Ibid., pág. 62.

38 Immanuel Wallerstein, "The Invention of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of Our Historical Systems", en *Unthinking Social Sciences*, Cambridge, Polity Press, 1991, págs. 66–94.

39 Wallerstein, "The Unintended Consequences".

40 Deloria, *God Is Red*, pág. 63.

41 Ibid., pág. 71.

42 Ibid., pág. 65.

43 Véase, por ejemplo Javier Medina, *Repensar Bolivia: Cicatrices de un viaje hacia sí mismo*, La Paz, hisbol, 1992, págs. 41–61; Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris, "Pacha: En torno al pensamiento Aymara", en *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*, ed. T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, y V. Cereceda, La Paz, hisbol, 1987, págs. 11–60; Deloria, *God Is Red*; Walter D. Mignolo, "Coloniality at Large: Time and the Colonial Difference", en *Time in the Making and Possible Futures*, coordinada por Cándido Mendes, ed. Enrique Rodríguez Larreta, Río de Janeiro, UNESCO e Instituto de Pluralismo Cultural, 2000 .

44 Dussel, "Beyond Eurocentrism", pág. 57 .

Con formato: Inglés (Estados Unidos)

45 Robert Bernasconi, "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy", en *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, ed. Emmanuel Chukwudi Eze, Londres, Blackwell, 1997, pág. 188.

46 En varias ocasiones me han preguntado si esto es un privilegio de la filosofía africana o de una estructura geopolítica epistémica similar creada y heredada por la colonialidad del poder en la formación del mundo moderno-colonial. Más que un privilegio, yo diría que es un potencial, el potencial de "la doble conciencia" traducido a geopolítica del conocimiento epistémica.

47 Lucius Outlaw, "African 'Philosophy': Deconstructive and Reconstructive Challenges", en *African Philosophy*, vol. 5, de *Contemporary Philosophy: A New Surve*, Dordretch, Nijhoff, 1987, págs. 9–44.

48 Bernasconi, "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy", pág. 187.

49 Mignolo, *Local Histories/Global Designs*.

50 Bernasconi, "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy", pág. 191.

51 Ibid., 192.

52 Dussel, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*.

53 Outlaw, "African 'Philosophy'".

54 Dussel, "Beyond Eurocentrism", 39; Bernasconi, "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy", pág. 191.

55 Akinsola Akiwowo, "Indigenous Sociologies: Extending the Scope of the Argument," *International Sociology* 14.2, 1999, págs. 115–138; "Indigenous Sociology", número especial del *International Sociology, Journal of the International Sociological Association* 14.2, 1999.

56 Wallerstein et al., *Open the Social Sciences*.

57 Dussel, *Historia de la Filosofía Latinoamericana*, 1987; reimpresión, Bogotá, Editorial Nueva América, 1994 ; Mario Saénz, *The Identity of Liberation in Latin American Thought: Latin American Historicism and the Philosophy of Leopoldo Zea*, Lanhman, MD, Lexington Books, 1999, págs. 213–248; Mignolo, "Rethinking the Colonial Model", págs. 110-130.

58 Enrique Dussel, *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas* Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975 .

59 Arrighi, *Long Twentieth Century*; Wallerstein, *Historical Capitalism and Capitalist Civilization*, capítulo 2.

60 Fals-Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*; Santos, *Toward a New Common Sense*; Santos, *De la mano de Alicia*.

61 Anibal Quijano, "Estado-Nación, Ciudadanía y Democracia: Cuestiones Abiertas", en *Democracia: Un modelo para armar*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998 .

62 Wallerstein, *Historical Capitalism and Capitalist Civilization*; Arrighi, *Long Twentieth Century*.

63 Wallerstein, *Historical Capitalism and Capitalist Civilization*, págs. 80 y 81.

64 Ibid., pág. 78 ; la cursiva es mía.

65 Ibid., pág. 82.

66 Cornel West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989 .

67 Cornel West, *Race Matters*, Boston, Beacon, 1993 .

68 Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad*.

69 Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250–1350*, Nueva York, Oxford University Press, 1989 ; Eric R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press, 1982; Mignolo, *Local Histories/Global Designs*.

70 Wallerstein, *Historical Capitalism and Capitalist Civilization*; Arrighi, *Long Twentieth Century*.

71 Dussel, "Eurocentrism and Modernity"; Dussel, "Beyond Eurocentrism"; Anibal Quijano, "Colonialidad y modernidad-Racionalidad", en *Los Conquistados: 1492 y la Población Indígena de las Américas*, comp. Heraclio Bonilla, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992, págs. 437–447; Quijano, "Colonialidad del poder".

72 Quijano, "Colonialidad del poder",

Con formato: Inglés (Estados Unidos)

73 Immanuel Kant, "Determining the Concept of Human Race" en Fritz Schultze, *Kant und Darwin: Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklungslehre*, Jena: Verlag von Hermann Dufft, 1875 .

74 Quijano, "Colonialidad del poder", pág. 117.

75 Quijano, "Coloniality of Power".

76 Slavoj Žižek, "A Leftist Plea for 'Eurocentrism,'" " *Critical Inquiry* 24, 1998, págs. 988–1007.

77 Wallerstein, "Eurocentrism and Its Avatars"; Dussel, "Eurocentrism and Modernity"; Dussel, "Beyond Eurocentrism"; Quijano, "Colonialidad y modernidad-Racionalidad"; Quijano, "Colonialidad del poder".

78 Wallerstein, "Eurocentrism and Its Avatars".

79 Žižek, "A Leftist Plea", pág. 998; Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*, Londres, Verso, 1999, págs. 171–244.

80 Žižek, *Ticklish Subject*, pág. 97.

81 Etienne Balibar, *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*, París, Galilée, 1997 .

82 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trad. Charles Lam Markmann, 1952; reimpresión, Nueva York, Grove Press, 1967, pág. 224.

83 Žižek, *Ticklish Subject*, pág. 97.

84 *Ibid.*, pág. 1007.

85 *Ibid.*, pág. 1009.

86 Mignolo, *Local Histories*, capítulo 1.

87 Walter D. Mignolo, "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writings and the Discontinuity of the Classical Tradition", *Comparative Studies in Society and History* 34.2, 1992, págs. 301-330.

88 Dipesh Chakrabarty, "Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History", *Cultural Studies* 6.3, 1992, págs. 337-357.

89 Chukwudi Emmanuel Eze, "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", en *Postcolonial African Philosophy*, ed. Chukwudi Eze Nueva York, Blackwell, 1997, págs. 103-140; Bernasconi, "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy".

90 Mignolo, *Local Histories/Global Designs*.

91 Durante la revisión final de este artículo, tuve la ocasión de leer *The Fragile Absolute; or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* Londres, Verso, 2000, de Slavoj Žižek, una obra de la que no he podido hablar en estas páginas. Sin embargo, merece comentar en relación con mi explicación, que Žižek comienza el libro con una interesante e intrigante mediación sobre el "Espíritu de los Balcanes" y dedica las últimas cuarenta páginas a justificar el subtítulo, *Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano*. De un modo indirecto, el legado cristiano refuerza su

planteamiento anterior sobre el legado griego. Entre ambos, se diría que hay un velo flotando sobre los Balcanes. El velo está sujeto a un poste que clavado en Eslovenia y tiene dos antenas en la punta, una mira hacia Grecia y Roma y la otra hacia París.