

PARADIGMAS CIVILIZATORIOS Y ATAVISMOS COLONIALES
EN LATINOAMÉRICA. PODER Y CIENCIAS SOCIALES
Paradigm of Civilization and Colonial Atavism in Latin America.
Power and Social Sciences

Luis MARTÍNEZ ANDRADE*

Fecha de recepción: mayo del 2010

Fecha de aceptación y versión final: enero del 2011

RESUMEN: Este trabajo analiza la relación entre la modernidad hegemónica, la dinámica del “sistema-mundo” y las secuelas del colonialismo cultural, gnoseológico y político en América Latina. Apoyados, principalmente, en los aportes emanados de la filosofía política, de la sociología de la cultura y de la sociología histórica intentamos desentrañar la lógica y entender la arqueología de los principales paradigmas civilizatorios que han configurado, desde el siglo XVI, determinadas figuras discursivas del imaginario societal. Nuestro objetivo es mostrar las tensiones y las continuidades que participan en la re-composición de lo político y cultural de las sociedades latinoamericanas.

Palabras clave: colonialidad, modernidad, ciencias sociales, sistema-mundo, América Latina.

ABSTRACT: This paper analyses the relation between hegemonic modernity, the world system dynamics and the impact of cultural colonialism, both epistemological and political, in Latin America. Using mainly contributions emanating from political philosophy, cultural sociology and historical sociology, we will try to unravel the logic and to understand the archaeology of the main civilizatory paradigms that since the 16th century have shaped discursive figures of the societal imaginary. Our main objective is to show the tensions and continuities which take part in the recomposition of politics and culture in the Latin American societies.

Keywords: colonialism, modernity, social sciences, world system, Latin America.

I. INTRODUCCIÓN

El siglo XVI configuró la identidad, no sólo de lo que será posteriormente América Latina, sino que además fue el cuadro de la emergencia del “sistema-mundo” capitalista (Wallerstein, 1999), del surgimiento de la colonialidad del poder (Quijano, 2000) y del advenimiento de la modernidad (Dussel, 1993). Dichos acon-

* Mtro. Luis Martínez Andrade – Sociólogo por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente realiza estudios de doctorado en Sociología en École des Hautes Études en Sciences Sociales de París bajo la dirección de Michael Löwy. En 2009 recibió el Primer Premio de Ensayo “Pensar a Contracorriente”; e-mail: luisma_andrade@hotmail.com.

tecimientos marcarán profundamente la dinámica endógena y exógena tanto de las distintas sociedades como de los diferentes grupos humanos.

A finales del siglo XV y en los albores del XVI se gestan fenómenos que serán trascendentales en el mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*) de los seres humanos. El año 1492 será momento fundacional en el imaginario colectivo de la subjetividad occidental moderna, puesto que implicó no sólo el encubrimiento del otro, sino la negación pragmática-concreta de lo *distinto* (Dussel, 1994). El capitalismo, la modernidad y la colonialidad surgen de manera simultánea, por tanto, el análisis -diacrónico o sincrónico- de la *forma*¹ socio-histórica de uno de estos fenómenos no debe desarticularse del estudio de dicha tríada civilizatoria. La colonialidad, la modernidad y el capitalismo son fenómenos entrelazados que han configurado diferentes relaciones de dominación, diversos mecanismos de control y múltiples patrones de explotación a favor de los intereses de las élites.

A lo largo de la historia latinoamericana, el fenómeno de la colonialidad ha demostrado características similares (dominación, racismo, humillación, imposición, violencia, etc.) con distintos matices paradigmáticos (hispanización, eurocentrismo, *american way of life*). En este sentido, podríamos decir que la colonialidad es una “forma” socio-histórica determinada geo-políticamente. El proceso de colonialidad trastoca todos los planos de la realidad social, es decir, su dinámica teleológica puede apreciarse en el ámbito de la cultura, la epistemología, la política, la religión, la educación, etc.². Por tanto, el fenómeno de la colonialidad está engarzado a diversos proyectos de dominación desplegados por las clases hegemónicas.

La mercantilización de la vida social y la fetichización del poder requieren ser estudiados desde un panorama crítico negativo, puesto que la realidad debe ser concebida como movimiento perpetuo, rupturas constantes y explosiones continuas. Comprender (*verstehen*) y explicar (*erklären*)³ la sociedad implica reconocer el carácter conflictivo, dinámico y contradictorio de ésta.

¹ Subrayamos que para Marx (1989) la forma designa modalidades concretas de producción y reproducción social, es decir, para distinguir procesos sociales específicos de relaciones asimétricas y contradictorias.

² La lógica del poder y los procesos de fetichización (gnoseológicos, económicos, históricos, etc.) están íntimamente ligados no sólo en los niveles socio-políticos sino también en el espacio epistémico. Es por ello que una crítica de la sociedad -y sus conceptos- debe ir acompañada de una denuncia epistémica. Huelga decir que nosotros compartimos la convicción de que la realidad es más compleja que la teoría (Feyerabend, 1989) y, en este sentido, la separación de la realidad en diversos ámbitos es solamente analítica.

³ La oposición o antinomia falsa -para usar la expresión de Wallerstein (2003)- entre “comprensión” y “explicación” fue un obstáculo para el desarrollo teórico-metodológico de las ciencias sociales históricas. La dicotomía entre ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas es tan peligrosa como la de individuo y sociedad. De ahí, la necesidad de un pensamiento-otro (Khatibi, 1983) para comprender-explicar las tensiones, luchas y contradicciones que se fra-

Desde la diferencia colonial epistémica⁴ – que es donde nos ubicamos – analizaremos de manera crítica los paradigmas u horizontes civilizatorios de América Latina. Sin embargo es menester insistir que, en primer lugar, este trabajo se centra en el proceso de neocolonialidad en América Latina, en este sentido, no desarrollaremos un argumento historiográfico, sino una deconstrucción socio-histórica de la “forma” colonial/moderna/capitalista. En segundo lugar, es evidente que las relaciones sociales no son homogéneas ni mucho menos estáticas, sin embargo, podemos observar algunos rasgos comunes (dominación, resistencias, luchas, conflictos, etc.) que las configuran⁵ como sociedades colonizadas. Finalmente precisamos que no es la realidad la que debe ajustarse a las teorías, conceptos o categorías sino, precisamente, las herramientas analíticas deben ser adecuadas al análisis crítico-analéctico de ésta forma societal.

II. *EGO CONQUIRO* Y SUBJETIVIDAD MODERNA

El año 1492 es una fecha significativa en la formación de la subjetividad moderna occidental puesto que marca momentos fundacionales en la constitución de su conciencia simbólica concreta. El 6 de enero de ese año Boabdil entrega Granada, el 15 de febrero Torquemada presenta su proyecto para comenzar la expulsión de los judíos, el 17 de abril se firman las capitulaciones de Santa Fe, el 31 de julio, conforme al decreto de expulsión, los judíos empiezan a desalojar Castilla y Aragón y el 12 de octubre se produce el “encuentro” entre mundos, comercial e ideológicamente desconectados. En esta convulsión política, social y cultural del mundo ibérico se gestarán los mitos de una modernidad inquisidora, profética y apocalíptica.

El “descubrimiento” de América es un mito construido por la narrativa europea. La leyenda de las tres carabelas,⁶ que zarparon de las Islas Canarias el 8 de sep-

guan en la trama histórica-social.

⁴ Walter Mignolo (2007: 35) ha subrayado la potencialidad y fuerza del pensamiento fronterizo o subalterno (*border thinking* o *border epistemology*) para la creación de instrumentos conceptuales contra-hegemónicos que desafíen epistémica y geo-políticamente las “verdades” del poder. Para Mignolo es trascendental la distinción entre “diferencia imperial” y “diferencia colonial” porque señala distintos momentos-espacios geopolíticamente trazados por la lógica del capital y del poder colonial.

⁵ El capital no es solamente una figura analítica es, a su vez, una relación social específica. Así como el capitalismo central difiere del capitalismo periférico, el proceso de colonialidad en México es diferente al de Perú o al de Argentina. Sin embargo, en ambos procesos podemos encontrar ciertas similitudes como: racismo, violencia, represión, supresión óptica y negación ontológica.

⁶ Las primeras carabelas construidas por los lusitanos en 1441 no eran lo más avanzado en cuestión naviera. Los Juncos chinos, por ejemplo, medían 120 metros de largo por 35 de an-

tiembre dirigidas por un genovés, sirve como sustrato ideológico del relato historiográfico occidental. Afirmar que son los europeos los primeros hombres en llegar al “Nuevo mundo” contribuye a consolidar la “visión única de la historia”. Por visión única de la historia debemos entender, con Walter Benjamin (2001), una representación del pasado construida por los grupos y clases dominantes. El “descubrimiento” de América fue, por parte de los europeos sólo un reconocimiento de cartografías ya diseñadas. Enrique Dussel (1994) señala que el mapamundi de 1489 de Heinrich Hammer también conocido como Henricus Martellus, muestra la presencia de nuestro continente.

Pomeranz (2004), Mignolo (2007) y Dussel (2004) han remarcado diversos factores políticos, comerciales y sociales que condicionaron la aventura de Colón. Recordemos que por aquellos años el *mare nostrum* no era “centro” comercial en el “mercado interregional”, puesto que en esas fechas todavía lo seguía siendo el Mar de la China en el Sudoeste asiático, con el Indostán y la China por fronteras. Europa necesitaba de China y, en este sentido, Walter Mignolo apunta que: (2001: 22): “la ruta del Atlántico emerge como una posibilidad a raíz del bloqueo otomano de la ruta terrestre hacia China e India”.

La importancia de China es trascendental para comprender las razones del genovés y la formación del “sistema-mundo”. Menzies (2003) y Dussel (2004) nos mencionan que, ya en la primera mitad del siglo XV, los chinos habían circunnavegado el planeta. Sin embargo, a raíz de la decisión de los emperadores Ming (1368-1644) China abandona el dominio marítimo en 1424. Indudablemente este hecho propició un vacío de poder naviero y comercial en el “mercado-mundo” que posteriormente beneficiaría a Europa en sus travesías. La medida tomada por el imperio excluyó a China de toda posibilidad de monopolizar el Atlántico. China era “centro” comercial en el mercado euro-afro-asiático, su supremacía tecnológica, económica y militar la exentaba de la necesidad de hacerse hacia el mar. No así, era el caso europeo. Para los europeos era imperativo comercial encontrar un camino hacia oriente. En esta búsqueda incesante de rutas, los navegantes europeos se toparon con un continente “distinto” y, sobre todo, se hicieron con el Atlántico.

Walter Mignolo (2001) sostiene que la emergencia del circuito del Atlántico en el siglo XVI tuvo, entre otras, dos consecuencias fundamentales. Conectar comercialmente el circuito de Anáhuac con el circuito de Tawantinsuyu y, a su vez, conectarlos con el “mercado-mundo” occidental. La secuela fue, por lo tanto, la génesis del “sistema-mundo”. Para Wallerstein (1999) el “sistema-mundo” nació en el siglo XVI con la interconexión de mercados-mundos. La perspectiva transatlántica

cho y podían transportar hasta 1000 toneladas. La “Santa María” de Colón llegaba a los 28 metros. Gavin Menzies (2003) y Enrique Dussel (2004) señalan que para 1423 los chinos ya habían cartografiado el globo y, por tanto, sabían de la redondez de la tierra. La importancia de China como potencia cultural y económica hasta el siglo XVIII ha sido remarcada también por Kenneth Pomeranz (2004).

presentada por Wallerstein es trascendental para comprender el surgimiento del capitalismo -y su dinámica- a escala global.

La hegemonía sobre el Atlántico, comenzada por España y Portugal, dotó a Europa de recursos, metales y fuerza de trabajo⁷ para lo que posteriormente será el despegue de occidente (*Rise of the west*). Es menester apuntar que, a diferencia de Wallerstein (2003), Dussel (2004) sostiene que la hegemonía sobre el Atlántico no implicó la centralidad de Europa en el “sistema-mundo”, será hasta el siglo XVIII por medio de la revolución industrial británica cuando ésta se efectúe.

La emergencia de la ruta del Atlántico fue fundamental para el origen del “sistema-mundo” puesto que correlacionó mercados-mundos comercialmente desconectados. La génesis del “sistema-mundo” fue simultánea al advenimiento del primer horizonte colonial que implicó la imposición del trabajo forzado indígena. En este sentido el “sistema-mundo” se construyó en función de una “división racial del trabajo” (Quijano, 2001) geopolíticamente determinada. De ahí que podamos referir un “sistema-mundo” moderno/colonial.

Enrique Dussel (1993) sustenta que la modernidad está íntimamente ligada al proceso de colonización de América Latina y el Caribe. Para él, la modernidad no es un fenómeno exclusivamente intra-europeo⁸ sino que se constituye en relación a una alteridad negada, la del mundo (*Cemanáhuac*) indígena.

La subjetividad moderna se establece a partir de la conquista de América, ya que antes de 1492 Europa no tiene una conciencia propia-efectiva de superioridad. Europa era consciente de la superioridad económica, intelectual y política del mundo musulmán, chino y otomano. La subjetividad moderna está marcada por la violencia que el español ejerció sobre el indígena. La sentencia “Dios está en el cielo, el Rey está lejos, yo mando aquí” es muy significativa pues refleja el momento fundacional del ego moderno occidental. El *ego conquiro* (yo conquisto) precede por casi un siglo al *ego cogito* (yo pienso) -propuesto por Descartes en 1636- y es, por tanto, momento “fundamental” de la toma de conciencia de la superioridad occidental, ya que es la primera muestra de la voluntad de poder (*Freiheit des Willens*) del europeo. La *ratio* como instrumento de dominación, exclusión y supresión marcará a partir de 1492 una nueva ontología.

Para Enrique Dussel la modernidad encierra contenidos ambivalentes y en constante tensión, ya que uno de ellos está ligado al proceso de emancipación, es de-

⁷ El concepto de “fuerza de trabajo” lo empleamos en el sentido en el que lo formula Marx (1989). Sin embargo nos parece importante retomar las precisiones hechas por Aníbal Quijano (1998) para referir el trabajo que no es necesariamente “formalmente libre” pero que forma parte de la dinámica y estructura del “sistema-mundo” capitalista.

⁸ La posición de Weber (2004), Habermas (1987) o Touraine (1999), entre otros, es pensar la modernidad como un fenómeno propio y endógeno de la cultura europea. Indudablemente esta perspectiva regional y provinciana omite diversos factores globales que condicionaron dicho proceso.

cir, alude a la salida del estado de inmadurez de la Humanidad. Mientras que el otro se refiere a la justificación de una praxis irracional de violencia⁹. En este sentido, el núcleo libertario de la *ratio* está acompañado de una constante pulsión a la inmolación de alteridades distintas.

Desde su nacimiento la modernidad perpetuó un sacrificio ritual constitutivo de la subjetividad moderna occidental. Dicha liturgia se ha repetido a la largo de estos últimos cinco siglos y ha cobrado incommensurables víctimas. Razón, progreso y desarrollo son pilares del *logos* colonial. La figura mesiánica de la modernidad encubre su rostro depredador, cruel y sangriento.

Los crímenes efectuados por el *ego conquiro* de la subjetividad moderna occidental no deben ser omitidos en una deconstrucción-liberadora, puesto que implicaría reforzar la impunidad histórica-cultural de los *discursos* coloniales. La vigilancia epistémica -para emplear el término de Bourdieu (2002 B)- no debe desligarse de la memoria, es decir, más allá de la entelequia de “neutralidad axiológica” debemos reconocer los intereses que están participando en la configuración de los espacios y tiempos sociales.

III. “SISTEMA-MUNDO” Y COLONIALIDAD DEL PODER

Immanuel Wallerstein acuñó el concepto de “sistema-mundo” moderno para designar la formación, composición y dinámica del capitalismo a escala global. Empleando una perspectiva transatlántica y, sobre todo, bajo la influencia de la teoría de la dependencia Wallerstein pudo desarrollar categorías analíticas propias que le permitieron comprender-explicar la lógica del capital.

Wallerstein sostiene que desde su origen (siglo XVI) el “sistema-mundo” produjo desigualdades estructurales entre regiones comerciales, puesto que los recursos extraídos de América permitieron su despliegue y el establecimiento de relaciones desiguales. En este sentido, América latina se constituyó como la primera periferia de Europa. Sin embargo debemos tener presente que la centralidad de Europa en el “sistema-mundo” se concretizará hasta el siglo XVIII (Dussel, 2004).

La emergencia del “sistema-mundo” moderno representó para América Latina y el Caribe el advenimiento del primer horizonte colonial. El dominio hispano-lusitano creó las condiciones necesarias para lo que Aníbal Quijano describe como “la colonialidad del poder”. De hecho “sistema-mundo” moderno y colonialidad del poder son colateralmente sincrónicos. De esta manera, el patrón de dominación entre colonizadores y colonizados fue organizado y establecido sobre la base de la idea de “raza”. Las implicaciones de esa clasificación fue el despojo, no sólo de sus tierras, sino de sus identidades, es decir, aztecas, incas, mayas, araucanos, aymaras, etc., pa-

⁹ En el *telos* moderno, el bárbaro es culpable y debe ser redimido por la inmaculada razón. De ahí, que la modernidad se presente no sólo como inocente sino como emancipadora.

saron a ser simplemente “indios”. Cabe hacer mención que en este proceso de identificación y clasificación el indígena nunca se cansó de luchar¹⁰ y la resistencia al poder colonial jamás claudicó. Sin embargo, a partir de la conquista de América se instauró una nueva relación de poder, no sólo racial y ontológica, sino epistémica. La colonialidad del poder fue paralela a la imposición de un nuevo patrón cognoscitivo. La evangelización de los indígenas significaba, no sólo el intento de penetrar en el núcleo ético-mítico de su imaginario, sino en la reconfiguración de sus procesos gnoseológicos.

La dinámica teleológica de la colonialidad del poder y del saber dio como consecuencia una “colonialidad del hacer” de la sociedad latinoamericana y caribeña¹¹. Proponemos el concepto de “colonialidad del hacer” para referir a las prácticas discursivas coloniales, naturalizadas sobre todo por la población mestiza, en un contexto simbólico-cultural. Si “raza/trabajo/género” (Quijano, 2001) articulan el concepto de colonialidad del poder, “imaginario/doble conciencia/habitus” configuran el de “colonialidad del hacer”.

IV. EUROCENTRISMO Y CIENCIAS SOCIALES

En el texto *El discurso filosófico de la modernidad* Habermas (1987: 17) sostiene que: “los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de subjetividad son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa”. En esta arqueología de la modernidad la secuencia espacio-temporal de sus antecedentes es: Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI-XVIII), Francia (siglo XVIII) e Inglaterra (siglo XVIII). Sin embargo, Enrique Dussel (1993) denomina a esta perspectiva “visión eurocéntrica” porque indica como punto de partida fenómenos intra-europeos y su desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Visión reduccionista, regional y, por tanto, provinciana.

Para Dussel (1993; 1994; 2004) la modernidad debe entenderse en un contexto global y mundial, es por ello que, América Latina y el Caribe son fundamentales en la constitución de la modernidad. Incluso menciona que en esta arqueología, por lo general, se excluye el papel que desempeñaron España y Portugal en dicho proceso. ¿Acaso la primera etapa “moderna” del mercantilismo mundial no es trascendente en la formación del espíritu capitalista?

¹⁰ Existe una vasta bibliografía sobre las luchas y resistencias indígenas desde el siglo XVI hasta nuestros días. La memoria, la tradición y los imaginarios están presentes en las tensiones del presente (Dussel, 1994 o Galeano, 2002).

¹¹ Incluso también se ha teorizado sobre una “colonialidad del ser”, es decir, sobre los aspectos metafísicos u ontológicos que subsumen lo “distinto” a la totalidad hegemónica. Khatibi (1983), Fanon (1988), Dussel (2001), Mignolo (2003), entre otros, han reconocido el carácter impositivo de un pensamiento colonial al seno de la filosofía y las ciencias sociales.

La enajenación del concepto de modernidad, desde Kant hasta Touraine, no sólo ha excluido a España y Portugal en la formación del imaginario moderno, sino que, además, ha omitido la importancia de China, América Latina y el Caribe en la constitución de la centralidad europea en el “sistema-mundo”. El *Aufklärung* -primer eurocentrismo- produjo artificios narrativos que legitimaban una entelequia ideológicamente perversa.

Enrique Dussel (1994) cita múltiples ejemplos del nivel cultural, político y militar de España sobre sus similares europeos, mostrando que el mundo ibérico estaba por encima de ellos. Para 1492, España contaba con un Estado que unificaba la península, con un aparato (la Inquisición) que creaba de arriba-abajo el consenso nacional, con un poderío militar que derrumbaba a Boabdil y con una gramática editada por Antonio de Nebrija titulada *Arte de la lengua castellana* que ponía al castellano al mismo nivel de las lenguas nobles como el griego y el latín.

España no sólo abrió la primera etapa del mercantilismo mundial, sino que inició la constitución de una subjetividad occidental moderna. Su papel es trascendental en el advenimiento del imaginario moderno europeo y del “sistema-mundo” colonial, ya que su núcleo ético-mítico -en términos de Paul Ricoeur- se configuró en relación a una alteridad negada, la del indígena.

Tanto en el primer eurocentrismo (Kant, Hegel, Weber) como en el segundo (Habermas, 1987; Touraine, 1999 o Lyotard, 2000) no se explicita ni la importancia de España, ni mucho menos el de América Latina en el proceso de constitución de la modernidad y del capitalismo. China por supuesto, para ellos, se quedó en la “noche oscura” del despotismo oriental caricaturizado en la simple imagen del “modo de producción asiático” (Dussel, 2004).

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Max Weber (2004) intenta dar cuenta de la relación entre la acción racional y el ethos religioso en la formación del capitalismo. Para él es fundamental la “particularidad europea”. Incluso se pregunta sobre a qué circunstancias debemos imputar la aparición en occidente – y únicamente en él-, de fenómenos culturales que revisten una significación y un valor universal. Indudablemente Weber trató de dar una respuesta, más allá del determinismo económico, sobre el origen del capitalismo, sin embargo su explicación no fue más allá de los linderos del eurocentrismo.

Weber (2004: 16) señala que el surgimiento del capitalismo está íntimamente ligado al *ethos* protestante de la civilización occidental. Insistimos en su interés en explicar la singularidad occidental, en este sentido señala que: “pero hay en Occidente una forma de capitalismo que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre”.

La noción de “trabajo formalmente libre” nos remite al proceso de secularización del mundo y de la racionalización de la vida, puesto que, involucra un desarrollo específico de racionalización -en sentido instrumental- ligado a un proceso de

mercantilización y cuantificación. Es por ello que la idea de “trabajo formalmente libre” permite articular la dinámica del capitalismo occidental moderno¹².

La propuesta de Weber merece una crítica que vaya más allá de los linderos del eurocentrismo. Estamos de acuerdo con Weber en identificar una forma particular de capitalismo engarzado a una lógica de cálculo, acumulación y racionalidad específica moderna. Sin embargo, discrepamos de su interpretación sobre el origen del capitalismo.

En la perspectiva presentada por Weber no se menciona la importancia que tiene América Latina en la construcción del capitalismo moderno. El descubrimiento de América es momento fundamental en la expansión del capitalismo y en la “acumulación primitiva”. Incluso podemos ligar, como lo muestra Dussel (2004), el “ascenso de Europa” con el descubrimiento de América¹³. Por su parte, Michael Beaud (2000) argumenta que, según fuentes oficiales, dieciocho mil toneladas de plata y doscientas toneladas de oro fueron transferidas de América a España entre 1521 y 1660. Sin embargo, también nos dice Beaud, que otras estiman el doble.

Las minas de Potosí y Zacatecas posibilitaron a los europeos una acumulación de riqueza monetaria suficiente para vencer en 1571 a los turcos en Lepanto. La Europa aislada y periférica del mundo indostánico, islámico y chino logra por medio de América Latina aglutinar recursos para su emergencia.

Eduardo Galeano (2002) explica la importancia de los recursos de América Latina para los intereses de las potencias imperiales. El robo, ultraje y rapiña que se efectuó -y se sigue ejerciendo- es correlativo de la desigualdad estructural intrínseca al “sistema-mundo” moderno/colonial. De esta manera, como sostiene Dussel (1994), la ecuación presentada por la narrativa eurocéntrica cambia, ahora es, Renacimiento, Conquista de Latinoamérica, Reforma, Ilustración, Revolución francesa, etc. El espíritu del capitalismo y de la modernidad no es una cualidad endógena del mundo europeo sino una construcción histórica engarzada a diversos fenómenos sociales. Uno de ellos lo representa, también, el caso de China.

Enrique Dussel (2004) sugiere que la centralidad europea no data de más de dos siglos. El “sistema-mundo” moderno/colonial es comandado por Europa en los

¹² Quijano y Mignolo han insistido en la articulación del “trabajo formalmente libre” como prerrogativa para los europeos y la colonialidad del poder como imposición racial en la dinámica del incipiente capitalismo global del siglo XVI.

¹³ El primer cargamento de metales preciosos proviene de las Antillas en 1503 y, en 1519, comienza el saqueo de los tesoros aztecas. En la eurocentrada narrativa weberiana no se presta atención a este aspecto trascendental en la formación del capitalismo histórico. La mina de JEJE ubicada en Ouro Preto (Minas Gerais) fue clave para la recomposición del capitalismo europeo, incluso, no debería desarticularse la relación entre el barroco y la expoliación de los recursos en el caso latinoamericano (Neves, 1986). Sin caer en un economicismo vulgar reconocemos la importancia de las condiciones materiales en la dinámica de la cultura y la estética de una época específica.

albores del siglo XIX gracias a la revolución industrial de Gran Bretaña ¿Si la Revolución Industrial es otro artificio de la narrativa occidental cuál es su relación con el mundo chino?

Apoyado en las aportaciones de André Gunder Frank (1979) y Kenneth Pomeranz (2004); Enrique Dussel(2004) muestra la importancia de China en el “sistema-mundo” hasta el siglo XVIII. Incluso Adam Smith consideraba a China como un país más rico en comparación de cualquier nación europea y mencionaba que la diferencia en el precio de las subsistencias era muy grande entre estos dos continentes, por ejemplo, el arroz era más barato en China que el trigo en Europa.

Kenneth Pomeranz apunta otra interpretación del origen del capitalismo industrial y se debió a un desequilibrio ecológico. En el valle del Yangze la compra y venta de la tierra estaba más avanzada que en Inglaterra. Sin embargo a causa de la explosión demográfica¹⁴ China generó una crisis alimentaria y ecológica sin precedentes.

En el valle del Yangze hubo producción capitalista incipiente, pero el campesinado no sólo no pudo integrarse en la producción industrial, sino que obreros ya asalariados debieron reintegrarse en la producción agrícola, puesto que, la deforestación y el uso destructivo de los suelos exigió mayor mano de obra en el campo. El imperio chino decidió, por demográficas y ecológicas razones, cambiar su política económica, pues la situación social era insostenible. A diferencia de Inglaterra, China no tenía colonias para enviar a su sobre-población. En este sentido, como sugiere Pomeranz (2004), no fue un nuevo *ethos* el que creó al capitalismo industrial occidental, sino un desequilibrio ecológico que nadie había tomado en cuenta sistemáticamente.

Dussel (1994) propone que pensar de manera no eurocéntrica es poder imaginar que la Revolución industrial fue posible como fruto europeo articulado a un “segundo vacío”¹⁵ producido en el mercado hegemonizado por la China y el Indostán. La máquina y la subsunción en el proceso de producción otorgaron a Inglaterra en pocos decenios ventaja comparativa sobre China, el Indostán, el mundo musulmán, la América hispana, la Europa del este (Polonia, el Imperio Ruso) y la Europa del

¹⁴ Inglaterra en su proceso de industrialización pudo enviar a su sobre-población a las colonias, tan sólo de 1800 a 1950 parten de Gran Bretaña 21 millones de personas a las colonias. Dussel (1994) ha señalado que el carácter contradictorio de la “sociedad civil” europea es trascendido en el “Estado” en parte gracias a la constitución de las “colonias”. Hegel estaba consciente de la importancia de las colonias para el albergue de sus pobres.

¹⁵ El “primer vacío” se efectuó en el retiró de China en 1424 del “mercado-mundial”. Marx (1989) postuló que la expansión del mercado como todo intercambio puede producir el desarrollo de la producción. En este sentido, China al cerrarse en sus fronteras dejó paso libre al “despegue de occidente”. El “segundo vacío” se fragua en el siglo XVIII, cuando China debido a su crisis agraria y falta de carbón se ve imposibilitada de producir industrialmente mercancías (Dussel, 2004).

sur (Italia, España y Portugal). Se trata, ahora sostiene Dussel (2004), de explicar el *Rise of the West* en relación al *Decline of the East*. Por tanto, la revolución industrial es producto de un proceso global que incluirá a China. Su advenimiento y desarrollo estará en función de diversos factores exógenos. La noción hegeliana de desarrollo contribuirá no sólo a ocultar la trascendencia de China como cultura excesivamente importante, sino además, para consolidar el mito de la superioridad occidental y la misión civilizadora de la cultura europea.

Immanuel Wallerstein (2003) señala que el “sistema-mundo” implica una geocultura determinada, esto es, ideologías y visiones de mundo (*Weltanschauungen*) que se producen, modifican y transforman en un marco de tensiones, en algunos casos, bajo los mismos preceptos (razón, desarrollo, progreso, etc.) pero con distintos matices ideológicos. En este sentido, Wallerstein sostiene que el siglo XIX creó no sólo ideologías determinadas (conservadurismo, marxismo y liberalismo) sino también produjo las circunstancias para la formación de las ciencias sociales.

Wallerstein ha mencionado que las ciencias sociales son desde su origen eurocéntricas, puesto que intentaban resolver los problemas de las sociedades europeas (Inglaterra, Alemania y Francia), al mismo tiempo, que servían para legitimar la presencia del Estado y la lógica del capital. Para él, la ciencia social es un producto del “sistema-mundo” y el eurocentrismo es constitutivo de la geocultura del mundo moderno.

La incipiente hegemonía europea en el “sistema-mundo” implicó la proyección de una geopolítica del conocimiento determinada por occidente. En este *epistemicidio*¹⁶ el relato occidental impondrá, por medio de entelequias discursivas y filosóficas, sus mitos, imaginarios y creencias. El eurocentrismo se hará evidente no sólo en el nivel concreto, material o socio-político sino, a su vez, en el plano ideológico y gnoseológico. Sin embargo es necesario remarcar que la “continuidad epistémica”¹⁷ del saber occidental se entrelazó con la lógica del capitalismo colonial. No negamos que al interior del discurso científico hubo ciertas rupturas significativas (Galileo, Copérnico, Kepler, Descartes) sino que advertimos la permanencia epistémica en el proceso gnoseológico (separación entre sujeto y objeto) occidental.

Boaventura de Souza Santos (2002) sostiene que el modelo de racionalidad que preside la ciencia moderna se constituyó a partir de la revolución científica del siglo XVI y se desarrolló en los siglos siguientes bajo el dominio de las ciencias naturales (*ciências naturais*). La consolidación del modelo naturalista (paradigma evolucionista) fue fundamental para la subalternización de dos formas de conoci-

¹⁶ Boaventura de Sousa Santos (2003) emplea el concepto de *epistemicidio* para referir la subalternización de saberes afianzada en el siglo XIX por las potencias europeas: Alemania, Francia e Inglaterra.

¹⁷ Foucault (1976) realizó una excelente arqueología de las ciencias humanas mostrando las continuidades en la *episteme* occidental.

miento no científico (y, por tanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: el sentido común y las llamadas humanidades. De ahí que Santos argumente que la nueva racionalidad científica al ser un modelo global, es también un modelo totalitario, en la medida que niega el carácter racional de todas las formas de conocimiento que no se sometan a sus principios epistemológicos y a sus reglas metodológicas. Dicho *epistemicidio* arraigó la total separación entre naturaleza y ser humano creando las condiciones para el fomento de una ciencia sin conciencia.

El conocimiento científico del siglo XIX estaba sometido a las leyes de la física newtoniana (noción de causalidad), a las reglas de la matemática (cuantificación de la realidad) y a los postulados de la biología (progreso y evolución). La geopolítica del conocimiento (filosófico, histórico, sociológico, entre otros.), sustentada por la perspectiva evolucionista, legitimaba, no sólo la idea de un “conocimiento objetivo”, sino la de una superioridad etno-racial.

Las secuelas del *Aufklärung* serán evidentes en los cimientos de las ciencias sociales del siglo XIX. La sociología de Comte, Durkheim, Tönnies, Weber, Spencer, Marx, etcétera, es muestra de un *epistemicidio* (incubado en el siglo XVI) ligado a la dinámica del “sistema-mundo” moderno/colonial. El nacimiento -y tragedia- de las ciencias sociales involucró la construcción de conceptos y categorías que legitimaban un discurso etnocentrista. Subordinadas a las prescripciones de las ciencias naturales (cuantificación, cosificación y causalidad) y engarzadas al funcionamiento del “sistema-mundo”, las ciencias sociales crearon verdades fuertes¹⁸ y artificios epistémicos que sustentan al discurso hegemónico colonial.

Durkheim y su posición epistémica (tratar los hechos sociales como cosas) fortalecieron el desarrollo de una sociología organicista. Aunque Durkheim era crítico de Spencer no debemos olvidar que sus cimientos epistémicos no distaron de él. La sociología del siglo XIX al ser eurocéntrica, es colonial.

Algunos intelectuales señalan que la categoría Occidente en estos autores no es geográfica sino analítica. Sin embargo consideramos dos aspectos importantes que nos hacen descartar esta posición. El primero es gnoseológico puesto que toda producción teórica, estética o científica tiene un referente geo-histórico y social concreto. En este caso los pensadores del siglo XIX tenían como contexto el ascenso económico de Europa. La centralidad de Europa en el “sistema-mundo” y la visión evolucionista tiñeron ideológicamente la perspectiva de estos autores. El panorama social y el “mito” civilizador influyeron en el proceso gnoseológico de los fundadores de las ciencias sociales. El segundo aspecto es histórico. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, así como las reflexiones de Kant, impusieron un consenso (ideológico, silogístico y epistémico) de la supuesta superioridad occidental. Por otra parte, también es importante recalcar que si bien las ciencias so-

¹⁸ Gianni Vattimo (1998) distingue entre verdades fuertes y verdades débiles. Para él, las primeras son producto de las metafísicas del iluminismo y proyectan un relato único, mientras que, las segundas son el ejercicio de una hermenéutica emancipadora.

ciales del siglo XIX fraguaban una lucha contra la filosofía para lograr su estatuto científico, a través de una especie de parricidio intelectual, su herencia discursiva proviene de la filosofía. En este sentido la filosofía hegemónica que piensa al hombre (por lo menos desde el Renacimiento) como un universo simbólico y material tiene como referente discursivo una óptica y ontológica concreta, la del hombre blanco, europeo y, por tanto, occidental.

La colonialidad del saber fortaleció la dependencia epistémica de los intelectuales, las universidades y las corrientes ideológicas latinoamericanas. Las teorías de Hobbes, Locke, Rousseau, Weber, etc., se pensaron como universalmente válidas para el estudio de la humanidad.

En el texto, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, Norberto Bobbio arguye que el iusnaturalismo político es iniciado por Thomas Hobbes en 1647, ya que para este pensador inglés rompe con el modelo aristotélico imperante en esa época. Las diferencias radican en que si bien el modelo hobbesiano es dicotómico y cerrado, el modelo aristotélico es plural y abierto; en el primero se trabaja bajo la antítesis estado de naturaleza/estado civil, mientras que, en el segundo se emplea una visión evolutiva y gradual de la sociedad. Para Hobbes la idea del hombre se expresa en el *homo homini lupus* y, para Aristóteles, el hombre es un *zoon politikon*. Aunque existen otras diferencias fundamentales en ambos modelos me interesa acentuar un elemento axial de la perspectiva iusnaturalista que es la dicotomía “estado de natural” versus “estado civil”. Para los iusnaturalistas la “sociedad civil” no es la prolongación ni mucho menos el perfeccionamiento del “estado de naturaleza”, sino la sustitución de éste. La “sociedad civil” es un momento antitético al “estado de naturaleza”, es un estadio diametralmente opuesto al: “estado en el que se encuentran ciertas sociedades primitivas, ya sean los de los pueblos salvajes de esta época, como algunos grupos indígenas de América, ya sean las de los pueblos bárbaros de la antigüedad, ahora civilizados” (Bobbio, 1994:71). Esta idea es de importancia capital, puesto que refleja la visión de mundo de los pueblos coloniales, sin embargo cabe preguntarse: ¿Cuáles son las implicaciones políticas y epistemológicas de seguir trabajando con conceptos y categorías que suprimen a los pueblos de la periferia? ¿La dicotomía utilizada en el modelo iusnaturalista actualiza la idea maniquea salvaje/civilizado? ¿Este tipo de planteamientos siguen siendo válidos aun cuando las ideas de progreso, modernidad y desarrollo han perdido legitimidad?

V. INDEPENDENCIAS Y COLONIALIDAD DEL HACER

Los procesos sociales están atravesados por relaciones de poder. Su dinámica contradictoria es muestra de las tensiones y conflictos que se fraguan en los espacios societales. Dominación, lucha y resistencia configuran la trama social. Es por ello que analizar la dominación implica reconocer las estrategias de contrapoder de los grupos subalternos.

El periodo de independencia es muy complejo y significativo, puesto que no sólo representa la formación de los Estados-nacionales (fundamental en la colonialidad del poder) sino la configuración de la “doble conciencia” latinoamericana que dará como resultado una reconstitución en la “colonialidad del hacer”, es decir, la transfiguración de los paradigmas civilizatorios-coloniales en las prácticas sociales, lingüísticas y culturales de la población.

Walter Mignolo (2000) hace un análisis sobre la *doble conciencia* de dos personajes importantes (Jefferson y Bolívar) en los procesos de independencia de este continente. Para Mignolo, la memoria y tradición inglesa de Jefferson distaba, en cierto sentido, de la hispánica representada por Bolívar. Sin embargo, ambos contribuyeron al surgimiento, no sólo de la idea de hemisferio occidental, sino a la implantación de la conciencia criolla¹⁹, anglo e hispánica.

El capital corpóreo o somático²⁰ es trascendental en el desarrollo de la “doble conciencia” latinoamericana, puesto que permite explicar el hacer (*faire y agir*) de los criollos y mestizos, no sólo en el proceso de independencia, sino en el mundo de la vida cotidiana. Mignolo menciona que tanto Jefferson como Bolívar compartían un sentimiento ambivalente por Europa, por un lado querían diferenciarse políticamente de ella, pero por el otro se sentían similares en términos somáticos, es en este sentido, que la característica de esta “doble conciencia” criolla no es racial sino geopolítica y se define con relación a Europa.

El núcleo criollo (descendiente de los peninsulares), al ser de capital somático distinto al de los afro-americanos, mestizos o indígenas, se siente ligado a las prácticas discursivas europeas. Aunque en ciertos momentos recurre y se ufana de la identidad nacional, no puede ocultar el desprecio que tiene por los otros grupos de la pirámide racial latinoamericana.

La “doble conciencia” mestiza, somáticamente marcada por la mezcla entre el europeo y el indígena, es ambivalente a los procesos de colonización. Heredera de la tradición andaluza y lusitana por parte de los europeos, del legado precolombino por las civilizaciones amerindias y de la memoria de los esclavos negros, la “doble conciencia” mestiza deambulará por los senderos bifurcados de la historia. Sufrirá el desprecio del peninsular y el criollo por ser sencillamente distinto somáticamente

¹⁹ Mignolo subraya que la emergencia de la conciencia criolla negra en Haití es diferente, ya que era una cuestión limitada al colonialismo francés y a la herencia africana.

²⁰ Pierre Bourdieu diferencia entre diversos tipos de capital. Sin embargo, por nuestra parte, creemos fundamental agregar el *capital corpóreo* para designar las cualidades somáticas del individuo o grupos. Las reflexiones filosóficas que han girado sobre la cuestión de la corporeidad datan desde los análisis fenomenológicos de la escuela francesa (Merleau-Ponty, 1998). Lejos de tomar una posición al estilo de Arthur de Gobineau consideramos necesario discutir en la importancia del cuerpo y todo lo que implica (cualidades somáticas y fenotípicas) en las relaciones sociales de Latinoamérica. La propuesta de Quijano tiene base en la idea de raza, por tanto, el capital corpóreo es cimiento de nuestra “colonialidad del hacer”.

a ellos. Padecerá la desconfianza del indígena por ser producto del invasor y no será más que un simple ladino.

La “doble conciencia” mestiza o ladina se diferencia somáticamente del criollo pero lingüísticamente del indígena. El mestizo no está cercano al mundo europeo pero tampoco al prehispánico, su andar por la historia será incierto y, en cierto sentido, extraviado, puesto que contribuirá a la consolidación de la colonialidad interna del poder, saber y hacer.

La América sajona, somáticamente y culturalmente ligada a Europa, se distingue de la América Latina. La colonialidad del poder iniciada en el siglo XVI se consolidará en el XIX posterior a los procesos de independencia. En este sentido, Quijano señala que el segundo momento de la colonialidad del poder se expresa en la construcción de los estados-nacionales. La formación del Estado-nación en América Latina es otra expresión, no sólo de la colonialidad, sino de la lógica del “sistema-mundo”. Quijano sostiene que, durante el proceso de organización de los estados nacionales, se excluyó a la mayoría mestiza, negra e indígena de las decisiones reales en dicha formación. El núcleo criollo asumió el control de esos Estados nacionales. El paradigma colonizador se trasladó de la península ibérica a Inglaterra, Francia y Alemania. No hubo una independencia real en todos los sentidos del término sino una transfiguración en el horizonte colonial.

La centralidad de Europa en el “sistema-mundo” provocó el desplazamiento del paradigma colonial en América Latina. El ascenso económico de Europa propició la consolidación de la colonialidad del poder (formación de Estados nacionales monopolizados por una minoría blanca), la colonialidad del saber (ideologías de progreso, iluminismo, visiones evolucionistas, etc.) y la colonialidad del hacer (idea de ciudadanía, urbanidad y civismo).

Aníbal Quijano sostiene que uno de los ejemplos más claros de esta tragedia de equivocaciones en América Latina es la historia de la llamada cuestión nacional (2000: 226) puesto que su especificidad geopolítica encubre una lógica de dominación política y racismo cultural. La formación de los Estados-nación en América Latina reforzó la “colonialidad del hacer” y del “saber”. La articulación al “sistema-mundo” de los Estados-nación está emparentada a la lógica de disciplinamiento de la población latinoamericana al patrón de dominación colonial.

La consolidación de los Estados-nación en el espacio latinoamericano fue legitimada por la entelequia de un tránsito ineluctable hacia la modernidad. El “estado de naturaleza” debía ser trascendido al “estado político” por medio de aparatos o instituciones geopolíticamente determinadas. Es por ello, que tanto la organización política como las constituciones fueron establecidas en función de los parámetros occidentales. El Estado-nación y su corolario, la ciudadanía, ejercieron un disciplinamiento sobre el hacer de los individuos y grupos. La lógica del poder se transfiguró, en los albores del siglo XIX, mostrando que tanto las relaciones de dominación como las de resistencia no son estáticas, ni mucho menos homogéneas.

La “desindianización” fue un lugar común y pieza axial en el proyecto de integración nacional latinoamericano. Benito Juárez es quizá su ejemplo más emotivo. Indio zapoteco, accede a la máxima esfera del poder en México: la presidencia. Es liberal, lee a los clásicos, pasa el exilio en Nueva Orleans, imita el modelo norteamericano y le ofrece al presidente Lincoln la soberanía nacional por medio de la firma del Tratado McLane-Ocampo. Y no sólo eso, Juárez se “desindianiza” por completo al casarse con Margarita Maza, la hija del patrón de la casa donde la hermana del indio zapoteco trabajaba como sirvienta. Margarita Maza es criolla y Benito Juárez zapoteco. Juárez logró la máxima “desindianización”: el indígena que ni siquiera sabía hablar español a los seis años y llegó, a través del esfuerzo, a ser presidente de la nación. Lo cual significa que el zapoteco abandonó su cultura, su idioma, su modo de ver el mundo, para alojarse en el seno de la cultura opresora. El ejemplo de Juárez significa renegar de ser indio, luchar contra la propia sangre. Otro ejemplo igualmente patético lo encontramos en el presidente ecuatoriano Gabriel García Moreno también conocido como el “santo del patíbulo”. A mediados del siglo XIX García Moreno pretendía hacer del Ecuador una colonia francesa, pues tenía el proyecto de limpiar la raza, sin embargo, Napoleón no aceptó. De ahí, que García Moreno se dedicara a albergar franceses otorgándoles tierras y privilegios.

La “colonialidad del saber” se fortaleció, no sólo con las ideologías del progreso, sino con la emergencia de las ciencias sociales. Desde México hasta Argentina se enseñaba el positivismo más recalcitrante, en las universidades se inculcaba el dogmatismo de la ciencia secular y los pensadores refractaban las ideas importadas de Europa. En este sentido las ciencias sociales fueron otro instrumento al servicio del poder colonial.

El segundo momento fáctico de la “colonialidad del hacer” en el espacio latinoamericano se gesta en los albores del siglo XIX. El núcleo criollo blanco de la región acaparó la riqueza y monopolizó el poder. Se re-estableció una pirámide social somáticamente diferenciada. En este sentido la idea de raza no sólo jugó un papel importante en la reconfiguración del poder sino que fue determinante en la estructura societal.

El capital corpóreo era fundamental en las relaciones sociales y en las prácticas consuetudinarias de la población. El *habitus* -en el sentido de Bourdieu (1990)- estaba determinado por la idea de raza, por tanto, al tenor de las prácticas discursivas de los criollos se marcaba el ritmo de la población latinoamericana.

VI. AMERICAN WAY OF LIFE

La historia de las relaciones entre los Estados Unidos de Norteamérica y América Latina es pérfida, desventurada e infame. La situación geopolítica de los EUA es comparable con la de Europa, es decir, se encuentra al norte del globo pisoteando y devorando a los países del sur.

Un libro importante para conocer, no sólo la historia de los Estados Unidos, sino su radiografía política y sus antecedentes (*backgrounds*) coloniales es el de Alexis de Tocqueville (2001). Texto con un alto grado de etnocentrismo y cinismo colonial, en el capítulo X de la segunda parte de *La democracia en América*, bajo el título: “Algunas consideraciones sobre el estado actual y el porvenir probable de las tres razas que habitan el territorio de los Estados Unidos”, Tocqueville (2001: 312) aborda la cuestión indígena y escribe: “entre esos hombres tan diversos, el primero que atrae las miradas, el primero en luces, en poder y felicidad, es el hombre blanco, el europeo, el hombre por excelencia. Bajo él, están el negro y el indio”.

Tocqueville no escatima en mostrar su racismo sobre los negros e indios del territorio norteamericano. Para él, no son más que animales o “brutos” que no han desarrollado un nivel cultural igual de valioso que el de la cultura occidental. El progreso de los EUA se debe, en la perspectiva de Tocqueville, a la cultura occidental producto del hombre blanco.

La formación de un sistema político-económico relativamente autónomo condicionó la expansión e industrialización de los EUA y, en 1775, el pueblo norteamericano comenzaba su proceso de independencia. La “doble conciencia” blanca sajona, como la denomina Mignolo (2007), aunque buscaba la ruptura política de Gran Bretaña nunca se sintió somática o culturalmente distinta de ella.

En 1823 el entonces presidente de los EUA, James Monroe, declaró en su séptimo discurso ante el Congreso: “América para los americanos”. La intención era oponerse geopolíticamente a los intereses de la restauración monárquica en Europa y a la Santa Alianza. Dicha declaración no sólo enajenaba el concepto de América²¹ sino que dejaba junto las aspiraciones, pretensiones y deseos del incipiente imperio norteamericano.

La doctrina Monroe sirvió de base y fundamento del Destino Manifiesto (*Manifest Destiny*) del pueblo norteamericano. De ahí, que Theodore Roosevelt²² la usará de inspiración en su política exterior y como dogma de su *Realpolitik*. El “progreso americano” del pintor John Gast expresa notablemente el significado de dicha doctrina.

La hegemonía norteamericana se hará evidente en el “sistema-mundo” al final de la segunda guerra mundial²³. El holocausto es un momento crucial, no sólo en

²¹ Galeano (2002:2) escribe que: “por el camino hasta perdimos el derecho de llamarnos americanos, aunque los haitianos y los cubanos ya habían asomado a la historia, como pueblos nuevos, un siglo antes que los peregrinos del Mayflower se establecerían en las costas de Plymouth. Ahora América es, para el mundo, nada más que los Estados Unidos: nosotros habitamos, a lo sumo, una sub América, una América de segunda clase, de nebulosa identificación. Es América Latina, la región de las venas abiertas”.

²² Durante su periodo como presidente de los EUA el ejército norteamericano estableció su base en Guantánamo (1903), intervino en Santo Domingo (1904) y ocupó Cuba (1906).

²³ El *american way of life* como cultura dominante puede observarse incluso desde la primera

el relato moderno²⁴ sino en la nueva configuración de los centros de poder globales, ya que posibilita a los EUA emerger como centro del “sistema-mundo”.

El *European Recovery Program* (ERP) también conocido como Plan Marshall fue fundamental en el reordenamiento del ajedrez geo-político, puesto que permitió a los EUA imponerse como el nuevo patrón de poder mundial. A esto debemos agregar la creación en 1944 del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional plasmado en los *Acuerdos de Bretton Woods*. El dólar se imponía como el nuevo símbolo imperial. El centro del “sistema-mundo” se trasladó al Atlántico norte (Wallerstein, 1999). La hegemonía norteamericana comenzaba a desplazar al eurocentrismo decimonónico y, en este sentido, se transfiguraba el paradigma civilizacional.

En la perspectiva de Wallerstein (1999), la guerra fría, lejos de significar la contraposición de dos mundos diametralmente opuestos, fue la expresión de la lógica y dinámica del “sistema-mundo”. Para él, no era una lucha real sino un compadrazgo. Ambos poseían países satélites (o colonias), defendían la supuesta autodeterminación de los pueblos, creían en el progreso, la razón y el desarrollo.

VII. CONCLUSIÓN

A manera de conclusión pensamos que los proyectos neo-coloniales se manifiestan en diversos aspectos de la realidad social, en el ámbito político, en el espectro socio-económico e, indudablemente, en el espacio cultural. Es por ello, que las secuelas del paradigma civilizacional norteamericano deben escudriñarse para efectuar una radical ruptura con el atavismo colonial.

La hegemonía imperialista del Atlántico norte ha impulsado, a través de la globalización como estrategia política-militar, su proyecto de recolonialidad en el espacio latinoamericano. La mercantilización de las relaciones sociales, la McDonalización de la cultura (Ritzer, 1999) y la fetichización del poder han agudizado las desigualdades e injusticias sociales.

Indudablemente los procesos sociales están atravesados por relaciones de poder, es decir, su dinámica está configurada por luchas, tensiones y conflictos. La realidad no es estática ni mucho menos unidimensional, en este sentido, reconocemos el carácter contradictorio y activo de ésta. Sin embargo estamos convencidos

posguerra. Por ejemplo cuando los EUA competían con Alemania por la hegemonía mundial se escuchaba jazz norteamericano en Francia. Roquentin personaje axial de *La Náusea* de Jean-Paul Sartre, lo hacía.

²⁴ Oświęcim (*Auschwitz-Birkenau*) ha sido “el objeto discursivo” central de la crítica a la modernidad. Desde la escuela de Frankfurt hasta las corrientes posmodernas (Lyotard, 2000) representa el punto máximo del irracionalismo de la razón, la concreción de la imposición del “universal absoluto” sobre la singularidad y el proceso de identificación de diferencias.

que los patrones de control, dominación y explotación se transfiguran constantemente, de ahí que, dominación, poder y resistencias deben ser concebidos como procesos en perpetua transformación.

La caja de Pandora abierta en América Latina y el Caribe en los umbrales del siglo XVI dio como resultado la génesis del “sistema-mundo” moderno, el advenimiento de un imaginario moderno colonial y la imposición de una “colonialidad del poder” (Quijano, 2001), “saber” (Mignolo, 2003) y “hacer” geopolíticamente determinados. De ahí, que la configuración de dicha triada civilizatoria (capitalismo/modernidad y colonialidad) deba ser analizada y contextualizada de manera articulada. Una ruptura con la dependencia cultural y la sumisión gnoseológica a los horizontes coloniales debe ser una exigencia no sólo política sino epistémica. Por tanto, nociones como estado de naturaleza, civilización, progreso, desarrollo o evolución, entre otras muchas, deben ser “deconstruidas” desde una óptica crítica-analéctica y liberadora, puesto que el lugar de enunciación de nuestro ángulo de la mirada debe ser coherente a nuestro contexto, no sólo geo-político, sino cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, Walter, (2001), *Ensayos escogidos*. México, Coyoacán.
- BEAUD, Michel, (2000), *Histoire du capitalisme de 1500 a 2000*, Paris, Seuil.
- BOBBIO, Norberto y BOVERO, Michelangelo, (1994), *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre, (1990), *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/CONACULTA, 1990.
- , (2002), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (A), México, Taurus.
- , (2002), *Science de la science et réflexivité* (B), Paris, Raisons d’agir, 2002.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, (2000), “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, compilado por Walter Mignolo, CLACSO, Buenos Aires.
- CESAIRE, Aimé, (1994), *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1994.
- DU BOIS, William Edward Burghardt, (1990), *The Souls of Black Folk*, New York, Vintage Books.
- DUSSEL, Enrique, (1993), *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara.
- , (1994), *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz, Plural editores.
- , (2001), *Filosofía de la liberación*, México, Primero Editores.
- , (2004), “Sistema-mundo y transmodernidad”, en *Modernidades coloniales* V.V.A.A. México, El Colegio de México.

- ELMANDJRA, Mahdi, (2004), *Humiliation. A l'ère du méga-impérialisme*, Casa Blanca, Éditions Ennajah El Jadida.
- FANON, Frantz, (1988), *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- , (1995), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- FEYERABEND, Paul, (1989), *Contra el método*, Barcelona, Ariel.
- FOUCAULT, Michel, (1976), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- , (2005), *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- FRANK, André Gunder, (1979), *Acumulación dependiente y subdesarrollo*, México, Era.
- GALEANO, Eduardo, (2002), *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI.
- GLISSANT, Edouard, (1997), *Le discours antillais*, Paris, Gallimard.
- HABERMAS, Jürgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, The MIT Press.
- KHATIBI, Abdelkebir, (1983), *Maghreb pluriel*, Paris, Denoël.
- LANDER, Edgardo, (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO.
- LOTMAN, Yuri, (1999), *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa.
- LYOTARD, Jean-François, (2000), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- MARX, Carlos, (1989), *El capital*. Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, (1998), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- MENZIES, Gavin, (2003), *1421. El año en que China descubrió el nuevo mundo*, Barcelona, Grijalbo.
- MIGNOLO, Walter, (2000), “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, compilado por Edgardo Lander, Buenos Aires, CLACSO.
- , (2001), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ed. del Signo.
- , (2003), “Os esplendores e as miséria da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica”. En *Conhecimento prudente para uma vida decente*, compilado por Boaventura de Sousa Santos, 631-671. Porto, Afrontamento.
- , (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa.
- NEGRI, Toni y HARTD, Michael, (2002), *Imperio*, Barcelona, Paidós.
- NEVES, Joel, (1986), *Idéias Filosóficas no Barroco Mineiro*, Belo Horizonte, Itatiaia Limitada-Universidade de São Paulo.

QUIJANO, Aníbal, (1998), “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana”, en: *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, compilado por Roberto Briceño, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 27-38.

—, (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires, CLACSO.

—, (2001), “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, en: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, compilado por Walter D. Mignolo. Buenos Aires, Ediciones del Signo.

POMERANZ, Kenneth, (2004), *La grande divergenza*, Bologna, Il Mulino.

RITZER, George, (1999), *La McDonalización de la sociedad*, Barcelona, Ariel.

SANTOS, Boaventura de Sousa, (2002), *Um discurso sobre as ciências*, Porto, Afrontamento.

—, (2003), *Conhecimento prudente para uma vida decente*, Porto, Afrontamento.

—, (2007), *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, São Paulo, Biotempo.

TOCQUEVILLE, Alexis de. (2001), *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica.

TOURAINÉ, Alain, (1999), *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

VATTIMO, Gianni, (1998), *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós.

WALLERSTEIN, Immanuel, (1999), *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI.

—, (2003), *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.

WEBER, Max, (2004), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón.