

Chapter Title: COLONIALISMO Y MODERNIDAD: HISTORIZACIÓN CRÍTICA DE UN DEBATE

Book Title: Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina

Book Editor(s): Eduardo Rueda and Susana Villavicencio

Published by: CLACSO

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvfjd106.8>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



CLACSO is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina*

JSTOR

2.

**LO COLONIAL
Y LO MODERNO**

Aurea Mota*

COLONIALISMO Y MODERNIDAD

HISTORIZACIÓN CRÍTICA DE UN DEBATE**

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo abordamos el tema del colonialismo y de la colonialidad desde una perspectiva histórico-comparada. Planteamos la pregunta de cómo y de qué manera un abordaje histórico de otros tiempos y espacios de formas de dominación colonial puede ser pensado en el marco conceptual de los abordajes sobre la decolonialidad

* Doctora en Sociología por el Instituto de Estudios Sociales y Políticos, Universidad Estadual de Rio de Janeiro (2012). Investigadora en la Universidad de Barcelona. Sus investigaciones giran en torno a temas de filosofía social, sociología histórica y pensamiento social latinoamericano. Participo de varios libros como autora principal y como colaboradora además de haber escrito artículos en revistas académicas, entre ellas: *Kriterion:Revista de Filosofia*, *European Journal of Social Theory*, y *Social Imaginaries*.

** Agradezco mucho a los compañeros Augusto Castro y Adolfo Chaparro Amaya los comentarios, críticas y sugerencias a las ideas presentadas en este capítulo. Le estoy especialmente agradecida a Augusto por enseñarme la concepción 'yana' (negro) y 'yanacona' (hombre negro) y las prácticas de esclavitud y jerarquía en la civilización Inca. Todos los compañeros y todas las compañeras del grupo de trabajo Filosofía Política CLACSO también hicieron aportes fundamentales para el desarrollo de la tesis que presentamos aquí. Otra amiga filósofa ha hecho un trabajo de lectura muy atenta de ese texto dejando ese material que llega hasta sus manos ahora más claro: Ángela Lorena Fuster Peiró. Gracias por su siempre presente omnipresencia.

que han emergido en los últimos años. Nuestra preocupación es situarnos en el interior de este debate para, desde allí, poder entender lo que hay de específico en el colonialismo y la colonialidad moderna. Por lo tanto, la propuesta que el lector y la lectora encontrarán en este capítulo es la de poner en relación las formas de colonialismo desarrollada sobre todo en América Latina con otras formas de colonialismo que se desplegaron en otros espacios y tiempos no modernos. En este marco, buscamos comprender cuáles son las implicaciones teóricas de un abordaje como el nuestro para la comprensión general del colonialismo y de la colonialidad.

Los pensadores y las pensadoras que trabajan hoy en día en torno al tema de la dominación de una metrópolis sobre sus colonias suelen empezar su discurso analizando lo que distingue el *colonialismo* – en tanto fenómeno histórico de dominación desanclado de un territorio al otro, que viene acompañado de la dominación de pueblo sobre otro(s) pueblo(s) – y la *colonialidad*– que se refiere al proceso de subjetivación de las estructuras de dominación, jerarquización y subyugación, que se erige en la relación colonial pero va más allá de ella. Para Maldonado-Torres (2007), la colonialidad ha emergido de manera específica, debido a cómo la manera particular que el colonialismo como proceso se ha desarrollado en la modernidad. Para él, la colonialidad “más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (Maldonado-Torres, 2007: 133). Es decir, se refiere a un proceso multidimensional marcado por el surgimiento del capitalismo como modo de producción y reproducción de la vida moderna que impacta en las más diversas esferas pero sobre todo en el racismo.

Desde nuestra perspectiva, sin embargo, la separación de fenómenos como el del colonialismo y de la colonialidad solo es posible a un nivel conceptual y, por lo tanto, tiene una finalidad analítica. Pues en términos concretos, los conceptos están relacionados a nivel social con un hecho histórico de larga duración de dominación que solo es inteligible empíricamente si admitimos que los grupos dominados internalizan una estructura de dominación distinta a la suya propia. Y con eso la tradujeron en el su devenir histórico como prácticas cotidianas locales que las hicieron eficaces en el marco de contextos específicos. Por otro lado, coincidiendo con Rivera Cusicanqui (2012), el colonialismo en tanto que fenómeno no podría ser tan pujante si no fuera porque interiorizamos al enemigo. La discusión anterior nos deja la idea de que ambos conceptos, colonialidad y colonialismo, no son fenómenos del pasado, sino del presente (Gómez Arredondo, 2014). Al tratar el problema de esa manera, es

posible entender colonialismo/colonialidad en un tiempo presente, sin relegar sus raíces históricas.

Tanto por su impacto político como por su impacto intelectual, los años 1950 y 1960 pueden ser considerados el periodo más significativo de la organización internacional en torno a la lucha contra todas las formas de colonialismo aún existentes en aquel momento. La primera gran Conferencia Africano-Asiática de 1955, llamada *Conferencia de Bandung*¹, pone en el centro de las discusiones políticas internacionales lo que ha llegado hasta nosotros como una "corriente de acción post-occidental". Se puede decir que la Conferencia de Bandung se erigió como el gran momento de una cadena de esfuerzos de organización internacional de países colonizados por Europa en Asia y África que tenían el intento de crear caminos pacíficos para la llamada superación colonial y la afirmación de la autonomía y soberanía de los pueblos. Esos intentos se volvieron significativos justo después de la primera guerra mundial². Los principales problemas discutidos en la Conferencia de Bandung fueron las dificultades políticas, económicas y culturales para la afirmación de un mundo post-colonial. Ese mundo que tenía como reto transcendental superar pacíficamente la dominación occidental y la subyugación de pueblos explotados en el proceso de desarrollo moderno.

En la transición de los siglos XIX y el XX, Isabelle Eberhardt denunció de manera muy contundente el colonialismo de Europa en el Norte de África (Eberhardt, 2000; Abdel-Jaouad, 1993). A su manera y por medio de la literatura abrió las puertas para la crítica que desarrollarán más tarde algunos intelectuales negros del mundo franco-caribeño, especialmente de Martinica. Nos referimos los trabajos *Discours sur le Colonialism* (1955) de Aimé Césaire y los libros de Frantz Fanon *Peau Noire, Masques Blancs* (1952) y *Les Damnés de la Terre* (1961) que aunque sin reconocerlo continúan a través de las puertas abiertas por Eberhardt la denuncia de los males del colonialismo en el

1 Nombre de la ciudad en Indonesia donde ocurrió el encuentro en lo cual acudieron 29 naciones de África y Asia.

2 El camino que ha llevado hasta la conferencia de Bandung ha pasado por la *Conferencia Internacional de la Paz* que tuvo sitio en Bierville en agosto de 1926 y después por el Congreso Antiimperialista de Bruselas de 1927. Esos fueron los primeros encuentros internacionales para la solidaridad entre los países oprimidos por el colonialismo europeo entre los siglos XIX y XX en África y Asia (Guitard, 1965). Con la llegada de la Segunda Guerra Mundial, esos encuentros internacionales fueron interrumpidos. La creación de la ONU y de un grupo afro-asiático en esa institución son eventos importantes apuntados por Guitard (1965) para conocer los orígenes de la formación de una red de discusión poscolonial y pos-occidental en la segunda mitad del siglo XX.

mundo colonial francófono. Estamos hablando de trabajos de relectura crítica histórica que vienen a declarar el carácter ideológico del discurso dominante sobre la supuesta función del colonialismo para el progreso de las sociedades. Son trabajos que enseñaron de manera contundente que el colonialismo europeo moderno no había dejado legados positivos importantes en las sociedades donde se impuso su estructura de dominación.

En el mismo marco, se encuentra también el trabajo de Albert Memmi, ensayista e historiador franco-tunecino, sobre lo que él llamaba ‘los retratos’ del colonizador y del colonizado, escritos al largo del año 1957. Esos trabajos son la expresión máxima de un periodo de desilusión con el mundo occidental, donde tanto la izquierda como la derecha política se mostraron doblemente inhábiles para tratar el problema del colonialismo moderno (Memmi, 1971) en tanto que dominación. Esta inhabilidad se transformó en una frustración aún más profunda para la izquierda que empezaba a escuchar y a comprender que la idea de que había una misión civilizatoria que tenía que ser cumplida por el colonialismo moderno no era más que un mito que había causado daños indelebles para la historia humana³. En México, los trabajos del año 1960 de Pablo Gonzales Casanova⁴ sobre las manifestaciones del “colonialismo interno”, en el contexto de más de un siglo de superación del colonialismo externo, también son parte de esa breve genealogía que rescata un momento clave de la discusión sobre el colonialismo moderno.

En ese momento gestacional, las críticas al colonialismo moderno tienen claro el reto de establecer un espacio de batalla política e intelectual. Se trata del surgimiento de una literatura que “derrumba toda la vieja mitología y que se pone, con todos los medios a su alcance, al servicio de un fin único: la independencia, total e inmediata, para todas las colonias” (Mesa, 1971: 11) y, añadimos, las formas más sutiles de colonialidad, como ha enseñado Gonzales Casanova (1969). En América, Asia y África ese pensamiento se desarrollará con fuerza durante toda la segunda mitad del siglo XX y principios de XXI. Claramente lo que conocemos hoy como pensamiento decolonial latinoamericano tiene sus raíces en esas críticas. En su manifestación más reciente, los estudios decoloniales acrecentaron la discusión de los años 1950-1960 hacia una afirmación más categórica del rol del colonialismo europeo en el Nuevo Mundo para la

3 Como apunta Memmi (1971), el colonialismo moderno es un sistema donde tanto el colonizado como el colonizador son destruidos y corrompidos en su ser.

4 Especialmente el artículo ‘*Sociedad Plural, Colonialismo Interno y Desarrollo*’ (1963) y el libro ‘*Sociología de la Explotación*’ (1969).

consolidación de lo que conocemos como modernidad y el desarrollo del capitalismo global. En la crítica decolonial latino-americana la tarea de ‘des-encubrir’ la dominación de América y su lugar en la conformación del mundo moderno es condición *sine qua non* para entender el desarrollo de la modernidad y de sus transformaciones más importantes – como lo presentan, por ejemplo, Dussel (2007), Mignolo (2011) y Quijano (2005).

Dicho eso, el objetivo de este capítulo es entender cuáles son las implicaciones conceptuales e interpretativas de añadir a la *discusión sobre la dominación colonial moderna otras manifestaciones del colonialismo y de la colonialidad no modernas*. El ‘no moderno’ tiene un doble sentido: una dimensión temporal y espacial. La dimensión temporal se refiere a formas de dominación colonial anteriores al siglo XVI; y la dimensión espacial se refiere a formas de dominación colonial no europeas y occidentales que ocurrieron después del encuentro entre el Viejo y el Nuevo mundos. De hecho, lo que nos proponemos es llevar a cabo una historicización crítica de nuestra mirada sobre el colonialismo y la colonialidad desde una perspectiva global.

Preliminarmente se puede afirmar que las principales prerrogativas de la propuesta que presentamos es añadir elementos empíricos a la historia del colonialismo y de la colonialidad. Y con ello ampliar los modos de pensar la especificidad de la relación colonial que se estableció entre el Nuevo Mundo y Europa. Asimismo, consideramos que la comprensión de los dilemas latinoamericanos en el mundo global solo es posible si superamos lo que se podría llamar un *americanocentrismo* en la discusión sobre el desarrollo de las estructuras de dominación moderna y colonial. Ese *americanocentrismo* es algo que tiene afinidad con lo que Dussel llama “segundo Eurocentrismo” – que es ese discurso crítico que sigue poniendo una Europa mistificada en el centro del análisis pero que añade a ese centro los oprimidos y subyugados de América. Señalamos que para superar el eurocentrismo, no hace falta colocar la experiencia colonial americana como el hecho explicativo fundamental de los cambios que ocurren en el mundo a partir del siglo XV y XVI. Pues la tarea no es solo poner a América y más específicamente a Latinoamérica en el centro. De hecho, no estamos diciendo que sería posible pensar en el desarrollo de la modernidad, del Imperialismo, colonialismo, de formación del Estado, etc., sin mostrar la historia de América como una de los protagonistas (Mota, 2014). Lo que decimos es sencillamente que hay otros protagonistas silenciados que son también casi siempre olvidados en las miradas *latinocéntricas*.

Tan importante como poner Latinoamérica en el centro de nuestras discusiones es hacer esa operación de una manera que no implique

injusticias con otras experiencias históricas. Pero enemos claro que la principal limitación de la propuesta que presentamos es la pérdida en especificidad. No podemos discutir a fondo y en su complejidad cada una de las experiencias *no modernas* de colonialismo y colonialidad. Eso ocurre porque nuestro saber, además de ser “localizado”⁵, no alcanza todo lo que fue producido sobre las diversas experiencias coloniales en la historia mundial. Trabajamos dentro del marco de lo que Dussel (2007) llama de “una posible historia” – una historia que está siempre abierta a correcciones y contribuciones. Una historia posible es una historia que no tiene verdades absolutas y que no agota el conocimiento. Nuestra posible historia es la historia espacial y temporalmente ampliada de la dominación colonial y del desarrollo de formas específicas de internalización de una estructura de dominación ajena – la colonialidad – en situaciones en las cuales la idea de modernidad no cuadra estrictamente.

ANTÍTESIS: UNA INTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL LATINOAMERICANO

En general, la tradición historiográfica occidental ha puesto la fecha de la llegada de los europeos en el Nuevo Mundo como el acontecimiento que marca el nacimiento del fenómeno colonial *par excellence*. Pues, como Ferro (1997) presenta, en un determinado momento, la historiografía dominante en occidente ha determinado que la distancia geográfica y marítima conjuntamente tienen que ser tomadas como parte esencial de la definición del fenómeno del colonialismo. Ese punto del alejamiento entre centro y periferia, sin embargo, tiene que ser puesto en cuestión. Entre otros motivos debido a que con el desarrollo de nuevas tecnologías de desplazamiento a lo largo del tiempo, las distancias han sido acortadas y relativizadas. Una distancia geográfica relativamente corta se presentaba como un elemento de alejamiento de magnitud semejante sin el uso de herramientas de desplazamiento que solo fueron desarrolladas tardíamente. La transposición de grandes cantidades de poblaciones, de un contexto al otro, también se vio afectada por los cambios en las tecnologías de transporte. Por eso nos convence más una definición como la que emergió en los años 1960 y que gana cuerpo en las palabras de Gonzales Casanova (1969: 228): “[O]riginalmente el término colonia era empleado para designar un territorio ocupado por emigrantes de la madre patria. Así, las colonias

5 Hablamos siempre desde un lugar. Uno no puede hablar desde un punto que no es el tuyo (Dussel, 2007). Nosotros hablamos desde Latinoamérica y no, por ejemplo, desde Asia. Eso impone un problema no solo de perspectiva, sino también de experiencia que es un hecho que marca todo el análisis.

griegas estaban integradas por los emigrantes de Grecia que se iban a radicar en los territorios de Roma, del norte de África, etc.". El dominio colonial era el dominio de personas o grupos de personas de una patria en territorio ajeno. Así que, para pensar en el desarrollo del colonialismo externo e interno, es importante mirar las condiciones estructurales que relativizan las distancias y los distanciamientos existentes en cada período. No es el alejamiento geográfico en sí que determinará la existencia del fenómeno social.

Siguiendo los senderos abiertos por personas como Gonzales Casanova, desde finales de los años 1990, un importante número de pensadores y pensadoras se conglomeraron para hablar desde Latino América, con el fin de construir colectivamente una red crítica cuyo objetivo fuese pensar las relaciones entre colonialidad, colonialismo y la modernidad. Entre ellos estaban Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Enrique Dussel, entre otros y posiblemente otras que estuvieron involucrados en la creación de la red de estudios críticos llamada proyecto M/D (modernidad/colonialidad). Esos pensadores y pensadoras desarrollaron de manera más radical de lo que apareció en trabajos de denuncia histórica anteriores la crítica a las formas de conexión entre los colonialismos externo e interno para la formación de la modernidad. A lo largo de las últimas décadas, la red ha crecido, ha agregado otros nombres importantes del contexto latinoamericano, pero, también, ha permitido que pensadores como Enrique Dussel, que se alejó del grupo, siguieran desarrollando sus críticas por otros caminos de análisis. Tal como ha planteado Walter Mignolo, una de las principales propuestas críticas que el grupo nos plantea es que la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad, *lo no dicho*, aquello que es vital pero que nunca figura en el centro de las observaciones sobre las transformaciones modernas. Para los pensadores y pensadoras decoloniales, no hay modernidad sin colonialidad y tampoco, hay colonialidad sin modernidad. Los dos términos, en tanto que acontecimiento histórico y en tanto que concepto analítico, están estructuralmente conectados.

El trabajo de Rojas y Restrepo (2010) ofrece una buena síntesis de la discusión sobre modernidad/colonialidad en el pensamiento latinoamericano. Los autores empiezan su síntesis de lecturas presentando la distinción entre colonialismo y colonialidad con miras a enseñar por qué colonialidad y modernidad son fenómenos que no pueden ser separados. Para los autores la colonialidad es un fenómeno histórico que se "refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de domi-

nación” (Rojas y Restrepo, 2010: 15-16). Esa idea está completamente basada en el pensamiento de Franz Fanon, quién fue el primero en desarrollar la articulación específica entre la colonialidad moderna y la experiencia racial, haciendo una crítica fundamental de la concepción hegeliana de la dialéctica entre el amo y el esclavo. Dicho planteamiento tuvo a Aníbal Quijano como uno de los principales autores que siguieron la discusión en el contexto decolonial contemporáneo. Sin embargo, es importante considerar que Quijano (2014) al contrario de lo que ha planteado Rojas y Restrepo (2010), parte de la idea de que colonialidad es un *concepto* que está fuertemente ligado con la *experiencia* histórica colonial. Para él, la colonialidad como concepto y como práctica de dominación “ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo” (Quijano, 2014: 285). Con lo anterior, en Latino América, la colonialidad del saber, del poder y del ser, que ha llegado junto con los europeos, sigue como estructura vigente en estos más de 200 años de condición post-colonial.

Partiendo de la tesis de Lander (2002) sobre la conexión entre el conocimiento moderno y el establecimiento del sistema capitalista, Mignolo (2011) pone en relieve a algunos vínculos conflictivos de la indeleble relación entre modernidad y colonialidad. Los principales nudos que él identifica son: i) la formación de un patrón global racial; ii) la formación de la idea de clases sociales; iii) la división internacional del trabajo; iv) la división sexual y jerárquica del mundo; v) una jerarquización religiosa (espiritual) del mundo donde los cristianos ocupan la parte más elevada. De este modo, para Mignolo, lo que ha pasado en el mundo Atlántico del siglo XVI “[...] marca una discontinuidad con la tradición clásica en la cual Europa se ha construido a sí misma” (Mignolo, 2011: p. 83). Esa propuesta viene del pensamiento de Carl Schmitt para quien fue a partir del año 1500 que el mundo empezó a salir de una situación policéntrica respecto a la distribución de poder para entrar en la era del monocentrismo de la civilización occidental. Pero, tal como bien enseña Kenneth Pomeranz (2000) con la exploración de ejemplos históricos muy detallados del Oriente, la centralización del poder económico y político global en el mundo occidental es algo que no ocurre antes del siglo XIX. Así Pomeranz coincide con Dussel (2007) cuando este nos dice que no existía un equilibrio de fuerzas entre los imperios dominantes en ese momento que él denomina ‘modernidad temprana’.

Mignolo, seguramente uno de los autores más importantes del pensamiento decolonial, desarrolla sus análisis intentando basarse en la interpretación de las rupturas históricas que la modernidad colonial inaugura, desarrollando en algunos puntos una observación com-

parada con otras experiencias. Sin embargo, en algunos puntos queda manifiesto que su interpretación de esas otras realidades es imprecisa. A modo de ejemplo de esas imprecisiones, tomamos su explicación sobre de qué manera la idea de historia, tiempo y conocimiento moderno fueron plasmadas en civilizaciones que supuestamente estuvieron libres de la dominación colonial occidental. Mignolo plantea que existen algunas civilizaciones como en China, Japón y Rusia en las cuales la expansión occidental no ha establecido colonias (Mignolo, 2011: 171). Así que al parecer Mignolo se olvida que Hong Kong fue colonia inglesa de 1847 hasta 1997 y que Macao fue colonia del Imperio Colonial Portugués desde del siglo XVI hasta finales del XX. O más aún, omite la existencia de las llamadas “concesiones” francesas de Shanghái y Guangzhouwan en el siglo XX. De esta manera, su breve intento de explorar otras experiencias históricas para dejar más claro su punto sobre la especificidad de la relación entre modernidad y colonialidad carece de informaciones de carácter básico, lo que puede deslegitimar sus tesis desde ese punto de vista.

Intentando no incurrir en las mismas imprecisiones, a continuación, presentaremos nuestra tesis que viene con el proyecto de construcción de una historia ampliada del colonialismo para pensar en el debate modernidad/colonialidad. Partimos de los diálogos establecidos con el pensamiento crítico decolonial para ir más allá de sus limitaciones y seguir adelante con la tarea de reconstrucción historia crítica del colonialismo y la denuncia de la persistencia de sus prácticas de dominación.

TESIS: PARA REPENSAR LA RELACIÓN ENTRE MODERNIDAD Y COLONIALIDAD

Las experiencias no europeas de ejercicio de poder colonial asumieron formas distintas respecto de la experiencia que se concretizó entre Europa, el Nuevo mundo y posteriormente entre Europa con África y Asia, entre los siglos XIX y XX⁶. Sin embargo, en este trabajo proponemos que la idea de una distinción abrumadora entre la experiencia de dominación colonial moderna y sus manifestaciones anteriores tiene que ser matizada. Pues no es posible asumir una total ruptura entre un modelo imperial colonialista anterior al 1500 y lo que se pasará después. Es posible decir que las potencias mercantiles expansionistas que surgieron con las exploraciones marítimas del siglo XV, y que figuran entre las principales causas de la creación del sistema capita-

6 Como algunas encontradas en Asia, en el mundo Árabe, en África, en América antes del siglo XVI y las experiencias del ejercicio de poder colonial de un territorio europeo sobre otro también europeo.

lista global, fueron herederas de procesos de expansión y subyugación introducidas por los imperios coloniales de siglos anteriores. Sostenemos que buena parte de los conceptos y prácticas que guiaron la dominación extra-territorial a partir del siglo XVI, tienen sus raíces en prácticas similares anteriormente desarrolladas, en contextos distintos. Como: la idea misma de que el punto inicial de la dominación es la conquista espacial; la proclamación de que la expansión tiene un fin último civilizatorio (como ha advenido de la idea romana de *humanitas* para designar un comportamiento civilizado); la necesidad de esclavizar y hacer inferiores a los dominados, y que los dominadores se puedan presentar como superiores; la idea de que los incluidos (ciudadanos soberanos) tienen más derechos de lo que no incluidos (bárbaros) o que los *patricios* tienen un acceso más fácil a las instituciones coloniales imperiales que los plebeyos; y el uso de todas las herramientas posibles incluso las más brutales para evitar la fragmentación y controlar las diversas áreas y personas subordinadas (Burbank y Cooper: 2010). Los puntos citados anteriormente provienen de abordajes sobre la manera cómo los imperios Romano y Chino se construyeron y se estructuraron entre los siglos 300 AC y 300 DC, tal como los que ya se han aventurado por la historia del imperialismo colonial habrán notado.

Debido a lo anterior, decimos que aunque diversas formas de colonialismo hayan estado en las bases de importantes procesos que tuvieron lugar en el mundo moderno, la modernidad no puede ser reducida a la idea de colonialidad. El colonialismo y la colonialidad no son fenómenos exclusivamente modernos⁷. La colonialidad, en tanto que una manifestación de la dominación de hombres sobre otros hombres y mujeres, que ocurre en un contexto de intercambio de mercancías y de sujetos *cosificados*, y el establecimiento de diversos modos de expresión y subyugación del otro, es un fenómeno histórico-social más antiguo, más amplio y diversificado de lo que la crítica decolonial acepta y define. Nuestro argumento se propone también a modo de hipótesis que no es posible pensar sobre cómo el colonialismo moderno se ha desarrollado, sin entender las herencias de esas experiencias que ocurrieron en tiempos y espacios distintos. Precisamente nuestra tesis es la siguiente:

La dominación y colonización de América es parte de un proceso de expansión territorial, comercial y epistémico que ya estaba en curso

7 Quijano (2014 [2007]) y Gómez Arredondo (2014) también reconocen que el colonialismo no es un fenómeno moderno. Pero no son categóricos respecto a la idea de existencia de la colonialidad en situaciones no-modernas.

en los imperios coloniales del mediterráneo, y de otras partes del viejo mundo. Este proceso incluye las experiencias imperiales chinas, romanas, otomanas, persas, mongólicas, entre otras. Es cierto que la exploración y subyugación de América es una experiencia clave para el desarrollo de las estructuras de dominación del capitalismo global y del desarrollo de formas “ilustradas” de justificación de la discriminación entre los sujetos que han ganado relieve en la modernidad. Sin embargo, no es posible establecer una relación de equivalencia entre modernidad y colonialidad. El colonialismo como el hecho histórico, y la colonialidad, son partes de la modernidad, pero no son manifestaciones exclusivas de ella.

El desarrollo de esta tesis nos pone delante del reto de, por una parte, desanclar la pareja modernidad/colonialidad y, por otra parte, comprender las transformaciones que tienen como principio básico el proceso de colonización del Nuevo Mundo. Con el fin de concebir lo que existe de específico en las transformaciones que ocurrieron a partir del siglo XV, es sustancial poner el colonialismo latinoamericano en un contexto histórico ampliado junto a otras experiencias coloniales. Sin esa ampliación de la mirada, sería muy difícil entender cómo la reorganización del sistema (re)productivo entre los siglos XVI y XIX llevó al llamado “despliegue de Europa y” a la posterior formación de una idea de supremacía del occidente moderno (Pomeranz, 2000; Mota, 2015). De este modo, desde nuestra perspectiva, se asumen los estudios decoloniales como un archivo indeleble de los cuales nos nutrimos “para una comprensión crítica de nuestro presente” (Mezzadra, 2008: 16-17). Ahora bien, para que ese archivo pueda convertirse en un instrumento crítico más efectivo, es necesario reflexionar sobre cuáles son las bases históricas empíricas de sus enunciados. De esta manera, el desafío fundamental que la presente tesis impone para los estudios decoloniales, es que sus críticas sean capaces de sobrevivir a una interpretación diacrónica (en otros tiempos) y global (en otros espacios/tiempo) del fenómeno de la colonialidad y del colonialismo, con sus recurrentes prácticas de clasificación humana, expansión, dominación, subyugación y explotación.

AMPLIANDO LA HISTORIA DEL COLONIALISMO

Para hacer una historicización más amplia del colonialismo y de la colonialidad, expondré a continuación algunos rasgos más generales de otras experiencias coloniales no-modernas. Para fines analíticos, se ha diferenciado la historia del colonialismo y el desarrollo de manifestaciones distintas de la colonialidad en tres periodos, a saber: en primer lugar, el imperialismo colonial mediterráneo y asiático del 300 AC hasta el siglo XV de la era cristiana; en segundo lugar, el colonia-

lismo imperial europeo mercantilista en el Nuevo Mundo entre los siglos XVI y XIX y su sutil expansión por territorios de Asia, en partes de ese período; y en tercer lugar, la expansión colonial neo-imperial capitalista occidental, en Oceanía, África y Asia, que ganó forma a partir del siglo XVIII. El objetivo de la sección es poner las relaciones de dominación formal de Europa sobre América Latina en un cuadro histórico ampliado del colonialismo, con el fin de conocer los límites y potencialidades de la propuesta decolonial respecto a la pareja modernidad/colonialidad. Para ello vamos a presentar sucintamente algunos rasgos generales del imperialismo colonial mediterráneo y asiático del 300 AC hasta el siglo XV. Con eso, la incursión histórica propuesta, además, posibilitará conocer algunas bases relevantes de la experiencia colonial moderna.

Otras experiencias de dominación colonial y de perpetuación del colonialismo interno en otros espacios/tiempos nos enseñan que cada imperio y sus respectivas colonias han desarrollado, a su manera, un modo específico de relación con el 'otro'. En cada contexto se establece relaciones sociales cuya complejidad no puede ser sumergida en conceptos generales insensibles a las experiencias distintas. Una de las tareas que nos hemos propuesto es entender la relación de las distintas prácticas imperiales y coloniales y la diferencia entre los pueblos, sin perder de vista el presupuesto de la irreductibilidad de esas mismas prácticas a los conceptos analíticos desarrollados. En algunos casos, la dominación colonial empezaba por una supuesta aceptación de aquello que es 'diferente' en cuanto a los modos de vida del dominado. El "distinto", lo que era específico "del otro", podría ser presentado como un *hecho* que sería apropiado positivamente por los imperios en expansión, como bien ejemplifican las técnicas de expansión y dominación del Imperio Mongol. Por el otro extremo, la idea de que la diferencia entre los que están incluidos en el Imperio y los que están en el afuera era vista como algo que debía ser borrado. En ese modelo, la única posibilidad abierta para los de "afuera" era la conversión total. Es como el caso de la expansión colonial imperial del Imperio Romano, completamente basada en la idea de superioridad de esa matriz, ya llamada civilizadora (Burbank y Cooper, 2010).

Aunque en la manera como la diferencia entre dominadores, dominados y grupos intermediarios sean rasgos distintivos importantes para definir la especificidad de cada uno de los imperios coloniales, se puede sostener que, sin excepciones, toda estrategia de dominación colonial se funda en la idea de conquista territorial y todo el aparato ideológico de la superioridad del dominador sobre el dominado. Ahora bien, la manera como la superioridad se ha encarnado en instituciones y prácticas cotidianas locales ha variado enormemente en

la historia de la humanidad. Por eso los regímenes de poder que cada imperio colonial ha practicado en la historia es una variable importante para entender cómo experiencias estatales distintas, surgieron de experiencias coloniales semejantes. Eso pues, para cualquiera dominio imperial colonial vale la fórmula de que “imperios no crecen de grupo enteros de personas que salen a dominar otros pueblos enteros” (Burbank y Cooper, 2010: 119). Los grupos dominadores y los grupos dominados todos se reconstruyen a partir del momento del establecimiento de la relación. A partir de la presentación de estos presupuestos generales del análisis, a continuación se analizarán algunas de las relaciones que ocurren en el espacio de la vida social, como por ejemplo en las relaciones de poder sobre las mujeres dentro de los grupos dominantes de los imperios.

EL DESARROLLO INDEPENDIENTE DE DOS FUERZAS: IMPERIO ROMANO E IMPERIO CHINO

El Imperio Chino y Romano tuvieron su punto de culminación en el momento de transición de la era antigua a la era cristiana. A pesar de las diferencias entre ambas experiencias expansionistas coloniales, en los dos casos el discurso de la superioridad civilizatoria de la cultura dominante fue una práctica que justificó la dominación, la esclavización y la jerarquización social, en su proceso de desarrollo tanto interno como externo. La colonialidad del saber, estuvo basada en un patrón epistémico de comprensión de la vida social – que incluye las dimensiones lingüísticas, biológicas y estéticas – entre los grupos dominantes y dominados que se constituyó como una práctica de subyugación en ambos imperios esclavistas, “clasistas” y “sexistas”⁸. Tanto Roma como China sabían de la existencia uno del otro y establecieron contactos puntuales. Sin embargo, no se establecieron conexiones de larga duración que pudiesen figurar en los análisis históricos con antecedentes empíricos sustantivos.

Desde que el Imperio Romano empezó a dejar su configuración de ciudad Estado para convertirse en una República Colonial imperial, alrededor del 300AC, sus prácticas de gobiernos, su noción de civilización y barbarie, su cultura y organización material se fueron transformando hasta el siglo 300DC. Las sociedades marcadas por este imperio que van desde el norte de África hasta las islas inglesas; desde

8 Entre los siglos XVI y XIX ha empezado un proceso de conceptualización y racionalización de un patrón de discriminación social (racial, sexista y clasista) que ya estaba en curso anteriormente en cuanto fenómeno empírico. Así la innovación de la experiencia colonial moderna se ubica más en la revolución epistémica que ha creado el racismo, las clases sociales y sexos en cuanto categorías justificadoras de la dominación.

el río Rin hasta Siria y Egipto. La colonización imperial romana en esa área ocupaba gran parte de lo que conocemos hoy como Europa mediterránea y parte de la atlántica. El proyecto colonizador de Roma se convirtió, en ese periodo de 600 años, en un sistema que intentaba imponerse de uno u otro modo a todos los pueblos de esa región. Uno de los rasgos sustanciales de esta vasta dominación territorial, que podría ser considerada sin control, fue el ímpetu de colonización de las instituciones religiosas, que se constituyó en una marca de ese momento politeísta del Imperio Romano. Sin embargo, el control más importante se daba a través de una violenta organización militar.

En términos jerárquicos, los diferentes grupos sociales en las metrópolis y en las colonias estaban divididos entre los patricios (nuevas y viejas élites que tenían una posición aventajada en la estructura social romana) y los plebeyos (los comunes). Solo los patricios podrían acceder a la 'clase de hombre buenos', los *nobilitas*. De ese modo, el status social y posición política/económica determinaban la estructura social en la cual los hombres libres se insertaban. "El sistema político romano [...] se apoyaba en una fuerte organización militarista, porque a los enemigos de fuera (en primer lugar, todos los pueblos itálicos) y de dentro (en parte los plebeyos, pero mucho más los esclavos) sólo podía responderseles con una violenta organización ofensiva" (Dussel, 2007: 67).

No es posible entender el proceso de colonización y dominación imperial romana sin pensar en las formas de colaboración con líderes locales de las colonias dominadas. Del mismo modo, la clave para comprender el proceso de expansión del imperio colonial romano, en tanto que acontecimiento, es que este proceso se constituyó en deseable para el territorio no-romano dominado. En ese sentido, ser hombre y ciudadano romano se convirtió en parte de la ilusión aspiracional de la mayoría los pueblos y áreas colonizadas. Mujeres y esclavos no eran considerados ciudadanos y no tenían, por tanto, el derecho de participar de la comunidad política. La situación de los bárbaros era de una exclusión aún más radical. Ellos eran aquellos considerados de fuera, a los cuales las reglas establecidas no se aplicaban ni tampoco resguardaban. "La inclusión de los críticos civilizados y la exclusión de los que no se cuadraban en la manera virtuosa de vivir de los Romanos son factores que explican la largamente compartida cultura de las élites" (Burbank y Cooper, 2010: 37). La quimérica posibilidad de convertirse en parte de la *humanitas* – concepto que describía a los que tenían un comportamiento civilizado – fue una de las principales prácticas de seducción del imperio colonial romano.

Aún en la fase politeísta del Imperio colonial Romano, la destrucción de los templos de las culturas monoteístas (como la judía) y la

expulsión y exterminación de los que se alejaban de esos cultos religiosos, era recurrente. “Conquistar un área y después traer sus dioses para Roma, el “templo de todo el mundo”, fue una práctica romana muy común” (Burbank y Cooper, 2010: 38). Solo en el siglo IV DC, cuando Constantino Augustus en 312 DC aceptó el Cristianismo, una religión monoteísta, se volvió práctica religiosa del imperio. Desde ese momento, Constantino estableció el cristianismo como religión del Estado y todas las otras religiones serían consideradas superstición, destruidos sus templos y sus dioses desfigurados y prohibidos. Todo este proceso fue llamado la conversión de Constantino y, se ahondará con más detalles sobre este momento más adelante.

Mientras el Imperio Romano se desarrollaba y evolucionaba, el Imperio Chino se expandía de manera significativa en la parte del mundo que hoy llamamos Asia. En los más de 400 años de existencia de la dinastía Han, que fue fundada en 221AC, el Imperio chino logró una fuerte centralización política. El Imperio Chino no escatimó esfuerzos imperiales y el uso de brutalidad para garantizar ese control centralizado y evitar la descomposición del Imperio en partes (Burbank y Cooper, 2010). El aspecto relativo a la fuerza de su imposición es fundamental para entender cómo fue posible que ese imperio se expandiera por un territorio tan vasto y hubiese llegado a controlar partes consideradas aisladas respecto de su centro de creación original – áreas de lo que hoy es Vietnam, Mongolia y Corea - fueron todas incorporadas a la dinastía.

Una de las distinciones más relevantes entre ambos imperios es su dimensión ideológica. Al contrario de lo que pasó en el Imperio Romano, que tiene una multiplicidad de fuentes ideológicas que van mucho más allá de la “revolución epistemológica” llamada “milagro griego”⁹, desde el punto de vista ideológico se puede decir que las ideas del filósofo Kong Zi (Confucius, 551-479AC) fueron rescatadas como el pensamiento fundamental que legitimaba la dinastía Han, el ejercicio del poder territorial, y la concepción de ser humano dominante en el Imperio chino. El confucianismo se volvió oficialmente

9 El Imperio Romano además tiene sus raíces no solo en el mundo antiguo helénico. Como Dussel (2007) nos enseña, los sistemas políticos de la Mesopotamia, Semitas, Egipto y Judíos forman la estructura de donde parten la mayoría de las innovaciones sociales, epistémicas, científicas y económicas del mundo helénico y romano. Como lo pone bien el autor “Es ya tiempo de descartar como superado el ‘milagro griego’. Grecia fue la culminación de un proceso milenar de Asia Menor y Egipto” (Dussel, 2007: p. 55). Como también nos enseña Burbank y Cooper (2010: p. 79, traducción de la autora), “mucho de lo que el Occidente conoce como filosofía y literatura griega vienen de traducciones del árabe que también fueron más tarde traducidas al latín”.

parte del Estado chino y sus prácticas cotidianas fueron moldeadas por sus preceptos. A modo de ejemplo, la idea confuciana de que cada uno tiene que hacer lo que le cabe – los dominantes crean las normas y los dominados la obedecen (Burbank y Cooper, 2010: 50) – se volvió en una práctica imperial que legitimaba el sistema de división social establecido en la dinastía Han.

Una de las similitudes sustantivas fueron las relaciones de género. De manera similar a lo que pasaba con el Imperio Romano, en el Imperio Chino, las mujeres no tenían los mismos derechos que los hombres en ninguno de los estratos sociales. Las mujeres tenían el deber de obedecer a su padre, su marido e incluso a su hijo mayor. Eran también alejadas de las actividades laborales, siendo sin embargo responsables de las labores del hogar y teniendo el rol o la posibilidad de ayudar a la familia en actividades comerciales externas. Además, la jerarquía social dentro de la dinastía Han tuvo alrededor de veinte maneras de distinción social, que fueron usadas para designar dónde tenía que situarse cada miembro de la sociedad – aparte del Emperador y de los reyes que le servían, en lo alto de la estructura social, y los esclavos en lo más bajo. A partir de lo anterior, es posible afirmar que una de las principales diferencias entre esas dos formas de dominación colonial e imperial en relación a lo que pasará en los siglos siguientes es que además de tener una administración minimalista, la expansión era el motivo mismo de la colonización (no necesariamente la concentración de bienes en la metrópolis).

NUEVAS CONEXIONES Y LA CONSOLIDACIÓN DE LOS IMPERIOS RELIGIOSOS

Una expansión territorial y política significativa ganó fuerza en gran parte del norte oriental en el siglo XIII – del Pacífico hasta la parte oriental de lo que conocemos hoy como Europa. Estamos hablando del proceso de formación del Imperio Mongol. En términos comparativos con otros imperios, es posible afirmar que el legado del Imperio Mongol en ese marco de los grandes dominadores extra-territoriales fue su capacidad de establecer una conexión sin precedentes entre el mundo europeo y asiático – términos para el período aún inexistentes. Y es por ese motivo que empezamos la discusión sobre los imperios coloniales de ese momento, por el ejemplo mongol. Pues, al contrario de lo que ocurrió entre el Imperio Romano y el Chino, el Imperio Mongol ha establecido una conexión práctica sin precedentes entre las partes orientales y occidentales del viejo mundo. En términos historiográficos, “Comercio y comunicación fomentados por los coordinadores mongoles han abierto nuevas perspectivas para los dominadores, mercaderes y exploradores” (Burbank y

Cooper, 2010: 115). La hipótesis que guía esta argumentación es que además de la creación de instituciones y de conexiones comerciales extra-territoriales a larga distancia, el Imperio Mongol ha dejado como herencia fundamental para el desarrollo del mercantilismo y del capitalismo moderno la siguiente idea: la colonización, la expansión y la imposición de una jerarquía política y social, en tanto ejes fundamentales para el dominio geopolítico y económico, pueden ser establecidas de manera pragmática.

Durante el proceso de expansión del Imperio Mongol, las “ciudades eran destruidas con violencia extrema, a menos que los líderes locales se mostrasen sumisos a las leyes y condicionantes mongoles. Los hombres eran sistemáticamente ejecutados; mujeres y niños eran esclavizados” (Burbank y Cooper, 2010: 103). En el establecimiento de las rutas comerciales, el cuerpo de los sujetos era una mercancía de cambio y establecimiento de alianzas importantes. Aspecto que, como señalaremos más adelante, es una práctica recurrente en los imperios coloniales esclavistas en general, donde el cuerpo adquiere un valor de cambio. Las prácticas exogámicas, evidentemente sin el consentimiento de las mujeres, fueron una de las principales maneras por las cuales los mongoles desarrollaban vínculos entre los dominadores y los pueblos dominados. La imposición religiosa y epistémica para ellos no fue una necesidad sustantiva, ya que las alianzas pragmáticas pudieron ser impuestas y establecidas.

Por su parte, en un proceso que comenzó algunos siglos antes, el Imperio Romano cristiano monoteísta había establecido como principal área de influencia el mediterráneo. Si lo comparamos a la estructura imperial colonial anterior, es importante señalar que su centro de poder cambió de Roma a Constantinopla. La lengua oficial de las élites del Imperio pasó a ser el latín, que se convirtió en un idioma deseable y también flexible con otras lenguas de acuerdo con el área de dominio imperial. Para lograr la estabilidad y garantizar la expansión del imperio, como ya había pasado antes con las religiones monoteístas, los cultos y prácticas politeístas fueron prohibidos y/o reprimidos. Las actitudes de los dominadores respecto a las otras religiones y su dominio pueden ser resumidas de este modo: “el imperio era hostil al politeísmo; relativamente tolerante con los monoteístas judíos; con el nacimiento del Islám empezaron a estar dispuestos a comerciar con los musulmanes, incluso en medio de sus guerras; y en general pragmáticos sobre la implicación de cristianos y no cristianos en las redes comerciales” (Burbank y Cooper, 2010: 65).

Se puede decir que uno de los principales recursos del imperio cristiano de ese periodo fue “el comercio de personas de la región – los cautivos tomados en las guerras de expansión de Carlomagno – que

entraron en las establecidas rutas comerciales de esclavos que pasaban por Venecia y otros puertos del sur hacia el mundo musulmán, donde los esclavos eran requeridos por razones políticas y de cuidado del hogar y también para el trabajo en el campo” (Burbank y Cooper, 2010: 85). Sirva este argumento como un motivo añadido que nos recuerde que el comercio y el establecimiento de rutas de esclavos fue algo que se instituyó en ese periodo y fue una de las principales maneras de conexión – por medio de la desconexión interna de los pueblos – entre las fuerzas imperiales.

Las guerras entre Bizantinos y Persas están en los orígenes de lo que conocemos hoy como el Oriente Medio Islámico. Tanto los Persas como los Cristianos perdieron importantes áreas del Mediterráneo, que fueron absorbidas como parte del Imperio Islámico o Califato que estaba en expansión desde el siglo VII. A partir del siglo VII, en el Imperio Islámico la idea de que el espacio de los hombres estaba dividido entre: el “mundo de paz” donde existía el Islám, y el mundo de guerra, que era el mundo no-islámico, fue la distinción clave que controlaba su relación con el mundo exterior. No es pertinente aquí entrar en los detalles de la división del imperio cristiano entre el lado occidental – Carlomagno – y el Oriental – Bizantino, sin embargo vale la pena subrayar que es esa división base a la aparición del Cristianismo ortodoxo en la parte oriental y, también, la diferencia en términos políticos religiosos, que se establecerá en los mundos cristianos e islámicos a partir del siglo XIII. Las Cruzadas, que eran parte del intento de reconquistar a través guerras y armas las antiguas áreas Bizantinas y, especialmente, Jerusalén por parte del imperio cristiano occidental, tienen que ser entendidas en ese contexto. Pues la ideología clave de las Cruzadas fue que el Cristianismo occidental debería ser adoptado por toda la humanidad. La no aceptación de ésta ideología justificaba el exterminio de quienes la negaban. Los soldados de las Cruzadas violaban a las mujeres, a través de la expropiación llevaban pobreza a áreas antes prósperas, las poblaciones fueron dominadas, y exterminadas en gran medida, las que sobrevivían temporalmente terminaban por morir de hambre con el tiempo. Además, “[...] en Jerusalén los ejércitos de las cruzadas masacraban judíos en las calles y los quemaban vivos en sus sinagogas, masacraron miles de devotos en la mezquita de Al-Aqsa, además de atacar a los ortodoxos griegos, armenios, coptos y otras religiones cristianas de oriente” (Burbank y Cooper, 2010: 90).

Tal como ocurrió en el Imperio colonial Ibérico en el Nuevo Mundo, el Imperio Otomano usaba ostensivamente prácticas esclavistas y de discriminación del otro por su pertenencia a un grupo social “inferior”. El Imperio Otomano y el Cristiano en ese momento ha definido

la identidad imperial por medio de la negación y del ‘en-cubrimiento del otro’, así ocurrió posteriormente en nuestra América como lo propone Dussel. Los europeos en el Nuevo Mundo siguieron prácticas anteriores y desarrollaron todavía más la fórmula básica de la dominación basada en la esclavitud, que se sostiene por la alienación de personas de su contexto original, y con eso toda la posibilidad de ejercicio de su autonomía.

CONCLUSIÓN: EN BUSCA DE LAS GENEALOGÍAS LATINO-AMERICANAS EN LAS GENEALOGÍAS GLOBALES

La incursión histórica desarrollada nos permite comprender algunos límites de los presupuestos empíricos sobre los cuales se alzan los estudios decoloniales. En este capítulo hemos explorado algunos imperios coloniales que se dieron en espacios y tiempos no modernos. El foco ha consistido en observar críticamente experiencias que ocurrieron en el llamado viejo mundo, previamente a la exploración europea de América, a modo de un primer intento de encontrar algunas bases históricas que den luz a las estructuras de dominación, que fueron más profundamente desarrollada a partir del siglo XVI. La antítesis decolonial presupone que la colonialidad y la modernidad empiezan con el encuentro del Viejo con el Nuevo Mundo. En nuestra tesis, es posible afirmar que al contrario, ni la historia de dominación colonial, ni la colonialidad e incluso la idea misma de la modernidad empiezan en 1492. De la misma manera, ni el racismo, ni la jerarquización social, ni el sexismo, y ni la exterminación violenta de los pueblos, que se han puesto históricamente como enclaves en los múltiples procesos y diferentes marchas civilizatorias que la humanidad ha vivido en su trayectoria, han sido innovaciones propiamente modernas.

A modo de ejemplo, el racismo se ha considerado un concepto moderno, creado en la modernidad, y se han intentado racionalizar las maneras por las cuales se podrían clasificar/cualificar a los hombres y mujeres, desde esta perspectiva. Todo este ordenamiento ha sido parte de una manera de jerarquizar individuos y justificar su dominación no solo por lo que aparentan, sino también por una supuesta sustancia sin color, que distinguiría los seres superiores de los inferiores desde su condición ontológica.¹⁰ Sin embargo, al realizar

10 Los Incas, por ejemplo, también practicaban ostensivamente la esclavización. Sus conquistas coloniales supusieron también las mismas características sugerimos en el capítulo sobre el papel del dominador, su autollamada civilización, su superioridad, e incluso, su color. El término quechua “*yana*” significa “negro”. El esclavo es el “*yanacona*” que significa literalmente el “hombre negro” (Murra, 2002). Igual la justificación del dominio hispano se hizo arguyendo que los incas habían sido crueles, brutales e inhumanos. Ese aporte me ha llegado por sugerencia de

el ejercicio interpretativo de presentar el colonialismo moderno desde una matriz histórica ampliada, tenemos claro que la imposición de un patrón de subyugación basado en las características físicas distintas de cada uno de los grupos humanos siempre ha existido. En la mayoría de las experiencias históricas de existencia de un colonialismo imperial, el racismo como hecho empírico, no necesariamente en tanto que concepto, simboliza el hilo fundamental que articula la relación entre colonizado y el colonizador (Memmi, 1971).

Además de la creación de un concepto que ha traído en su seno la idea de la superioridad racial, observamos el nacimiento en la modernidad del fenómeno del mercantilismo capitalista y también del capitalismo liberal. Ese aspecto de la transformación del modo de producción y reproducción de la vida no encuentra precedente en la historia del colonialismo y de la colonialidad, lo sobrepasa. Como lo ha señalado McClintock (1995), el imperialismo mercantilista se ha ligado a la visión colonial del cuerpo – del hombre y de la mujer, del negro, del indio, del oriental, del blanco, etcétera. Las marcas de ese cruce están presentes en cada aspecto de la vida industrial moderna. Quijano (2005; 2014), por su parte, apunta que hay un entrecruzamiento y una dependencia entre el surgimiento del capitalismo y la invención del racismo. Estamos de acuerdo con la idea de entrecruzamiento o afinidad electiva entre ambos procesos, pero como esperamos que ese trabajo haya reflejado, es improbable que se pueda afirmar sin más la idea de capitalismo y racismo son necesariamente dependientes. Como hemos visto, situaciones de racismo y sexismo fueron parte constante de la creación de estructuras coloniales distintas que hicieron posible la creación de diversas manifestaciones de la colonialidad, que no necesariamente tuvieron implicancias económicas.

Con todo, el cambio fundamental que la modernidad trajo fue el de la creación de un discurso y de prácticas institucionales sobre la idea de autonomía y libertad que se presentaban como universales, pero que también justificaron la dominación de las voces silenciadas. La “universalidad” y las promesas de libertad modernas se han mostrado localizadas, particularizadas, y factibles de ser privatizadas para uso solo de las pequeñas élites dominadoras. En eso, la colonialidad moderna ha superado cualquier otra forma de dominación que haya existido en otros tiempos/espacios.

Lo que hace del colonialismo moderno y de las diversas manifestaciones internas de colonialidad un proceso substancialmente diferente de otras formas históricas, es que este proceso se fortalece en el

Augusto Castro que también me ha presentado la lectura de John Murra. Le estoy muy agradecida por ello.

territorio africano y asiático, justamente, en el periodo en el cual las promesas de liberación y de igualdad y su institucionalización ganaron fuerza dentro de los territorios nacionales metropolitanos. Pues, el discurso endógeno fue el de justificación de la emancipación y un discurso potenciador de la búsqueda de los mejores caminos para hacer posible la libertad e igualdad entre las personas; en contraste, exógenamente, la dominación del otro fue justificada en términos de llevar el “progreso” – asociado a la idea de la modernidad - para las partes inmaduras del mundo.

No es posible concluir, desde nuestra perspectiva, sin presentar alguna alternativa, con carácter crítico, para el desarrollo del pensamiento histórico latinoamericano. Ese es el trabajo de reconstrucción de nuestras genealogías para encontrar las fuentes mismas de nuestro pensar y hacer político (Ciriza, 2014). Una de las maneras posibles de desarrollar esa genealogía es reconocer que la historia de América no empieza en 1492. La crítica a esa forma de temporalización histórica trae diversas implicaciones para la reconstrucción de las genealogías latinoamericanas (Mota, 2016). Sostenemos que un trabajo de reintegración de los estudios arqueológicos, antropológicos y etnológicos con la filosofía, historia y las ciencias sociales sobre nuestro pensar, y existir en cuanto sujeto histórico es imprescindible. Chaparro Amaya (2013).

Esa mirada en el pensar y actuar caníbal y el dilema latinoamericano fue muy bien desarrollado en la obra *Calibán* de Roberto Fernández Retamar (1971). Calibán es un personaje esclavo de la novela de Shakespeare *La Tempestad* que ha cometido el acto emancipatorio de injuriar a Próspero, el colonizador y su amo, en la lengua del dominador. En palabras del propio Fernández Retamar: “Próspero invadió las islas y mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar el mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la ‘roja plaga’? No conozco metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad” (Fernández Retamar, 2004: 34-35). El dilema de Calibán es el de quien no puede renunciar a la estructura histórica en la cual fue insertado. Reconstruir nuestra(s) genealogía(s) histórica(s) es pensar cómo nuestro lado calibanesco se inserta en un proceso histórico global más amplio. La crítica que nos llevaría a superar nuestro dilema no puede nacer de una lectura aislada de nuestra historia.

BIBLIOGRAFIA

Abdel-Jaouad, Hedi 1993 “Isabelle Eberhardt: portrait of the artist as a young nomad” en *Yale French Studies, Post/Colonial*

- Conditions: Exiles, Migrations, and Nomadism*, (Yale) No. 83, Vol. 02, pp. 93-117.
- Burbank, Jane y Cooper, Frederick 2010 *Empires in World History: power and the politics of difference* (Princeton: Princeton University Press).
- Chaparro Amaya, Adolfo 2013 *Pensar Caníbal: una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad* (Buenos Aires: Katz Editores).
- Darwin, John 2008 *After Tamerlane: the rise and fall of global empires, 1400-2000* (Londres: Penguin Books).
- Dussel, Enrique 2007 *Política de la Liberación: historia mundial y crítica* (Madrid: Editorial Trotta).
- Eberhardt, Isabelle 2000 *Pais de Arena: Relatos Argelinos* (Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo).
- Ferro, Marc 1997 *Colonization: a global history* (Londres: Routledge).
- Gómez Arredondo, David 2014 *Calibán en Cuestión: aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América* (Bogotá: Ediciones Desde Abajo).
- Guitard, Odette 1965 *Bandoung et le Réveil des Peuples Colonisés* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Maldonado-Torres, Nelson 2007 “Sobre la Colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (coords.) *El Giro Decolonial: reflexiones par una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre).
- McClintock, Anne 1995 *Imperial Leather: race, gender and sexuality in the colonial contest* (Londres: Routledge).
- Memmi, Albert 1971 *Retrato del Colonizado (precedido por Retrato del Colonizador)* (Madrid: Cuadernos para el Dialogo).
- Mesa, Roberto 1971 *Prologo a la Edición Española del Retrato del Colonizador* (Madrid: Cuadernos para el Dialogo).
- Mezzadra, Sandro (coord.) 2008 *Estudios Postcoloniales: ensayos fundamentales* (Madrid: Traficantes de Sueños).
- Mignolo, Walter 2011 *The Darker Side of Western Modernity: global futures, decolonial options* (Durham: Duke University Press).
- Mota, Aurea 2015 “The American Divergence, the Modern Western World and the Paradigmatisation of History” en Wagner, Peter (ed.) *Africa, American and European Trajectories of Modernity*, vol. 2, *Annual of European and Global Studies* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

- Murra, John 2002 *El Mundo Andino: población, medio ambiente y economía* (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Pomeranz, Kenneth 2000 *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the modern world economy* (Princeton: Princeton University Press).
- Quijano, Anibal 2005 “Colonialidad del Poder, eurocentrismo e América Latina”, en Lander, Edgardo (coord.) *A Colonialidad do saber: eurocentrismo e ciências sociais* Perspectivas latino-americanas, Collección Sur-Sur (Buenos Aires: CLACSO).
- Quijano, Anibal 2014 (2007) “Colonialidad del Poder y Clasificación Social” en *Cuestiones y Horizontes: antología esencial de Alberto Quijano* (Buenos Aires: CLACSO).
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel 2010 *Inflexión Decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos* (Cauca: Editorial Universidad del Cauca).
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2012 “Lo indio es parte de la modernidad, no es una tradición estancada” en *Seminario La Cuestión de la Ideología* organizado por el Doctorado en Ciencias Sociales de la FACSO, Santiago. En <<http://www.facso.uchile.cl/noticias/85824/lo-indio-es-parte-de-la-modernidad-no-es-una-tradicion-estancada>>

