

Problema nacional colonial: derechos humanos, racismo, colonialidad

National colonial problem: human rights, racism, coloniality

Perla Itzamná Navarro Sánchez.

Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Recibido: octubre 2017
Aceptado: diciembre 2017



Resumen

El análisis de este texto se concentrará en el concepto de nación y cómo se ha construido desde una matriz colonial y racista. Del mismo modo se reflexiona sobre la invisibilización de otros proyectos de integración social y formas de conocimiento del mundo en aras de la defensa de dicha noción. Se busca comprender desde qué paradigma se ha pensado la nación, a través de la crítica no colonial, que fundamenta sus reflexiones en torno al modo en que la modernidad ha generado relaciones asimétricas de vida. La modernidad, en este tenor, planteó una nueva forma de ver la realidad, incluida la idea de comunidad nacional. Finalmente se busca reflexionar cómo, desde la epistemología del sur, puede complejizarse el fenómeno de constitución de los Estados nacionales y a su vez, la forma en la que éstos han transformado su papel y acción ante los embates de la globalización.

Palabras clave: Colonialidad, racismo epistémico, nación.

Abstract

The analysis of this text will focus on the concept of nation and how it has been constructed from a colonial and racist matrix. In the same way, it reflects on the invisibility of other projects of social integration and forms of knowledge of the world for the defense of the notion of nation. It seeks to understand from what paradigm the nation has been thought, through the non-colonial critique that bases its reflections on the way in which modernity has generated asymmetrical relationships of life. Modernity, in this tenor, plated a way of seeing reality completely, including the idea of a national community. Finally, we seek to reflect how, from the epistemology of the south, the phenomenon of the constitution of national states can be complexed and, in turn, the way in which they have transformed their role and action in the face of the onslaught of globalization.

Keywords: Coloniality, epistemic racism, nation.

Introducción

A propósito de los tiempos violentos en los que vivimos en la actualidad, resulta conveniente reparar en la forma en la que se han construido regímenes conceptuales, políticos y sociales que permean las prácticas y ejercicios del poder nacional. Por ende, la discusión acerca de la constitución de la nación



es de primordial importancia a raíz de que ésta asume un sistema que, para perpetuar su durabilidad y hegemonía, crea marginados, periferias, enemigos tanto internos como externos, todo ello fundamentado en una matriz moderna de tipo colonial que esparce el racismo institucional y epistémico. Por lo que las necesidades de dichos grupos han sido vulneradas e históricamente relegadas por el proyecto nacional. Como parte del nacionalismo de Estado los grupos sociales que viven y conviven en su interior se encuentran en desventaja estructural respecto de aquellos que ostentan el poder y que crean los discursos e instituciones que dan sustento a la nación.

Desarrollo

Cuestionarse sobre el concepto de modernidad permite, entonces, poner en duda todas sus formas de manifestación, las nociones que se desprenden de ella y las prácticas que ha generado. Desde mi punto de vista, el concepto de modernidad define un fenómeno que ha sido resultado de la confluencia de factores materiales e ideológicos. Las prácticas sociales y la complejización de los modos de vida fueron los gatillos de la transformación del pensamiento, concretada en cambios de mucha rapidez e impacto. Ante tal postura y los cambios que la transición del siglo XX al XXI han traído, fue necesario replantearse el modo de generar conocimiento y de concebir la realidad, tras la ya mencionada crisis de la modernidad y de los parámetros que la misma asentó como verdaderos. De ese proceso se desprende la alternativa epistémica no colonial, que plantea la reflexión sobre el modo en el que se ha estructurado tanto la producción del conocimiento como la organización económica, política y social en occidente, y su difusión hacia lo “no occidental”.

La cuestión de las relaciones de poder comenzó a estudiarse a profundidad, pues éste era un eje fundamental de la estructuración tanto política, económica y social como cotidiana de estos territorios. Sin contar con que en los espacios latinoamericanos se perciben contradicciones en el ejercicio del poder que eran claramente visibles dentro de lo que Immanuel Wallerstein llamó el sistema-mundo capitalista moderno. Tales territorios habían sido dominados y denominados periféricos, en relaciones de poder visiblemente asimétricas. Dentro de este campo de estudio se abrieron entonces las preguntas sobre la forma de funcionamiento del poder colonial aparejado a la conquista de América, a la apertura del comercio y a la expansión del imperialismo capitalista en el orbe (Quintero, 2010, pp.1-3). En este marco se inscriben las disertaciones sobre la colonialidad/descolonialidad, desde donde se busca hacer el abordaje de esta investigación.

El pensamiento no colonial ha producido fuertes críticas a la forma de estructuración del mundo moderno, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, ha pasado por alto algunos de sus precedentes que de alguna manera abonan importantes reflexiones al tema del racismo epistémico y sobre los embates del colonialismo, el imperialismo, el capitalismo y la colonialidad. Un importante antecedente en términos del pensamiento anticolonial y descolonizador fue Aime Cesaire en las décadas de 1950 y 1960, así como las propuestas de Frantz Fanon expuestas entre las décadas de 1960 y 1970.

Por un lado, Cesaire expuso a través de la poesía su posición anticolonialista y reivindicatoria de la negritud y de los valores culturales de la raza negra, sobre todo de las características de Martinica y de



su relación colonial con Francia. En su texto *Discurso sobre el colonialismo* lo define como un acto de racismo y violencia extrema del cual Europa no podrá ser exculpada. Para ello argumenta lo siguiente:

(...) nadie coloniza inocentemente, que nadie coloniza tampoco impunemente; que una nación que coloniza, que una nación que justifica la colonización -y por tanto la fuerza es ya una civilización enferma, una civilización moralmente minada que, irremisiblemente, de consecuencia en consecuencia, de negación en negación, clama por su Hitler, o sea por su condena (Cesaire, s.f., p.10).

Es de evidenciar que en el texto de Cesaire se destaca el carácter jerarquizante de la colonización, de la guerra y de las ocupaciones, una jerarquía basada en la raza, donde sólo se considera genocidio aquello cometido entre individuos blancos, pero que se ha mantenido invisible mientras se trata de sujetos racializados, a pesar de llevar siglos perpetuándose.

Franz Fanon (1973), por su parte, en textos como *Piel negra, máscaras blancas*, y *Los condenados de la Tierra*, reflexiona con detalle acerca de los elementos de la colonización europea, sobre todo en África y las fuertes consecuencias sociales de tal hecho. En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon habla, desde sus conocimientos psiquiátricos, retomando a lo largo del texto anécdotas que vivió con sus pacientes, acerca de la forma en la que por medio de la explotación tanto física como discursiva el blanco (europeo) se considera superior al negro (africano), cómo en la lucha por la identidad el negro busca resaltar su folclor y su naturaleza. Del mismo modo, cómo a la vez el africano, sobre todo aquellos que han sido educados y han residido en Europa, trata de europeizarse a como dé lugar, aún a costa de perder su propia identidad, pues se ha comprado y asimilado el modo moderno europeo de pensamiento. Lo cual genera un círculo vicioso de dominación y colonización interminable. Así pues, para Fanon existe una estructura colonial que ha permeado el comportamiento de occidente, y ha establecido al racismo como una estructura, como una institución con prácticas de dominación.

Este tipo de dominación se ejerce a través de la idea de que existe una línea divisoria de la humanidad, que la separa entre el "ser o no ser" considerado humano. Unas personas son hiperhumanizadas mientras los que están bajo la línea son deshumanizados, es decir, se consideran humanos o no humanos según su posición en relación con dicha línea imaginaria. Imaginaría, sí, pero bien instaurada en la *episteme* occidental, línea que toma el criterio de la raza como uno de los ejes centrales de humanización o deshumanización. En este sentido, para Fanon, dicha línea presenta la complejidad del tema de la raza, pues no se trata sólo de la clasificación por el color de la piel, sino también por cuestiones de sexo, cosmovisión, religión, etc. Todos criterios de discriminación y de clasificación en torno a dicha línea. Por tanto, el racismo deberá comprenderse desde esta óptica como una forma institucional que estructura toda la sociedad, su pensamiento y sus prácticas cotidianas en torno a la idea de superioridad sobre la línea de lo considerado humano.

Por una parte, aquellas personas que se encuentran sobre la línea del ser a pesar de ser considerados humanos, también viven en su cotidianidad conflictos relacionados con la clase y el género. Es decir, se presentan formas de actuar a la vez heterogéneas y conflictivas. Se vive pues, con una dialéctica del Yo (dominador, capitalista, colonialista, blanco, masculino) y el Otro (dominado, obrero, colonizado, piel de



color, mujer u otros géneros). Es decir, que bajo esta lógica existen también grupos que son oprimidos en esa misma zona, sin embargo, su dominación se ve aminorada o apaciguada por los privilegios de raza (del ser) que se viven sobre de dicha línea de lo que sí es considerado humano.

En otro punto se encuentran aquellos que se ubican debajo de la línea, porque son considerados humanos a medias, cuasi personas. Son los deshumanizados que están en la zona del no ser, y que por tanto viven continuamente diversas las formas de opresión, que son estructurantes y que padecen cotidianamente. Viven disputas y dominación al igual que los otros, pero todas sus experiencias se agravan por la variable de la raza, es decir, viven en su cotidianidad la materialidad de la dominación epistémica.

Aunado a lo anterior, la *episteme* racista no ha generado sólo los grupos que se encuentran debajo o encima de la línea, sino también se ha encargado de entretejer un sistema de división de los grupos inferiorizados entre subhumanos y no humanos. Es decir, algunos que son poco más humanos dentro de la misma opresión, todo orquestado para generar disputas entre ellos por alcanzar privilegios, pero siempre bajo la línea del ser. Como consecuencia de ello se reproducen lógicas de dominación constante entre los mismos grupos inferiorizados que no permite salir del círculo vicioso de la dominación (Fanon, 1961).

Tomando entonces la reflexión elaborada por Fanon en el sentido de la raza y extrapolándolo al problema que atañe a este texto encontramos que de hecho el problema de constitución de las naciones encarna uno colonial de raza, pues dentro de la misma nación existen sujetos que por sus características de clase, sexo, etnia, etc., tienen más privilegios que otros y también la noción de estado nacional se impone como matriz de exclusión para toda aquella forma de vida que no compagine con las costumbres, instituciones y normas que ésta ha generado, para con ello minimizar, invisibilizar o incluso eliminar formas de vida tanto internas como provenientes del exterior.

En *Los condenados de la tierra* hace una crítica profunda a los conceptos universales que emprende el humanismo europeo, que tiene una fuerte raíz deshumanizante de lo “no-europeo”.

Qué palabrería: libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor, patria. ¿Qué sé yo? Esto no nos impedía mantener al mismo tiempo un discurso racista: cochino negro, cochino judío, cochino moro. Los buenos espíritus, liberales y tiernos -los neocolonialistas, en una palabra- pretendían sentirse asqueados por esa inconsecuencia; error o mala fe: nada más consecuente, entre nosotros, que un humanismo racista, puesto que lo europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos (Sartre, 1961, p.10).

Vemos entonces que, donde existe un conflicto de colonialidad relacionado con la conformación de la nación, existen también las comparativas y discriminaciones derivadas del ser o del no ser nacional, que se intersectan con agravantes o aminorantes de raza, de género o clase. Vemos en el problema de la nación como matriz de dominación a todos aquellos que se ubican sobre la línea. En el caso de México, de hecho, vemos que bajo el discurso de una nación mestiza hay situaciones que disminuyen la opresión en torno a la raza, pues para un hombre, de clase media o media alta, de tez blanca hay mayor



acceso a una vida decente, mientras que una mujer, pobre e indígena no consigue las condiciones de alimentación, vivienda y salud adecuadas. Vemos entonces que en el problema nacional sucede lo mismo que detalla Fanon en sus textos donde se aprecia que hay sujetos oprimidos en la zona del ser y hay sujetos que viven la opresión a mayor escala por deshumanización.

La noción de Estado-nación permite, así, una clasificación específica de los humanos en el mundo y su desarrollo con base en tal idea, pues pasa por el mismo registro acordado con el tema de la raza, del ser o no ser humano. Así todas las prácticas de los sujetos privilegiados racialmente se consideran normales, humanas y superiores por excelencia, ya sean las lenguas, pedagogías, maneras de pensar, relación con la naturaleza, etc., se construyen y perpetúan en la memoria nacional, en sus prácticas, instituciones y relatos históricos. Mientras que las acciones y formas de ser de los oprimidos no se consideran parte del conjunto nacional, se consideran entonces inferiores, malas o erróneas, la cosmovisión, la medicina, las costumbres, la vestimenta, la religión, etc. de estos seres humanos. Se les ve como salvajes, no civilizados, o en el mejor de los casos como folclóricos. Con base en ello las instituciones aplican políticas públicas encaminadas a unificar a la nación bajo la premisa de civilizar, acercarlos más a lo considerado nacional y humano, llevarles el progreso y desarrollo propios de la modernidad colonizante.

Con base en lo anterior, Fanon resalta el carácter violento de la colonización, pero añade que la no colonización también es un fenómeno violento. Porque a través de ella se busca hacer visible lo invisible, cambiar el orden establecido del mundo, donde las dos caras del conflicto lucharán por su supervivencia. Donde también, en el ejercicio de la liberación de la colonialidad, se toman las armas y se busca justicia por medio de la violencia. Se busca una liberación de la *episteme* dominadora y de su materialidad, tratan de generarse cambios al sistema-mundo capitalista, patriarcal, racista, moderno y colonial y todas sus formas de opresión ligadas a la idea de modernidad como proyecto civilizatorio y genocida.

De hecho Ramón Grosfoguel (2008), quien también se adscribe a la iniciativa reflexiva del grupo del giro descolonial, hace un rescate de las proposiciones llevadas a cabo por Césaire y Fanon para integrarlos a esta propuesta crítica (Grosfoguel, 2008, pp.199-215) partiendo de la crítica a los postulados básicos de la filosofía de occidente, que dieron forma a la lógica moderna con la cual entendemos hasta nuestros días la realidad sociocultural. De principio, realiza una exposición crítica de los preceptos filosóficos más representativos de esta matriz colonial de pensamiento: Descartes, Kant, Hegel y Marx, para poder hacer un planteamiento desde otras miradas de hacer filosofía, desde otra geopolítica.

Con la propuesta de Descartes, el entendimiento del mundo hasta ese entonces se ve transformados, con su famosa premisa *cogito ergo sum*, el filósofo abre un surco entre el sujeto cognoscente y el objeto por conocer. Este dualismo cartesiano afecta severamente la concepción del mundo, fundando las bases para un pensamiento colonial, que como señala Dussel, tiene como eje el *Ego conquirus* imperial del “yo conquisto, luego soy”, que está asociado al “pienso, luego existo- *cogito ergo sum*” de Descartes, que da fundamento a todas las prácticas desvalorativas de otras formas de conocimiento y también a la explotación de la naturaleza y del ser humano mismo.

De hecho, el conocimiento occidental propagado por su modelo de universidad se sustenta precisamente en el dualismo cartesiano; es en estos núcleos de reproducción de una sola forma de conocimiento donde se pueden percibir mejor tres formas de colonialidad: la del ser, del saber y del



poder. El modelo epistémico de la modernidad funciona como un eje que ha dividido y subdividido el conocimiento en distintas áreas. Se le ha otorgado también a esa forma de conocimiento la tarea de impulsar el progreso tecnológico y moral de las naciones. El conocimiento, bajo este estándar, se ha fraccionado y ha implantado fronteras difíciles de franquear. Esto se ve reflejado en la estructura de sus programas académicos y en la incapacidad de sus profesores para transgredir las divisiones entre las ciencias. De ese modo, el conocimiento universitario no sólo se fragmenta, sino que también excluye bajo un sistema binario. En este se diferencia entre la creencia y la *episteme*, el conocimiento válido e inválido (Castro-Gómez, 2012, pp.79-91).

Grosfoguel continua tomando como ejemplo a Kant que niega la existencia de poder conocer “la cosa en sí misma”, por el contrario, para Kant, el ser humano tiene categorías de conocimiento *a priori*, las cuales le permitirán dar orden al caos de la realidad. Estas categorías universalizantes son dadas *a priori*, pero sólo para cierto tipo de sujetos: el burgués, hombre, blanco y europeo. En esta línea de pensamiento, sitúa a Hegel, que a partir de su método dialéctico permite historizar las ideas. Para él es el mismo hombre (masculino, blanco y europeo) a partir de sus cualidades cognoscitivas y un proceso histórico específico en el que se construyen las categorías de la realidad. Hegel, desde su postura idealista, no escudriñó en la materialidad de la razón, no obstante, su forma de ver el conocimiento no abarca sociedades no occidentales, incluidas las americanas. Más tarde Marx llegó a exponer a partir de su legado filosófico conocido como *materialismo dialéctico* que sólo a partir de los medios de producción dados en ciertas sociedades se generan patrones de poder y de realidad. Sin embargo, según Grosfoguel, Marx recae en el racismo epistémico desde el cual solamente existe una epistemología con capacidad de universalidad, y ésta sólo puede ser la tradición occidental.

Es así que en contraposición a este corpus filosófico occidental se encuentran las reflexiones de Césaire y Fanon. Aimé Césaire, que desde la memoria de la esclavitud y la experiencia de la corpo-política del conocimiento de un negro caribeño, desvela/visibiliza la geopolítica y la corpo-política del conocimiento blanco-occidental, disfrazada de universalismo abstracto “descarnado” de la ego-política del conocimiento (Grosfoguel, 2012, pp.79-102).

Por otro lado, se encuentra también Aníbal Quijano, uno de los precursores del giro descolonial, quien propuso en la década de 1990 el término colonialidad del poder para referirse a los patrones de dominación global que se generaron en el seno del sistema-mundo capitalista y moderno, el cual constituyó una matriz epistémica de dominación colonial en todo el orbe. En cuanto al tema de la colonialidad, éste la liga al concepto de poder y sus respectivas formas de funcionamiento. Quijano sostiene que el poder es una forma de relacionarse en términos de explotación, conflicto y dominación, sobre al menos cuatro aspectos que rigen el funcionamiento social: el sexo, el trabajo, la subjetividad y el mundo natural. Por lo que dichas relaciones de dominación ejercerán influencias en cualquiera de los campos mencionados. Aunque, a pesar de que la existencia de las relaciones de poder en todos esos rubros tiene una vasta existencia, Quijano admite que no es hasta la llegada de la modernidad que ese poder logró consolidarse al ejercerse de forma asimétrica y vertical (Quintero, 2010, p.4).

Por una parte menciona que el paradigma que dio pauta a dicha manifestación del poder fue el racionalista iniciado en el periodo moderno europeo y con los cambios ideológicos que implicó la



llegada a América y la revolución científica; es el que propició la categorización de lo natural y lo social en formas dicotómicas y antagónicas. Dicho paradigma trajo consigo la visión de la ciencia como producto de la razón, por tanto, era fuente de conocimiento verdadero, y raíz de autoridad. Así el sujeto se convirtió en un individuo aislado, encapsulado y separado de su realidad comunitaria y natural. Sin embargo, no debe pensarse que la modernidad, y la racionalidad sólo se dieron en el campo de las ideas, en abstracto, sino que ésta fue el resultado directo de la materialidad capitalista e imperialista que se generó con la búsqueda y expansión de los mercados europeos hacia el Atlántico, es decir, tras tocar tierras americanas en 1492.

Quijano sostiene que esa misma forma de comerciar, de ejercer el poder, de relacionarse e incluso de generar conocimiento, permitió que se conformaran estructuras sociales y de jerarquías. Éstas ponderaban la existencia de estadios sociales y la evolución cultural, donde lo europeo era el modelo de civilización a alcanzar. Dicha idea pervive hasta nuestros días, y niega a su vez la existencia de otras formas de conocimiento y de vida material de los sujetos “no europeos” que las producen. Así pues, la dominación se presenta en todos los rubros de la vida como el eje fundamental de todas las relaciones de poder. La dominación, la explotación y el conflicto no se dan por separado, se interceptan con todos los rubros al mismo tiempo, lo cual tiene consecuencias visibles en el comportamiento de los sujetos. Esto se da de la siguiente manera:

(...) al control del trabajo moldeando principalmente el manejo y manipulación del medio ambiente y de las tecnologías de sobrevivencia (incluso el control de la fuerza misma de trabajo), el control del sexo y de la reproducción sexual (sobre todo con respecto a las mujeres) (...), control de la subjetividad/intersubjetividad se refiere a la producción de sentidos sociales incluidos aquí los imaginarios, las memorias históricas y las perspectivas centrales de conocimiento. (...) el control de la naturaleza expide a la obtención de recursos y la reproducción de la vida (Quijano, 2010, p.5).

Cuando Quijano mencionó este tipo de relaciones asimétricas de poder, ancladas en la modernidad capitalista y eurocentrada, dio pie a las discusiones en torno a lo que llamó “colonialidad del poder” de la cual la idea de la “raza” con las debidas interseccionalidades de dominación que se dan con la misma son de vital importancia para esta investigación.

La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico -que después se identificarán como Europa-, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder (Quijano, 2007, pp.93-94).



Entonces para abordar el fenómeno de la colonialidad es necesario, según Quijano, señalar qué dio origen a ese tipo de relación de poder permitirá cuestionar el mundo actual donde las relaciones de dominación hacen más visible la polarización entre los grupos de dominadores y las víctimas. En ese sentido, menciona las diferencias entre el concepto de colonialidad y el colonialismo, entendiendo éste último como la dominación que se dio de forma directa en términos políticos, territoriales y culturales por parte de los europeos para con el resto del mundo. Para concretar, América Latina, África y algunas zonas de Asia. Pero que a pesar de ello, dicho colonialismo vio su fin con las revoluciones de insurgencia latinoamericanas en el siglo XIX y otros movimientos emancipatorios. No obstante, la dominación no cesó, sino que dio lugar a una nueva forma de dominación/explotación que tomó características extremadamente depredatorias con la globalización, el auge capitalista y el incremento de las políticas de despojo por parte de los países considerados de primer mundo.

Asimismo, con el arribo de la modernidad, el fenómeno del imperialismo expandió consigo el control económico y político bajo la premisa de integrar a otras culturas a la “civilización occidental” dándoles por antonomasia un lugar inferior dentro de la estructura del poder impuesto por los grupos dominantes (eurocentrados). Así, retomando las categorías de diferenciación social propias de la colonia, fueron readaptadas como factores de discriminación, como la noción de raza, género, situaciones étnicas, etc., todas ellas, a la postre, fueron avaladas como modelos clasificatorios aplicados por la ciencia, por la política y sus instituciones modernas. La cultura europea considerada como superior tomó el papel de colonizar los imaginarios e imponer una nueva forma de pensamiento que giró en torno a tales clasificaciones. Categorías que posteriormente se tomaron como verdades bien interiorizadas en la cultura y vida cotidiana de los dominados. Quijano señala que esa colonización implicó la imposición de todo un modelo epistemológico y cultural que se asumió como universal y como imagen de lo civilizado. De esa manera todo aquello que no se encuadrara en el margen de la noción europea del mundo, no estaría en capacidad de mostrarse, de reproducirse más que por métodos encubiertos constreñidos al ámbito de lo oral. Como consecuencia de lo anterior y de la desaparición del colonialismo emerge la colonialidad, del poder que demuestra las secuelas de las relaciones de explotación que tuvieron lugar desde la llegada a América. La colonialidad implicará entonces la interiorización de esos impuestos categóricos en la visión del dominado y en sus prácticas culturales.

Respecto al tema de la raza en Aníbal Quijano, este plantea su surgimiento también tras la apertura de las nuevas rutas de mercado en el Atlántico, sobre todo en torno a América. Porque, a pesar de que antes también había diferencias culturales marcadas dentro del mundo europeo, nunca previo al siglo XV se las había visto completamente inferiores. Por el contrario, cuando se dio el arribo marítimo en América se clasificó a sus habitantes como “no europeos”, carentes de civilización e inteligencia, diferentes biológicamente, por tanto inferiores. Incluso se cuestionó la humanidad de los nativos americanos, hasta llevar la discusión al tema del alma de los mismos. Este modo de concebir el mundo se llevó a la práctica a través de la instauración de actitudes, prácticas sociales, tabúes, valores, trabajos, imágenes que terminaron por perpetuar tal sistema de dominación, en el que el europeo era superior y todo lo que no lo fuera debía ser transformado, civilizado, y de no ser así, aniquilado. Según Quijano este fenómeno deriva en lo que hoy se presenta como racismo, el cual atraviesa el campo del trabajo, el sexo, la edad y la clase social (Quijano, 2014, pp.757-775).



Desde estas perspectiva, la colonialidad que se ha descrito con anterioridad, no sólo ha sido un fenómeno que resulta de la evidente colonización europea, sino que también, a pesar de que la colonización territorial ya no existe, éste modo de ser, de pensar y de vivir ha permeado la estructura de las sociedades colonizadas. Al grado de que dentro de ellas dichos patrones de comportamiento permiten estructurar la sociedad de tal manera que en su seno se continúen reproduciendo tales relaciones de poder asimétricas bajo la visión eurocéntrica del mundo.

El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/ moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder (Quijano, 2007, pp.94- 95).

Es posible entender así a la colonialidad como un patrón de poder que emergió resultado del colonialismo moderno, de las colonizaciones militares, geográficas e ideológicas que tuvieron origen en la modernidad. En dicho patrón se distribuye el poder, pretendiendo una base “natural”, fundada en la clasificación racial étnica, el género y el trabajo. La colonialidad fue originada y mundializada a partir de la conquista de América, a través de la imposición y la violencia.

La colonialidad ha ido configurando nuevas identidades, con sus respectivas relaciones intersubjetivas y de dominación, donde Europa y los europeos son ubicados como las sociedades más avanzadas, superiores, racionales y civilizadas, mientras que los no europeos son considerados inferiores, irracionales y primitivos; haciendo referencia no sólo a sus identidades, sino a todo lo que de ellos proviene. Implica, por tanto, la forma en que el trabajo, el conocimiento, la naturaleza, la autoridad y las relaciones sociales se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial. La colonialidad no es una idea del pasado, quedó tan enraizada en la mente de los colonizados y colonizadores, que hoy continúa presente, especialmente porque favorece el sistema económico hegemónico, el capitalismo, por lo que dichas ideas continúan cultivándose y son manifestadas en los manuales de aprendizaje, en el trabajo académico, en la cultura, el sentido común, la autoimagen de los pueblos, las aspiraciones de los sujetos y otros aspectos de la experiencia moderna; así como en el lenguaje cotidiano que minimiza los saberes de los pueblos originarios, de los colonizados y exalta el conocimiento y métodos occidentales.

Ideas como la colonialidad en las relaciones de género (donde el hombre debe gozar de libertad sexual y las mujeres deben mantenerse leales y fieles a sus esposos para mantener a sus familias unidas) y en las culturas (a través de la destrucción de las estructuras sociales establecidas, consideradas rurales e iletradas, despojadas de sus saberes), continúan fomentándose, entendiendo su conveniencia capitalista, en un sistema donde la dignidad humana merece menos valor que los productos con valor monetario, y todas las actividades se orientan a su desarrollo, implantando imaginarios colectivos de destino e ideologización.

Ante la posibilidad de generar una articulación de elementos históricamente heterogéneos, a través de relaciones recíprocas y múltiples, la conquista y la colonialidad, optan por la imposición de ideas de un grupo sobre otro, a través del control, la violencia; pretendiendo generar estructuras sociales sistémicas



y mecánicas, donde es una sola idea la que gobierna todo, argumentando que incluso dichas ideas han estado antes de la historia; esta situación genera un ambiente de tensión pues si bien las sociedades se han adaptado para sobrevivir, las ideas de revuelta están latentes y se mantienen constantes, en la búsqueda de recuperar su identidad, siendo cada vez más visibles.

No obstante, no se puede hablar de modernidad, de capitalismo ni de colonialidad en abstracto, como mero concepto o sólo con un sistema de ideas y de formas de ver el mundo, sino en su manifestación material concreta. Autores como Immanuel Wallerstein, Bolívar Echeverría y el mismo Aníbal Quijano señalan acertadamente la conexión viva que tiene la modernidad con las prácticas materiales que han propiciado y permitido la puesta en marcha de la dominación eurocéntrica y capitalista. Así como también han señalado la importancia material que tiene el tema de la raza como sistema de dominación vigente y cotidiano. De la misma manera manifiestan cómo es que ésta ha entrado en crisis debido a que no sólo se trata de un resquebrajamiento en términos epistémicos ni abstractos, sino que dicha crisis de la modernidad capitalista se da por el cansancio -cada vez más manifiesto- de la gente ante la reducción de las posibilidades de vida humana bajo el capitalismo como modo de producción, intercambio y acumulación.

Wallerstein expone que la economía-mundo capitalista lleva funcionando más de dos siglos, sin embargo, hasta tiempos actuales es que se ha generado la necesidad de comprender su funcionamiento en aras de comprender la constitución del sistema-mundo capitalista. El autor muestra que ese sistema económico y moderno tuvo su origen en el siglo XVI, en el cual participaban muy activamente Europa y América. Sin embargo primero refiere a la economía mundo como un sistema geográfico en el cual se dan relaciones de intercambio que no están precisamente sujetas a marcos territorialmente bien definidos, sino que comprende muchas culturas y grupos, unidos por ese sistema de intercambio de productos, valores y personas. Y el sistema-mundo surgió en la medida en la que dichas relaciones de intercambio se integraron bajo la lógica de explotación, consumo y producción capitalista. Dicho sistema-mundo teje sus redes en relaciones de explotación de los recursos naturales de los territorios más pobres y vulnerados tras la expansión colonial europea, lo cual deja a dichos territorios en situación desigual dentro del sistema. No obstante, como señala Wallerstein:

Las complejas relaciones de la economía-mundo, las compañías, los estados, las unidades domésticas y las instituciones a través de las unidades domésticas vinculadas a los miembros de clase y grupos de estatus se encuentran amenazadas por dos temas ideológicos opuestos pero simbióticos: el universalismo por un lado y el racismo y sexismo por el otro (Wallerstein, 2005, p.59).

Estas dos unidades constitutivas del sistema-mundo capitalista son opuestas y complementarias porque el universalismo es lo que se pretende alcanzar, el lado positivo, con la globalización de la economía, el libre mercado, la universalización de los derechos, la ciudadanía, etc. Pero está marcada por su antiuniversalismo, negativo, racista y sexista, donde todo lo que no sea blanco y masculino es catalogado jerárquicamente inferior. "En última instancia, el sistema-mundo moderno ha asumido una característica central en su estructura de existencia, propagación y práctica simultánea del universalismo y el antiuniversalismo. Este dúo antinómico es tan fundamental al sistema como lo es la división del trabajo sobre el eje centro-periferia" (Wallerstein, 2005, p.63).



Por otra parte, la propuesta de Bolívar Echeverría alude a la modernidad y al capitalismo como momento fundacional de la serie de conceptos y formas materiales de dominación que se presentan en la actualidad. Una de sus características principales es que subsume dentro de la realidad capitalista y moderna a todo aquello que por sus características no compagine con los criterios occidentales y noreuropeos de vida. A la par que entonces, se asume a la modernidad capitalista como forma normal y natural de funcionar de la sociedad, así como la única manera posible de existir. Con ello, se incurrió en lo que él denomina “la tentación de cambiar el mundo, cambiar la vida”, que se generó en la dimensión política, como en la social, tendiente al peso fuertemente económico (Echeverría, 2011, p.69).

Hablando de la modernidad, se enfrentó al proceso de avanzar como una historia ligada al progreso tecnológico. Echeverría menciona que ahora es un hecho consumado y vivo, del cual ya somos parte en la actualidad, pero éste no es un proyecto finiquitado, todo lo contrario, abre una serie de caminos, el caso es que se ha hecho evidente que el camino tomado fue el de la modernidad capitalista como única vía de producción económica para el ser humano. El autor añade entonces que: “(...) de ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como el modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo” (Echeverría, 1995, p.5).

Según el autor, la modernidad capitalista noreuropea se fundamenta en cuatro ejes que constituyen la columna vertebral de la *episteme* occidental de dominación: el humanismo, el progresismo, el racionalismo, el individualismo y el urbanismo, los cuales estructuran la materialidad social en torno a ellos (Echeverría, 2011). El humanismo en tanto que se constituye al ser humano como centro del universo, objetivando todo aquello que representa lo otro, a la naturaleza o al ser humano. El racionalismo que reduce la facultad de pensar a la razón y manipulación instrumentalizada del mundo, lo cual se liga íntimamente con el humanismo. El progresismo que afirma el avance histórico hacia la civilización, por lo que todo aquello que se considere bárbaro o salvaje habrá de ser transformado o sustituido. El urbanismo que es la expresión geográfica de la dominación, que crea la dicotomía entre centros, semiperiferias y periferias, campo y ciudad, potencias y países desarrollados, burguesía y proletariado, etc., el cual se basa en sustituir el caos por el orden civilizatorio occidental. Finalmente, el individualismo que parte de la sintetización del sujeto en un ente (con características de blanquitud) que sólo es capaz de consumir y producir, cuya valía se expresa únicamente en esas dos facetas, donde cualquier otra forma de expresión de socialización que genere identidad comunitaria es vista con inferioridad. El individualismo provoca que, por sustitución, se busque esa forma de socialización comunitaria por otras vías, necesidad que logra satisfacerse a través de la creación de la nación, lo cual borra las formas comunitarias locales de asociación y de producción en lo inmediato. Está nueva forma de asociación respondería a los criterios de exclusión eurocéntricos, donde el criterio de blanquitud constituiría un eje central, y que a su vez se encontraría al servicio de los intereses de producción, explotación e intercambio capitalistas.

Así, desprendidas de estos procesos es que se muestran las distintas formas de modernidad, así como las muy variadas formas del capitalismo, de las cuales resaltan al menos dos polos en torno a la propiedad de los recursos naturales y la tecnología. Pero al parecer la mayor inclinación de la economía capitalista da peso en la balanza al poseedor de la tecnología y no al poseedor de los recursos naturales. A ello se une el fenómeno de la incorporación de un *ethos* que ha provisto de las condiciones necesarias para el desarrollo de formas de comportamiento que permitan la aceptación y reproducción en la vida



cotidiana del modo de producción capitalista extractivo, al grado de generar su propia naturalización y normalización.

No obstante, reducirse sólo a la crítica del modelo eurocéntrico moderno y capitalista no plantea una solución real a la crisis del mundo en la actualidad, según Quijano. Plantea entonces que la vía se encuentra en la destrucción de la colonialidad a través la descolonialidad epistemológica en primer lugar, ya que descolonizar los imaginarios implicaría el acceso a una nueva forma de comunicación, una nueva forma de relación de poder horizontal, que permitiese la liberación de las prácticas de explotación y dominación. Una nueva forma de relación de poder de forma horizontal que permitiese la liberación de las prácticas de desigualdad, discriminación y explotación (Quijano, 2000). Ésta es una de las principales propuestas que hace el giro descolonial en torno a la crítica de la modernidad. Desde mi particular punto de vista, la descolonización epistémica no va antes ni después del resto, sino que es un proceso que se da en la cotidianidad, pues de nada sirve que sólo sea en abstracto, sólo en “el decir” y no en “el hacer”. Debe estar complementado con la agencia de los actores que son dominados, la consciencia plena, real y material de dicha dominación hará factible el inicio de la descolonización efectiva.

De esa misma forma lo expone Grosfoguel cuando hace hincapié en la postura del grupo “decolonialidad/colonialidad”, también hace énfasis en la división que implican los enfoques poscoloniales y los partidarios del sistema-mundo. Los primeros se concentran en la importancia de las estrategias conceptuales, discursivas, ideológicas y culturales de la colonialidad y de la acumulación capitalista, mientras que los teóricos partidarios del concepto sistema-mundo se han concentrado en el análisis de aspectos meramente políticos y económicos, sin reparar en la cultura y en el sistema de dominación epistémico y material que implica el capitalismo y la colonialidad, cuyos ejemplos se manifiestan en el racismo, clasismo, sexismo y otras formas de jerarquización y clasificación de los seres humanos. El caso es que para ambas posturas ha sido difícil crear puntos de confluencia para comprender el funcionamiento de la modernidad capitalista y sus prácticas de acumulación rapaz. Grosfoguel reconoce que autores como Immanuel Wallerstein, teórico del sistema mundo, es uno de los pocos que han apostado por incluir categorías como el racismo y el sexismo en sus análisis (Grosfoguel, 2017).

Por una parte Grosfoguel debate sobre el tema del racismo que es imposible pensar desde una sola arista, puesto que su mero concepto tiene implicaciones más que teóricas y que se explican por interseccionalidades que se materializan en el día a día de las poblaciones oprimidas por el sistema-mundo capitalista, moderno y colonial. Desde su punto de vista, la teoría descolonial no puede escindirse de explicar los problemas del racismo, mucho menos en el mundo contemporáneo donde muchos países han expuesto su repelencia racista ante las migraciones masivas, y también al ver cómo es que Estados Unidos con el gobierno que ha tomado el poder ha implementado políticas abiertamente racistas, además de violentas. Pero no sólo eso, toda la polémica que se ha desatado en la última década, con los nacionalismos exaltados y el auge de las políticas económicas aislacionistas, no hace más que revivir una enfermedad que han desarrollado prácticamente todos los países del mundo occidental de los últimos quinientos años. Grosfoguel de hecho sostiene que después de estos años se han internalizado concepciones y prácticas racistas en todo el mundo occidental, herencia principalmente de la colonización y del epistemicidio. A partir de este supuesto es que se debate entonces sobre el concepto de racismo, que a decir de Grosfoguel va más allá del simple prejuicio que se pueda tener sobre otro grupo social. No se trata sólo de un problema de grupos extremistas que desprecian el



comportamiento de otras comunidades basados en sus estereotipos, porque de ser así, atajando el problema y educando a los grupos extremistas la situación del racismo acabaría por completo. El verdadero conflicto no estriba en el prejuicio y el estereotipo, sino que éstos se ven reproducidos y perpetuados por instituciones que en sus programas y prácticas ejercen dominación racial sobre otros.

Es por ello que definirlo es más complejo, pues se debe entender el racismo como un fenómeno de carácter institucional, en tanto que en sus discursos y prácticas se han establecido formas de dominación estructural. Estas instituciones avalan en sus prácticas el prejuicio y los estereotipos, para que se traduzcan en efectos sociales nocivos. El problema radica en que se permite que tales afecten sistemáticamente, con violación de derechos humanos y ciudadanos constantes, y también se incide de manera significativa en la vida material de los grupos racializados. Se ejercen prácticas racistas constantemente que manifiestan el fenómeno a nivel institucional, pero tal vez aún queda la pregunta ¿qué tipo de prácticas pueden ser éstas? Se trata de algunas que dan privilegios a ciertas poblaciones sobre otras, situaciones que perpetúan el estereotipo de atraso y salvajismo, entre otras, que facilitan el ejercicio de acciones de dominación sistemática contra las poblaciones ya de por sí estereotipadas.

Como menciona Grosfoguel, puede presentarse que en el plano de lo individual, en lo cotidiano, aquellas personas que forman parte de las instituciones no piensen en términos racistas, incluso que lo rechacen, pero a pesar de ello el conjunto institucional y sus políticas son de corte racista y violan constantemente derechos humanos de las comunidades marginalizadas por su raza (que pueden sufrir otra clase de marginaciones al mismo tiempo. Así pues, como muchas de las instituciones que prevalecen hoy, las latinoamericanas también, conservan prácticas propias de la colonia, donde se excluye de la participación democrática directa a las comunidades no criollas, blancas o mestizas. A la par de ello, vemos que en el mundo globalizado de la actualidad, y la expansión a gran escala del capitalismo, el racismo toma giros altamente destructivos. Implica así, no sólo la destrucción física de seres humanos sino también la de estructuras de conocimiento, donde se privilegió a seres humanos y conocimientos de un solo sector de la humanidad, sin contar con la destrucción de la naturaleza y el despojo. Con ello la modernidad se funda sobre estructuras racistas, sexistas y de clase. No se traduce únicamente en su esquema capitalista, sino que contiene una potente estructura patriarcal y racista al mismo tiempo (Grosfoguel, 2017).

El racismo, por tanto, no debe entenderse únicamente como un tema de color de piel, no se trata sólo de una discusión en torno a los prejuicios y estereotipos, es institucional, estructural y sistémico, porque aunque los individuos que conforman las instituciones no tengan prejuicios, ejercen prácticas institucionales racistas y sexistas, lo que hace aún más grave el problema y más difícil de erradicar y combatir. Ahora bien, encontramos que en la conformación de los Estados nacionales, es importante para América Latina y en otros lugares del mundo, donde el prejuicio por el color de piel es constante aunque no es el único punto a distinguir pues existen otros indicadores de racismo: identidad étnica, identidad religiosa, encuadre territorial, etc. Para marcar inferioridad en sociedades con el mismo color de piel, ¿qué se toma como indicador de inferioridad?, puede ser la identidad religiosa, el idioma, la etnia, más allá del tema del color de piel.

En ese sentido, Raúl Prada, respecto del racismo, del problema nacional en América Latina y de las reflexiones de la descolonialidad del poder menciona que las naciones en América Latina se han fundado



sobre la base del genocidio indígena. Además añade que es por esta razón que se deben cuestionar constantemente las estructuras actuales del poder de estos estados nacionales, pues también hoy ejercen dominio sobre las comunidades indígenas restantes, se les aminoran sus derechos, se excluyen y explotan. Un sujeto indígena que interpela profundamente al Estado-nación como estructura de la continuidad liberal y la continuidad colonial, al neoliberalismo (Prada, 2014). Ante ello, son los indígenas quienes vuelven a plantear el tema colonial del Estado nacional y su crisis, desde la perspectiva indígena, la nación moderna se funda en el desconocimiento o asimilación de las naciones indígenas, asimilación dada muchas veces mediante el uso de la fuerza. Otras ocasiones dicha asimilación se lleva a cabo mediante la construcción de un Estado mestizo sobre la base de la continuidad colonial y sus dominaciones sistemáticas y estructurales que han permanecido desde la conquista de las tierras americanas. Es por ello que para Prada resulta de primordial importancia comprender desde la teoría crítica y la perspectiva descolonial el concepto de pluralismo, su diferencia y señalar el racismo epistémico que se apareja a los problemas sociales de América Latina, para que así los pueblos que se han mantenido en el anonimato retomen las riendas para su emancipación y reclamo de derechos.

La crítica de-colonial parte de apreciaciones de la diferencia y de la pluralidad, cuestiona el pensamiento universal, el pensamiento moderno, sacando a luz las relaciones y estructuras de dominación perdurables. Apunta a construir un pensamiento propio, actualizando las cosmovisiones indígenas, interpretando las resistencias, las rebeliones y las transgresiones heterogéneas de los pueblos que rompen con su condición subalterna (Prada, 2014, p.10).

Al mismo tiempo, Prada hace énfasis en que la teoría descolonial es una de las vías por las cuales ha sido posible arrojar claridad sobre las formas de dominación que comenzaron en el siglo XVI, y además permite realizar una crítica a fondo de su perdurabilidad y subsistencia, a pesar de las sociedades que fueron colonizadas. Igualmente hace hincapié en que conocer la colonialidad permitirá a las “sociedades poscoloniales” saber cómo han heredado prácticas colonizadoras de sí mismas a pesar de haberse independizado del colonizador, y asumir que ya no son colonias en el sentido formal. También señala que la descolonización emprende un trabajo anticapitalista hacia las organizaciones y lógicas muy diversas que ponen en entredicho la unidad de la nación y de los Estados en América Latina. A la vez que éstas sociedades, en los momentos en los que el Estado nacional se debilita, en situaciones que acarrear crisis políticas, económicas y sociales, toman la coyuntura para pronunciarse contra el neoliberalismo, el capitalismo, el Estado nacional homogeneizador y el sistema de despojo en general (Tapia, 2010, p.102).

Conclusiones

Observamos entonces que el marco epistémico que gira en torno a la discusión del sistema colonial moderno y las distintas formas de colonialidad, así como su relación con el racismo y la creación de conceptos universalizantes da pauta a generar un abordaje crítico al problema nacional colonial, que a la vez facilita la crítica desde un enfoque de derechos humanos, que se encuentre dirigido hacia la lucha emancipatoria de las comunidades sistemáticamente marginalizadas por la modernidad colonial, por el sistema capitalista y por la matriz patriarcal imperante en el mundo globalizado de hoy. No basta con criticar el modelo eurocéntrico y moderno del conocimiento, sino conseguir comprender de otra forma mucho más liberadora, lo otro, lo diferente. Consistirá entonces, como lo menciona Marañón:



(...) realizar el análisis a partir de relaciones sujeto-sujeto, pues la racionalidad dominante, elaborada por Europa, ha excluido en términos epistemológicos y ontológicos a toda la “no Europa”, a todos aquellos “no blancos” por su supuesta inferioridad biológica y cultural en términos de “raza”, estableciendo que lo europeo es lo único legítimo, separando de este modo las formas científicas y no científicas del saber (lo popular, lo “indígena”). (...) no es posible explicar la realidad desde lo simple, especializado, compartimentalizado y disciplinario (economía, política, sociología, cultura), sino desde la totalidad social (la sociedad mundial y no desde el Estado-Nación), y desde la historicidad, ya que ninguna sociedad es inmutable pues puede ser modificada a partir de la acción social. Sostiene, además, que no es posible la objetividad puesto que quien hace ciencia tiene dentro de sí subjetividades que no se pueden dejar de lado y más bien hay un compromiso ético por la justicia, la igualdad, la libertad y la democracia (Marañón, 2017, p.7).

La crítica y las apuestas por la emancipación son respuestas a la crisis aguda e irreversible que presenta hoy la modernidad y todo lo que está ligado a ella. Se trata de una crisis de modelo de civilización moderna. Esto se produce por los embates de la globalización y la lógica capitalista, así como la intromisión de intereses supranacionales en las decisiones de Estado. Es por esto que con la sobreexplotación y la dominación evidente no se encontró más camino para conseguir sustentar el discurso de la modernidad, por lo que se plantean nuevos retos.

Se ha planteado la crisis también en términos de derechos y de soberanías, pues los encargados de representar los intereses comunes no han logrado satisfacer las demandas sociales de los grupos que han sido estructuralmente marginados. Lo cual se ha convertido en un campo de lucha, dónde se han puesto en tensión los altos intereses con la búsqueda de nuevas formas de regulación y gobiernos por parte de las comunidades marginadas por la modernidad. En América Latina se han generado precisamente nuevas formas de concebir la realidad, la ciencia y la convivencia, emanadas de los espacios de conflicto. Por tanto, la teoría crítica latinoamericana, debe ser una nueva forma de descolonizar los saberes, de crear nuevas epistemologías. Conocimiento que se genere fuera de las universidades, que no brote únicamente de los escritorios, sino que se origine y fortalezca dentro de los movimientos sociales, es decir, en la realidad material concreta, para generar nuevas formas de organización que generen ambientes de vida dignos.

La crítica que abre la postura descolonial igualmente facilita vislumbrar la forma en que todo tipo de prácticas culturales están, existen y coexisten en contextos históricos y sociales diversos y complejos. Inclusive se manifiestan al mismo tiempo que el proyecto moderno capitalista, y funcionan desde sus propios marcos normativos, morales y éticos. Se presentan como formas distintas de organización para el trabajo, relaciones de género, etnia o la forma de convivir con la naturaleza.

Más allá de cualquier sistema de creencias, cosmovisión y forma de gobierno, se encuentra una experiencia material más cautivadora, a la que llama cara a cara, en tanto que ésta parte de la proximidad y se liga con aquello superior que es la ética. La proximidad permite ver al otro, no sólo como algo exterior, sino como otra persona que interpela nuestra voluntad. Es en esa relación directa donde surge la ética



con postura crítica, pues permite ver, rescatar al otro en su alteridad, lejos de las categorizaciones que el sistema le ha impuesto y las cuales lo atraviesan (Dussel, 2016, p.18).

Si retomamos esta propuesta, la moral del sistema es aquella que genera lo habitual, plantea patrones de comportamiento, crea formas en las que consigue perpetuar su modelo, sus instituciones, aún con el costo de invisibilizar otras formas de hábitos. Ahora bien, hay que reconocer que, como relación social y de poder, la modernidad capitalista-colonial con características expansionistas y depredatorias, está atravesada por escisiones y fallas. Dichas fallas pueden derivar en formas de contradicción al modelo establecido y resultar potencialmente contestatarias, tanto que generan movimientos contrahegemónicos a todas las abstracciones universalizantes que surgieron junto al paradigma moderno y sus influencias en la actualidad. Surgen otros modos de vida, de comportamiento, de gobernanza paralelos al orden capitalista y colonial.

Así, por ejemplo, como apunta Alain Badiou en su obra *El siglo*, reflexionar sobre los principales fundamentos que han pervivido a lo largo del siglo XX, y también en lo que va del siglo XXI colaborará a presentar otras posibilidades de vida a la actual, fundada en la democracia liberal y el capitalismo. Al igual cabe cuestionar cómo es que se ha dado la relación entre el “yo” y el “otro”, y cómo es que se ha pensado en un “nosotros” para conjuntar sujetos colectivos de distinta índole, como los Estados nacionales, las naciones sin Estado, las comunidades afrodescendientes, indígenas, etc. (Badiou, 2009).

Finalmente queda decir que dicha filosofía de la liberación se asumirá como una filosofía que deconstruya las ideas universalizantes de la modernidad, que terminan por validar el poder en unas cuantas manos. Con ello se darán las pautas para la creatividad en respuesta a la realidad y así favorecer la construcción de mecanismos para defender la vida digna en comunidad y proteger a los grupos estructuralmente marginados.



Bibliografía y referencias

- Badiou, A. (2009). Tópicos de la ética. En *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Badiou, A. (2005). Anábasis. En *El Siglo*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Badiou, A. (2005). Uno se divide en dos. En *El Siglo*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Castro-Gómez, S. (2012). Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 79- 91.
- Dussel, E. (2016). *14 Tesis de ética: Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- Echeverría, B. (1995). *Modernidad y capitalismo: 15 tesis. Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM.
- Echeverría, B. (2001). *Crítica de la modernidad capitalista. Antología Bolívar Echeverría: crítica de la modernidad capitalista*. Bolivia: OXFAM.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Grosfoguel, R. (2012). El Concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser. *Tabula Rasa*, (16):79-102.
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, (9):199-215.
- Grosfoguel, R. (2007). La descolonización de la economía política y los estudios descoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tareas*, (125):53-74.
- Prada Alcoreza, R. (2014). *Descolonización y anticapitalismo. Descolonización y transición*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad el Poder y Clasificación Social. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. (2014). *Raza, etnia y nación en Mariategui: cuestiones abiertas. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América. En *Papeles de Trabajo, centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Sociocultural*, (19).



- Tapia, L. (2010). El Estado en condiciones de abigarramiento. *El Estado. Campo de lucha*, 97-128.
- Wallerstein, I. (2005). El sistema-mundo moderno como economía-mundo. En *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1997). *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona: Ed. Icaria.

