

## NOTAS SOBRE EL PENSAMIENTO DECOLONIAL

*Juliano Bonamigo Ferreira De Souza\**

### Resumen

Desde finales del siglo XX ciertos pensadores latinos se reunieron en torno a una red intelectual llamada modernidad/colonialidad, uno de los orígenes del debate sobre decolonialidad que denuncia las estructuras de exclusión y jerarquías epistémicas que, marcaron la modernidad tal como la conocemos, perpetuadas hoy día por el capitalismo contemporáneo. En una dirección similar, el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro anunció que la antropología estaba lista para asumir su nueva misión: “ser la teoría y la práctica de la descolonización permanente del pensamiento.” A partir de estas dos posibilidades del pensamiento, nuestro ensayo retoma los fundamentos epistemológicos de estas dos propuestas decoloniales e interroga en qué medida los debates lingüísticos y literarios, como aquellos sobre literatura menor, pueden reivindicarse como acto epistemológico de resistencia o como acto de ejercicio decolonial.

**Palabras clave:** Decolonialidad; Perspectivismo; Transmodernidad.

## NOTES ON DECOLONIAL THINKING

### Abstract

Since the end of the 20th century some latin thinkers gathered around an intellectual network called modernity/coloniality, one of the origins of the debate on decoloniality that denounces the structures of exclusion and epistemic hierarchies that, having marked the modernity as we know, are still perpetuated by contemporary capitalism. In a similar direction, the anthropologist Eduardo Viveiros de Castro announced that anthropology was ready to assume its new mission, which is “being the theory and practice of the permanent decolonization of thought.” From these two possibilities of thought, my presentation analyzes the epistemological foundations of these two decolonial proposals and interrogates to what extent the discussions resulting from linguistic and literature debate, such as the idea of minor literature, can be used either as an epistemological act of resistance or as an act of decolonial practice.

**Key-words:** Decoloniality; Perspectivism; Transmodernity.

## Introducción

Queremos con esta exposición conectar dos corrientes teóricas latinoamericanas que reclaman la decolonialidad como una de sus problemáticas principales. Por lo tanto, voy a esbozar algunos conceptos formadores del grupo sudamericano modernidad-colonialidad, formado sobretudo por filósofos y sociólogos y, a continuación, la base teórica del perspectivismo amerindio, del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, enfatizando que estas teorías latino-americanas tienen como base una crítica a la hegemonía ontológica y epistemológica de la modernidad. Para terminar, propongo considerar una aproximación del concepto de transmodernidad y del concepto de agenciamento, teniendo en cuenta la literatura como un posible campo de la práctica decolonial.

### 1. Pensamiento latino-americano

El grupo de investigadores y el conjunto de conceptos que aquí llamaremos red modernidad/colonialidad forma parte de una larga tradición teórica y crítica de las relaciones asimétricas del poder formadas a lo largo del mundo a partir del siglo XV, de tal manera que su genealogía podría extenderse hasta las primeras manifestaciones contra las prácticas coloniales en América o en África. Sea como sea, podemos considerarlo como el heredero del pensamiento de post-guerra, un momento marcado por un nuevo orden mundial, la hegemonía norteamericana y las dictaduras sudamericanas que llevó a éstos teóricos hacia un pensamiento formulado y practicado desde la periferia. Es así que esta red acompaña, de cierta manera, las contribuciones de la *Filosofía de la Liberación* y de la *Teología de la Liberación*, desde los años de 1960 y 1970, resultados de las realidades sociales de América Latina.

Para señalar su lugar, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, al inicio del libro *El giro decolonial* (2007), recuerdan las diferencias teóricas entre el pensamiento decolonial latino-americano y los Estudios postcoloniales o Estudios subalternos, campos de trabajo del problema colonial nacidos en el mundo universitario anglosajón a partir

de los años 1980. Todas estas tradiciones comparan de cierta manera una crítica a la ceguera de Marx en relación al periodo de acumulación primitiva, al inicio del Capitalismo tal como este autor lo postulaba, pero a partir del hecho de que la realidad sud-americana comporte problemáticas particulares y puntos de partida radicalmente singulares, el pensamiento latino-americano decolonial está lejos de ser una sucursal de los estudios ingleses.

No obstante, si consideramos las influencias desde un aspecto discursivo y cultural en la lectura de la modernidad, el libro de Edward Said se revela como un aliado teórico importante en la medida en la que pone en evidencia el rol del discurso en la construcción del Oriente, mostrando un aspecto simbólico en el establecimiento de las relaciones coloniales (Castro-Gómez, 2005b, p. 21). Desde el punto de vista de la red modernidad/colonialidad, los teóricos anglosajones son acusados de “culturizar” en demasía las relaciones coloniales en la historia, llamando la atención sobre el carácter simbólico y superestructural, despreciando al mismo tiempo las condiciones económicas que han sostenido la geopolítica de la modernidad. Por otro parte, si consideramos la crítica económica de las relaciones coloniales modernas, las influencias teóricas de la red se remontan a la teoría de la dependencia y el trabajo de Immanuel Wallerstein, especialmente a través de la noción de sistema-mundo, concepto importante para comprender el conjunto de relaciones económicas producto de la invasión de las Américas<sup>1</sup>. Pero aún estas herramientas de análisis de la dinámica del capitalismo en relación a su fondo material se limitan a las categorías económicas de la modernidad<sup>2</sup>. Por lo tanto, dos campos importantes de influencia, pero limitados cada uno por su lado. Esta laguna teórica, que por un lado es mal completada por un reduccionismo culturalista y, por otro lado, por un reduccionismo económico, sin poder realmente dar cuenta del contexto latinoamericano, fue finalmente colmada por otros dos nombres importantes del pensamiento decolonial: Enrique Dussel y Anibal Quijano<sup>3</sup>.

Para poder restablecer un terreno a partir del cual es posible pensar su propia condición, la perspec-

tiva decolonial de América Latina inicia con una crítica del eurocentrismo, algo que Enrique Dussel ha llamado el mito de la modernidad. Para él, todo el eurocentrismo que ha acompañado los cambios políticos y sociales de los últimos cinco siglos fue construido sobre la base del mito del racionalismo y la ilustración, frutos mayores de la modernidad.

Su estudio quiere señalar que luego de 1.492 — año de la invasión de aquello que hoy en día llamamos América — un fenómeno singular ocurrió, fenómeno del cual el capitalismo, el eurocentrismo, el colonialismo y la modernidad no son que caras inseparables de un mismo acontecimiento<sup>4</sup>.

La modernidad, o la subjetividad moderna entonces en gestación, fue puesta en marcha gracias a las ocupaciones españolas del siglo XV<sup>5</sup>, una subjetividad marcada por el signo de la conquista de los nuevos territorios y pueblos. Así, la centralidad europea no es alcanzada que por medio de la violencia impuesta sobre el continente americano, forzándolo a una situación de alteridad que permitió a la subjetividad europea de realizarse<sup>6</sup>.

En ese momento Europa pasa de una posición periférica en relación al mundo musulmán y asiático a un protagonismo alcanzado por el mercantilismo mundial del siglo XV, marcando así el nacimiento de la modernidad, tal como Dussel la describe (2000, p. 46). Es sobre este suelo que encontramos la idea hegeliana de un Espíritu que espera su apogeo teleológico. En esta historia del mundo [Weltgeschichte] creada por Hegel en una nueva configuración geopolítica, los pueblos no-europeos no permanecen únicamente en la infancia [Kindheit], pero tampoco poseen derechos propios<sup>7</sup>. Es de esta manera que la subjetividad moderna es instaurada a través de un gesto de conquista, justificándose a sí misma y creando otro contra el cual ella se proyecta para realizarse, para aportar la “civilización”. La “primitivismo” creado en el otro justifica así la violencia de este gesto, un lado sombrío de la modernidad. Revelar esta dimensión es acabar con el mito de la modernidad y cambiar la perspectiva hacia un espacio fuera del eurocentrismo.

Una crítica similar se encuentra en otra categoría analítica del grupo latino-americano, el concepto de colonialidad del poder, del sociólogo peruano Aníbal Quijano (Castro-Gómez, 2005b, p. 12). Este se enfoca en el análisis de una decolonización inacabada que tuvo lugar en los siglos XVIII, XIX y XX y que, en la mayoría de casos, no alcanzó a más que una independencia política y jurídica en las periferias. El análisis apunta a las fuerzas de dominación y de explotación que se perpetúan luego de la desaparición de las administraciones coloniales producidas por las estructuras y las culturas hegemónicas del sistema-mundo capitalista<sup>8</sup>.

Como instancia crítica, la colonialidad del poder denuncia la continuidad histórica entre los “tiempos coloniales” et los “tiempos post-coloniales”, insistiendo sobre el hecho de que las relaciones de poder coloniales van más allá de las estructuras administrativas, económicas o jurídicas — ellas también son una “dimensión epistémica”, cultural (Castro-Gómez, 2005b, p. 19). Ellas muestran el fin del colonialismo, pero la continuación de la colonialidad, de la cual el fundamento no aparece en la noción de clase sino en la construcción de diferencias “etno-raciales” entre europeos y no-europeos<sup>9</sup>.

Es importante notar que este grupo de investigadores insiste sobre una asimetría epistémica constitutiva de la modernidad, que se expresa especialmente en la represión de los modos de conocimiento, los modos de producción simbólicos y de significación, es decir, la modernidad se funda sobre la desconsideración de los pueblos indígenas y sus modos de producción de imágenes y sus modos de expresión formalizados<sup>10</sup>. Esta relación no desprecia únicamente los modos de conocimiento “no modernos” sino que establece una jerarquía epistémica<sup>11</sup>. Además, existe un factor productor de conocimiento, perspectiva que une a Quijano a una analítica del poder cercana a la noción de poder-saber foucaultiana (Castro-Gómez, 2005a, p. 61), salvo por la diferencia de que el autor peruano denuncia un control de la subjetividad que se remonta al siglo XVI, y no a la llamada “época clásica”. Por otra parte, el centro de la discusión

sugerida por Quijano consiste en el aspecto biopolítico de la idea de “raza”<sup>12</sup>, con el cual excede a la locura y la sexualidad como factores de exclusión (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 58).

A estas categorías críticas que identifican un “ego conquistador” y totalizante en la modernidad — en cuyo seno no queda lugar para otras epistemes — se agregan conceptos que refieren menos al criticismo que a una práctica decolonial. Dussel, en el comienzo de su *Filosofía de la liberación* (1975), anuncia un pensamiento destinado a sobrepasar la modernidad<sup>13</sup>. Con el tiempo el concepto devino en la idea de una transmodernidad, uno de los tópicos más importantes del pensamiento decolonial. Se trata de una especie de pan-epistemología en la que pueden habitar múltiples epistemologías.

De esta manera se crea el espacio para una elección epistemológica en lugar de una imposición. Es por esta razón que hacia falta quebrar el mito de una modernidad predestinada a realizarse definitivamente, para que por encima de los restos de este mito la transmodernidad pueda tener un lugar. Ella sería este depasamiento de la exclusión originada por la modernidad, comenzando por la afirmación de las alteridades olvidadas, victimizadas y violentadas: “el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las ‘víctimas’ de la ‘Modernidad’) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)” (Dussel, 1994, p. 177). La transmodernidad es de esta manera una cooperación entre los modos de pensar que van más allá de la “razón emancipadora” e “ilustrada” propuestas por el eurocentrismo<sup>14</sup>. Ya que revelaos la trampa del desarrollo y la hegemonía de la modernidad, estamos listos a descubrir la “dignidad del Otro”. Para Dussel:

Se trata de una “Trans-Modernidad” como proyecto mundial de liberación (y no como proyecto universal unívoco, que no es sino la imposición violenta sobre el Otro de la razón particular de Europa, del machismo unilateral, del racismo blanco, de la cultura occidental

como la humana en general) donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La “realización” de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la potencia (de la Modernidad) al acto de la Misma (la Modernidad europea). La “realización” sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica (o analógica, sincrética, híbrida o “mestiza”) del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/tierra, Cultura occidental/culturas del Tercer Mundo, etcétera; no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad (Subsuntion, que es la trans-conceptualización de Marx, por su etimología latina, de la *Aufhebung* hegeliana) (Dussel, 1994, pp. 177-178).

Así, la idea de Dussel no está lejos de la dinámica del *Aufhebung* encontrada en la dialéctica hegeliana. Para Dussel, aquello que fue rechazado de la “totalidad” eurocéntrica, quedando como exterior, ahora debe ser resuelto en una nueva totalidad, en una suerte de “complicidad subversiva”, un encuentro en el que las categorías de la modernidad pueden ser replegadas, dando lugar a la posibilidad de lo aún no realizado<sup>15</sup> — pensemos aquí, como apuntan estos autores trabajados, a los Aymara, que participan a la creación de una constitución en Bolivia, o a los Zapatistas, que ejercen una democracia a su modo, en México, pues ambos grupos aplican sus tradiciones a las categorías esencialmente modernas.

## 2. La decolonización a partir de la antropología

Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo brasileño, concibe igualmente su práctica antropológica en oposición a la idea de modernidad. Esta práctica lo coloca en contacto con aquellos que no son parte

de la totalidad o de universalidad que la modernidad quiso constituir, colectivos, que persisten en “existir” y que

no se sienten representados por los estados nacionales que los han sometido a una heteronomía político-cultural y a una “racionalización” económica y ideológica impuesta<sup>16</sup>.

De cierta manera esta condición de extra-moderno es más visible en el concepto de perspectivismo amerindio, un concepto creado por Viveiros a partir de aquello que él llama un “concepto indígena”. La idea se basa especialmente sobre una característica mayor reconocible en los mitos amazónicos y en la cosmología indígena. En estos mundos, existe una especie de “pasado”, un tiempo pre-cosmológico, vale decir, “antes” de aquel mundo en el que habitamos, en el cual todos éramos humanos. Así, esta “virtualidad humana” permanece presente en todos los seres. Frente a este mundo, el antropólogo es aquel que dispone de los medios para aproximarlos. Él es capaz de ir hacia el otro y “traducir” su mundo para que podamos comprenderlo. En otros términos, la perspectiva revela que es necesario habitar el punto de vista del otro para poder reconocer su ontología, puesto que en el pensamiento amerindio, cada cuerpo, cada ser, constituye un punto de vista, a partir del cual toda la naturaleza cambia.

Esta teoría hace parte de aquello que, después de los años 1990, fue llamado el giro ontológico. Este giro apunta hacia una práctica decolonial, en tanto se aproxima a lo desconocido como ocasión de transformar nuestros conceptos, así como crear nuevos conceptos a partir del contacto con la ontología de los otros. Por lo anterior, esta experiencia pasa por una crítica de la ontología dominante, moderna, en la cual la multiplicidad del cosmos es repartido únicamente entre dos sustancias: materia y espíritu. La parte extensiva sería un mundo único, el mismo para todos. Y si no existe más que un solo mundo, nuestras diferencias se pueden resumir a los diferentes modos de representar o de conocer a este mundo — de ahí el carácter epistemológico de la modernidad. Vemos de qué manera esta re-

partición alcanzó a formar la noción de naturaleza y cultura : de un lado el orden fijo, paralizado, el mundo y su concreción; del otro lado, la representación de este mundo. Esto nos daría múltiples “miradas diferentes” sobre la “misma cosa” (Henare, Holbraad & Wastell, 2007, p. 9). En eso consiste, en este mundo moderno, el multiculturalismo.

El perspectivismo multiculturalista, en la cual cada punto de vista compone un nombre o un concepto diferente a las cosas que están en el mundo, está formando así una multiplicidad de culturas. Al contrario, el perspectivismo amerindio produce un multinaturalismo, es decir, en el mundo amerindio cada ser o colectivo posee un punto de vista que crea una naturaleza diferente. Como explica Luis García, en su artículo sobre el perspectivismo,

De acuerdo con la visión indígena, hay una gran alma, un gran espíritu, dado, todo lo que existe son almas, seres humanos, animales, plantas, la actividad cognitiva consiste a simbolizar esta alma a partir del cuerpo. Dicho de otra manera, cada cuerpo, a partir de su constitución afectiva, proyecta un punto de vista diferente sobre la alma dada<sup>17</sup>.

Siguiendo a García, el objetivo del perspectivismo no sería realmente describir o discutir con certeza una posible metafísica del otro. Finalmente, esto es imposible, pues proyectándose en el desafío de la escucha, uno habita en el espacio de la equivocidad. El objetivo consiste en proyectar nuestros conceptos en lo desconocido, en trastornarlos. A diferencia del pensamiento cartesiano/kantiano, que se preocupa por encontrar una “tierra firme”, de “enterrarse, territorializarse, controlarse” (Ibid., p. 41), el perspectivismo amerindio nos muestra que el pensar es perder la seguridad, es “asumir otros puntos de vista, transformar la propia mirada”, llevando a la luz una posibilidad de pluralidades ontológicas. Dicho más concretamente, hay que tomar a la alteridad como productora de ontologías (Ibid., p. 51), y el antropólogo se encarga de una traducción inter-cosmológica (Gow, 2014, p. 305).



### 3. La emancipación como devenir minoritario.

Para concluir, y a título de experimento de aproximación conceptual sobre prácticas decoloniales, pienso que es posible crear un vínculo entre el concepto de transmodernidad de Dussel con aquel de agenciamiento, más concretamente, el agenciamiento colectivo de enunciación (Deleuze & Guattari, 1978 [1975], p. 117). Esto consiste en entrever a la literatura no únicamente como un campo de resistencia, sino también como práctica creativa de “fecundación recíproca”, como señalaba Dussel.

La idea de agenciamiento (o dispositivo) aparece en el libro de Deleuze y Guattari dedicado al escritor checo Franz Kafka, donde se trata de comprender la idea de una literatura menor, esto es, una literatura que “una minoría hace dentro de una lengua mayor” (Ibid., p. 28), y que es caracterizada por el hecho de que al interior de ella, todo es político y todo toma un valor colectivo. La literatura interesa al pueblo pues con ella el escritor habla cuando los otros no lo pueden hacer, haciendo de ella la posibilidad de una enunciación colectiva. Como señalan Deleuze y Guattari:

Lo que el escritor dice totalmente solo se vuelve una acción colectiva, y lo que dice o hace es necesariamente político, incluso si los otros no están de acuerdo. El campo político ha contaminado cualquier enunciado. Pero aún más, precisamente porque la consciencia colectiva o nacional se encuentra “a menudo inactiva en la vida pública y siempre en dispersión” sucede que la literatura es la encargada de este papel y de esta función de enunciación colectiva e incluso revolucionaria: es la literatura la que produce una solidaridad activa (Ibid., p. 33).

Es precisamente esto lo que hace Aimé Cesar en sus Cuadernos, al señalar: “Mi boca será la boca de los sufrimientos que no tienen boca”<sup>18</sup>. Pero la literatura también es un proceso de desmontaje en el interior de una cierta maquina, o de una cierta estructura, dentro de la cual son posibles cambios

y mutaciones (Deleuze & Guattari, 1978 [1975], p. 118). La literatura puede así ser pensada como espacio de experimentación de nuevos modos de ser donde actúan “los signos sobre las cosas, al mismo tiempo que éstas se extienden y se despliegan a través de los signos.” (Deleuze & Guattari, 2002 [1980], p. 91). En este espacio político de enunciación la lengua mayor es replegada y transformada para que puedan expresarse “vectores de cambio” de las minorías. Estas hacen un nuevo y inesperado uso de la lengua, no previsible pero totalmente posible (Krtolica, 2009, p. 98). Es una de las posibilidades, queremos creer, donde el juego entre asimilación y transformación, que hace parte de la idea de transmodernidad, puede realizarse.

### Referencias

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005a.

\_\_\_\_\_, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Bogotá : Editorial Universidad del Cauca; Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005b.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CÉSAIRE, Aimé, *Cahiers d'un retour au pays natal*, Paris: Présence Africaine, 1956 [1939].

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*, traducción de Jorge AGUILAR MORA, México D.F.: Ediciones Era, 1978 [1975].

\_\_\_\_\_, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José VÁZ-

- QUEZ PÉREZ, Valencia: Pre-Textos, 2002 [1980].
- DUSSEL, Enrique, “Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, In: Mignolo, Walter (Comp.), Citalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, pp. 57-70
- \_\_\_\_\_, 1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad, La Paz: Plural Editores, 1994, url : [http://www.enriquedussel.com/txt/Textos\\_Libros/45.1492\\_encubrimiento\\_del\\_otro.pdf](http://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/45.1492_encubrimiento_del_otro.pdf).
- \_\_\_\_\_, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, In: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, sous la dir. d’Edgardo LANDER, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, 2000, pp. 41-53.
- GARCIA, Luis Felipe, “La pensée nomade et les ontologies cachées”, In: Interpretationes – Studia Philosophica Europeana, t. V, n° 1 (2015), pp. 37-58, issn: 1804-624X, url: [http://www.cupress.cuni.cz/ink2\\_stat/dload.jsp?prezMat=68266](http://www.cupress.cuni.cz/ink2_stat/dload.jsp?prezMat=68266).
- GOW, Peter, “‘Listen to me, listen to me, listen to me, listen to me...’: A brief commentary on The falling sky by Davi Kopenawa and Bruce Albert”, In: HAU: Journal of Ethnographic Theory, t. 4, n° 2 (2014), pp. 301-309.
- GROSFOGUEL, Ramón, “Implicaciones de las alteridades epistémicas en la redefinición del capitalismo global: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global” In: Mónica ZULETA, Humberto CUBIDES y Manuel R. ESCOBAR (Eds.), ¿Uno solo o varios mundos?: diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, 2007, pp. 99-116.
- HENARE, Amiria, HOLBRAAD, Martin y WAS-TELL, Sari, “Introduction”, In: Thinking Through Things. Theorising artefacts ethnographically, sous la dir. d’Amiria HENARE, Martin HOLBRAAD et Sari WASTELL, New York: Routledge, 2007, pp. 1-31.
- KRTOLICA, Igor, “Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze. L’élaboration du concept de diagramme au contact de Foucault”, In: Filozofija i društvo (3, 2009), issn : 0353-5738, doi: DOI:10.2298/FID0903097K, url: [http://instifdt.bg.ac.rs/wp-content/uploads/2009/11/06\\_Krtolica\\_2009-3.pdf](http://instifdt.bg.ac.rs/wp-content/uploads/2009/11/06_Krtolica_2009-3.pdf).
- LATOUR, Bruno et LECLERCQ, Christophe (Eds.), Reset Modernity!, Cambridge: MIT Press, 2016.
- QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, In: Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Americas, sous la dir. d’Heraclio BONILLA, Bogotá: Tercer Mundo-Libri Mundi, 1992, pp. 437-447.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, “Sur les modes d’existence extramodernes”, In: [2016], url: [https://www.academia.edu/25725890/Sur\\_les\\_modes\\_dexistence\\_des\\_extra-modernes](https://www.academia.edu/25725890/Sur_les_modes_dexistence_des_extra-modernes), p. 1). Il s’agit d’une version du texte publié dans le livre : Bruno LATOUR et Christophe LECLERCQ (Eds.), Reset Modernity!, Cambridge: MIT Press, 2016.
- WALLERSTEIN, Immanuel, The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century, Berkeley: University of California Press, 2011 [1974].

## Notas

\* Estudiante de maestría en filosofía del programa EuroPhilosophie en la Universidad Católica de Louvain, Bélgica (juliano.ferreira@student.uclouvain.be)

1. “In the late fifteenth and early sixteenth century, there came into existence what we may call a European world-economy. [...] It was a kind of social system the world has not really known before and which is the distinctive feature of the modern world-system. It is an economic but not a political entity, unlike empires, city-states and nation-states. [...] It is a ‘world’ system, not because it encompasses the whole world, but because it is larger than any juridically-defined political unit. And it is a ‘world-economy’ because the basic linkage between the parts of the system is economic, although this was reinforced to some extent by cultural links and eventually, as we shall see, by political arrangements and even confederal structures.” (Wallerstein, 2011 [1974], p. 15).

2. “El hecho es que los teóricos del sistema-mundo tienen dificultades para pensar la cultura, mientras que los teóricos anglosajones de la poscolonialidad tienen dificultades para concebir los procesos político-económicos. Muchos investigadores del sistema-mundo reconocen la importancia del lenguaje y los discursos, pero no saben qué hacer con ellos o cómo articularlos al análisis de la economía política sin reproducir un economicismo vulgar. De igual forma, muchos investigadores del poscolonialismo reconocen la importancia de la economía política, pero no saben como integrarla al análisis cultural sin reproducir un culturalismo vulgar. De este modo, ambas corrientes fluctúan entre los peligros del reduccionismo económico y los desastres del reduccionismo culturalista.” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 16).

3. El análisis de la red modernidad/colonialidad se centra en la idea de que la cultura no es sólo

una derivación de los procesos económicos y políticos, sino que se mezcla con ellos (Idem).

4. “No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad porque Europa solo se hace ‘centro’ del sistema-mundo cuando constituyó a sus colonias de ultramar como ‘periferias’.” (Castro-Gómez, 2005b, pp. 47-48).

5. “Habermas está aún esencialmente en este modo hegeliano cuando escribe que ‘los eventos históricos que son decisivos para la implantación del principio de la subjetividad (moderno) son la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa.’ Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un hecho constitutivo de la modernidad. Habermas también sigue el ejemplo de Hegel discontinuando el rol de España en los orígenes de la modernidad. Mi intención [...] es dar cuenta de una modernidad que muestra lo contrario: que la experiencia no sólo del ‘descubrimiento’ sino especialmente de la ‘conquista’ es esencial en la constitución del ego moderno, no sólo como subjetividad per se sino como subjetividad que está en el ‘centro’ y en el ‘fin’ de la historia. Latinoamérica es así, la ‘otra cara’ (teixtli, en azteca), la alteridad esencial de la modernidad.” (Dussel, 2001, pp. 67-68).

6. “La ‘ego-política del conocimiento’, inaugurada con René Descartes, abre también el mito del sujeto transcendental que piensa desde el ojo de Dios. Esta ‘ego-política del conocimiento’ pone al hombre europeo donde antes se ponía a Dios. Sin embargo, como ha señalado Enrique Dussel, el ego cogito cartesiano del ‘yo pienso luego soy’ está precedido por 150 años del ego conquiro europeo de ‘yo conquisto luego soy’.” (Grosfoguel, 2007, p. 101).

7. “Este pueblo, el Norte, Europa (y, para Hegel, Alemania y Inglaterra en particular), tiene, en otras palabras, un ‘derecho absoluto’ porque es el ‘portador’ (Träger) del espíritu en su ‘momento de desarrollo’ (Entwicklungstufe). Frente a esto, ningún otro pueblo puede decirse que tenga sus propios derechos, y ciertamente nada que pueda



plantear contra Europa. Esta es una de las más claras definiciones no sólo del eurocentrismo sino de la sacralización del poder imperial del Norte o del Centro sobre el Sur, la periferia, el mundo colonial y dependiente de la antigüedad. Cualquier comentario es innecesario. El texto habla en su crueldad de un ilimitado cinismo que se enmascara como el ‘desarrollo’ de la misma ‘razón’, *Aufklärung*.” (Dussel, 2001, p. 66).

8. “La colonialidad del poder se refiere al crucial proceso de estructuración de este sistema-mundo que articula de manera enredada las localizaciones periféricas en la división internacional del trabajo con la jerarquía etno-racial global y articula a los migrantes del tercer mundo inscritos en la jerarquía etno-racial de las ciudades globales metropolitanas con la acumulación de capital a escala mundial. Les Estados-naciones periféricos y los pueblos no-europeos viven hoy bajo el régimen de la colonialidad global impuesto por los Estados Unidos a través del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el Pentágono y la OTAN. Las zonas periféricas se mantienen en una situación colonial, aun cuando no están más bajo el control de administraciones coloniales.” (Grosfoguel, 2007, pp. 106-107).

9. “Quijano, por ejemplo, ha mostrado que la dominación y explotación económica del Norte sobre el Sur se funda en una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo vs. no-europeo. Éste realmente ha sido el ‘punto ciego’, tanto del marxismo como de la teoría poscolonial anglosajona.” (Castro-Gómez, 2005b, p. 17).

10. “La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual [...]” (Quijano, 1992, p. 438).

11. “Desde el enfoque que aquí llamamos ‘decolonial’, el capitalismo global contemporáneo

resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente.” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 14).

12. “El patriarcado europeo y las nociones europeas cristianas y patriarcales de sexualidad, epistemología y espiritualidad fueron exportadas al resto del mundo a través de una expansión colonial como criterio para racializar, clasificar y patologizar a las poblaciones no-europeas del mundo en una jerarquía de razas superiores y razas inferiores.” (Grosfoguel, 2007, p. 104).

13. “La Filosofía de la Liberación afirma la razón como facultad capaz de establecer un diálogo, un discurso intersubjetivo con la razón del Otro, como razón alternativa. En nuestro tiempo, como razón que niega el momento irracional del ‘Mito sacrificial de la Modernidad’, para afirmar (subsumiendo en un proyecto liberador), el momento emancipador racional de la Ilustración y la Modernidad, como Trans-modernidad.” (Dussel, 1994, p. 168).

14. “Es desde la geopolítica del conocimiento y la corpo-política del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa desde donde emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno, de múltiples y diversos proyectos ético-políticos, en donde puedan existir una real comunicación y un diálogo horizontal entre los pueblos.” (Grosfoguel, 2007, p. 110).

15. “[...] La ‘otredad epistémica’ de la que hablamos no debe ser entendida como una exterioridad absoluta que irrumpe, sino como aquella que se ubica en la intersección de lo tradicional y lo moderno. Son formas de conocimiento intersticiales, ‘híbridas’, pero no en el sentido tradicional de sincretismo o ‘mestizaje’, y tampoco en el sentido dado por Néstor García Canclini a esta categoría,

sino en el sentido de ‘complicidad subversiva’ con el sistema. Nos referimos a una resistencia semiótica capaz de resignificar las formas hegemónicas de conocimiento desde el punto de vista de la racionalidad posteurocéntrica de las subjetividades subalternas.” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 20).

16. “[...] ne se sentent absolument pas représentés par les États nationaux qui les ont soumis à une hétéronomie politico-culturelle et à une « rationalisation » économique et idéologique imposées.” (Cito la versión que se encuentra en: Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, “Sur les modes d’existence extramodernes”, url: [https://www.academia.edu/25725890/Sur\\_les\\_modes\\_dexistence\\_des\\_extra-modernes](https://www.academia.edu/25725890/Sur_les_modes_dexistence_des_extra-modernes), p. 1, traducción nuestra. Se trata de una versión francesa del texto publicado en: Bruno LATOUR et Christophe LECLERCQ (Eds.), *Reset Modernity!*, Cambridge: MIT Press, 2016).

17. El trecho original es: “[...] selon la vision indigène, il y a une grande âme, un grand esprit, donné, tout ce qui existe ce sont des âmes, les hommes, les animaux, les plantes, l’activité cognitive consiste à symboliser cette âme à partir du corps. Autrement dit, chaque corps à partir de sa constitution affective projette un point de vue différent sur l’âme donnée” (Garcia, 2015, p. 50).

18. “Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n’ont point de bouche” (Césaire, 1939).