

## La colonialidad: la cara oculta de la modernidad

Walter D. Mignolo

**1** Edición en castellano: *Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad*. Barcelona: Península, 2001.

**2** Este artículo está disponible en inglés. Aníbal Quijano: «Coloniality and Modernity/Rationality», *Cultural Studies*, vol. 21, núm. 2-3 (2007), pp. 155-167.

**3** Edición en castellano: Walter D. Mignolo: *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

**4** La primera publicación en inglés del trabajo llevado a cabo por el colectivo desde 1998 fue en *Cultural Studies*, vol. 21, núm. 1-2 (2007), un número especial sobre globalización y la opción descolonial.

**5** Esta cuestión ha sido debatida varias veces durante la última década. Véase, por ejemplo, Arturo Escobar: «Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality, and anti-globalization social movements», *Third World Quarterly*, vol. 25, núm. 1, (2004), pp. 207-230.

### I.

Hace muchos años (en torno a 1991), vi en el quiosco de una gran librería el último libro de Stephen Toulmin: *Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity* (1990).<sup>1</sup> El título me dejó intrigado, así que compré el libro, me fui a la cafetería que había en frente de la librería, en Ann Arbor (Michigan), y lo leí con avidez delante de una taza de café. Lo que me tenía intrigado era esta pregunta: ¿cuál es el trasfondo de la modernidad? Poco tiempo después estuve en Bogotá y encontré un libro que se acababa de publicar: *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de América* (1992). Me llamó la atención el último capítulo. Se titulaba «Colonialidad y modernidad/racionalidad»<sup>2</sup> y lo firmaba Aníbal Quijano, un autor de quien había oído hablar pero que no conocía. Compré el libro y encontré otra cafetería próxima. Devoré el artículo, cuya lectura fue una especie de epifanía. En ese momento, yo estaba terminando de redactar el original de *The Darker Side of the Renaissance* (1995), pero no incorporé el artículo en él. Había mucho en lo que tenía que pensar y, además, ya tenía el manuscrito estructurado. En cuanto lo entregué a la editorial, me concentré en la cuestión de la «colonialidad», que se convirtió en un concepto central en *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking* (2000).<sup>3</sup> Tras la publicación de este libro escribí un extenso artículo teórico: «The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference», que se publicó en la revista *South Atlantic Quarterly* (2002). Para Toulmin, el trasfondo de la modernidad era el río humanístico que discurre tras la razón instrumental. Para mí, el trasfondo (y la cara oculta) de la modernidad era la colonialidad. Lo que expongo a continuación es un resumen del trabajo que he venido realizando desde entonces en colaboración con miembros del colectivo Modernidad/colonialidad.<sup>4</sup>

La tesis básica es la siguiente: la «modernidad» es una narrativa europea que tiene una cara oculta y más oscura, la colonialidad. En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad.<sup>5</sup> Por consiguiente, hoy la expresión común *modernidades globales* implica *colonialidades globales*, en el sentido preciso de que la matriz colonial del poder (la *colonialidad*, para abreviar) se la están disputando muchos contendientes: si la modernidad no puede existir sin la colonialidad, tampoco pueden haber modernidades globales sin colonialidades globales. Esa es la lógica del mundo capitalista policéntrico de hoy. Por lo tanto, la manera de pensar y de hacer descolonial surgió, a partir del siglo xvi, como respuesta a las inclinaciones opresivas e imperialistas de los ideales europeos modernos proyectados, y aplicados, en el mundo no europeo.

## II.

Empezaré describiendo dos contextos, el del siglo xvi y el de finales del siglo xx y primera década del xxi.

**2.1.** Imaginemos el mundo alrededor del año 1500. Era, por decirlo brevemente, un mundo policéntrico y no capitalista. Coexistían varias civilizaciones, algunas con muchos siglos de historia y otras que se habían formado por aquel entonces. En China gobernaba la dinastía Míng, que estuvo en el poder del año 1368 al 1644. China era entonces un importante centro de comercio y una civilización milenaria. En torno al año 200 a.C., el huangdinato chino (a menudo llamado erróneamente *Imperio chino*) había coexistido con el Imperio romano. En el año 1500, el antiguo Imperio romano se había convertido en el Sacro Imperio Romano Germánico, que seguía coexistiendo con el huangdinato chino regido por la dinastía Míng. A raíz del desmembramiento del califato islámico (formado en el siglo vii y gobernado por los omeyas durante los siglos vii y viii y por los abasíes desde el siglo viii hasta el siglo xiii), en el siglo xiv surgieron tres sultanatos. El sultanato otomano de Anatolia, con su centro en Constantinopla; el sultanato safávida, con su centro en Bakú, en Azerbaiyán, y el sultantato mogol formado a partir de las ruinas del sultanato de Delhi, que había existido de 1206 a 1526. Los mogoles (cuyo primer sultán fue Babur, descendiente de Gengis Kan y de Tamerlán) se mantuvieron en el poder de 1526 a 1707. En 1520, los moscovitas habían expulsado a la Horda de Oro y proclamado Moscú la «tercera Roma». Así empezó la historia del zarato ruso. En África, el reino de Oyo (más o menos lo que es la actual Nigeria), constituido por el pueblo Yoruba, fue el reino más grande del África occidental con que se encontraron los exploradores europeos. El reino de Benín, el segundo más grande en África después del de Oyo, se prolongó de 1440 a 1897. Por último, pero con igual importancia, cabe mencionar que los incas del Tawantinsuyu y los aztecas de Anáhuac eran dos civilizaciones altamente desarrolladas cuando se produjo la llegada de los españoles. ¿Qué ocurrió, entonces, en el siglo xvi que cambiaría el orden mundial para transformarlo en el que vivimos hoy? Se podría explicar el advenimiento de la modernidad de una forma sencilla y general, pero... ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Dónde?

**2.2.** A principios del siglo xxi el mundo está interconectado a través de un solo tipo de economía (el capitalismo)<sup>6</sup> y se distingue por una diversidad de teorías y prácticas políticas. La teoría de la dependencia debería revisarse a la luz de estos cambios. Sin embargo, me limitaré a distinguir dos tendencias generales. Por un lado, está teniendo lugar una globalización de la economía capitalista y una diversificación de las políticas globales. Por el otro, estamos siendo testigos de una multiplicación y una diversificación de los movimientos contrarios a la globalización neoliberal (por ejemplo, los contrarios al capitalismo global).

En cuanto a la primera tendencia, China, India, Rusia, Irán, Venezuela y la emergente Unión de Naciones Suramericanas ya han dejado claro que no están dispuestas a acatar las órdenes unidireccionales procedentes del Fondo Monetario Internacional o de la Casa Blanca. Tras Irán está la historia de Persia y del sultanato safávida; tras Irak, la historia del sultanato otomano. Los últimos sesenta años de la entrada occidental en China (el marxismo y el capitalismo) no han sustituido la historia de China por la historia de Europa o de Estados Unidos desde el año 1500; y lo mismo puede decirse de India. Por el contrario, han reforzado las pretensiones de soberanía de China. En África, el reparto imperialista desde finales del siglo xix hasta principios del xx por parte de los países occidentales (que provocó la Primera Guerra Mundial) no cambió el pasado de África por el pasado de Europa occidental. Y lo mismo es aplicable a Suramérica, donde 500 años de dominio colonial por parte de los funcionarios peninsulares y, desde comienzos del siglo xx, por parte de las elites criollas y mestizas no han borrado la energía, la fuerza y los recuerdos del pasado indio (véanse los acontecimientos actuales en Bolivia, Ecuador, Colombia, el sur de México y Guatemala); ni tampoco han borrado la historia y los recuerdos de las comunidades de ascendencia africana de Brasil, Colombia, Ecuador,

<sup>6</sup> Siempre que escribo *capitalismo*, me refiero al sentido que le da Max Weber: «El espíritu del capitalismo se utiliza aquí en este sentido específico, es el *espíritu del capitalismo moderno* [...] el capitalismo estadounidense y de la Europa occidental [...]» Max Weber: *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* [1904/05]. Londres: Routledge, 1992, pp. 51-52. Edición en castellano: *La ética protestante y el espíritu capitalista*. Madrid: Reus, 2009.

<sup>7</sup> Walter D. Mignolo: «Cosmopolitanism and the De-Colonial Option», en Torill Strand (comp.): *Cosmopolitanism in the Making*. Número especial de *Philosophy and Education. An International Journal*, próxima publicación.

<sup>8</sup> Karen Armstrong: *Islam: A Short Story*. Nueva York: The Modern Library, 2000, p. 142 (la cursiva es mía).

<sup>9</sup> Armstrong: op. cit., p. 142.

<sup>10</sup> Eric Williams: *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944, p. 32.

<sup>11</sup> John Dagenais: «The Postcolonial Laura», *MLQ: Modern Language Quarterly*, vol. 65, núm. 3 (septiembre de 2004), pp. 365-389.

Venezuela y del Caribe insular. Moviéndose en dirección contraria, en 1948 tuvo lugar la creación del estado de Israel, que ha estallado a finales de la primera década del siglo xxi.

En cuanto a la segunda tendencia, observamos muchas organizaciones transnacionales no oficiales (más que «no gubernamentales») que no solo se manifiestan «en contra» del capitalismo y la globalización y cuestionan la modernidad, sino que además abren horizontes no capitalistas y se desvinculan de la idea de que hay una modernidad única y principal rodeada de modernidades periféricas o alternativas. No rechazan necesariamente la modernidad, pero dejan claro que modernidad y colonialidad van de la mano y que, por consiguiente, la modernidad debe asumirse tanto con sus logros como con sus crímenes. Refirámonos a este ámbito global con el nombre de *cosmopolitismo descolonial*.<sup>7</sup> No cabe duda de que los artistas y los museos están desempeñando un papel importante –y tienen un papel importante que desempeñar– en las formaciones globales de subjetividades transmodernas y descoloniales.

## III.

¿Qué ocurrió entre los dos contextos descritos anteriormente, el siglo xvi y el xxi? Desde su perspectiva de historiadora del islam, Karen Armstrong ha examinado la historia de occidente y ha hecho dos observaciones clave.

Armstrong subraya la singularidad de los logros occidentales en relación con la historia conocida hasta el siglo xvi. Señala dos campos destacados: la economía y la epistemología. En el campo de la economía, Armstrong apunta que «la nueva sociedad europea y sus colonias americanas tenían una base económica diferente» que consistía en reinvertir los beneficios con el fin de incrementar la producción. Así pues, esta primera transformación radical en el campo de la economía, que permitió a Occidente «*reproducir sus recursos indefinidamente*», suele asociarse con el colonialismo.<sup>8</sup>

La segunda transformación, la epistemológica, suele asociarse con el Renacimiento europeo. Aquí se amplía el término *epistemológico* para abarcar tanto ciencia/conocimiento como arte/significado. Armstrong sitúa la transformación en el ámbito del conocimiento en el siglo xvi, cuando los europeos «llevaron a cabo la revolución científica que les dio un control sobre el entorno mayor del que había logrado nadie en el pasado».<sup>9</sup>

Sin duda, Armstrong acierta al destacar la importancia de un nuevo tipo de economía (el capitalismo) y de la revolución científica. Ambas cosas encajan y se corresponden con la retórica de celebración de la modernidad, es decir, la retórica de salvación y de novedad basada en los logros europeos del Renacimiento.

Sin embargo, hay una dimensión oculta de acontecimientos que estaban teniendo lugar al mismo tiempo, tanto en el campo de la economía como el campo del conocimiento: *la prescindibilidad de la vida humana* (por ejemplo, los esclavos africanos) y de la vida en general desde la Revolución Industrial hasta el siglo xxi. El político e intelectual afrotrinitense Eric Williams describió sucintamente esta situación al observar que: «una de las consecuencias más importantes de la Revolución Gloriosa de 1688 [...] fue el impulso que dio al principio de libre comercio [...]. La libertad concedida en el comercio de esclavos solo difería de la libertad concedida en otros comercios en un detalle: la mercancía era el hombre.»<sup>10</sup> Así pues, tras la retórica de la modernidad había una realidad oculta: las vidas humanas pasaban a ser prescindibles en aras de incrementar la riqueza, y dicha prescindibilidad se justificaba a través de normalizar la clasificación racial de los seres humanos.

Entre los dos contextos descritos anteriormente, entró en escena la idea de modernidad. Apareció primero como una doble colonización, del tiempo y del espacio. La colonización del tiempo fue creada por medio de la invención simultánea de la Edad Media en el proceso de conceptualización del Renacimiento<sup>11</sup> y la colonización del espacio por medio de la colonización y la conquista del Nuevo Mundo. En la colonización del espacio, la modernidad se encuentra con su cara oculta: la colonialidad. Durante el lapso de tiempo comprendido entre el año 1500 y el 2000 se pueden percibir tres caras

**12** Véase, por ejemplo, el simposio *Global Modernities*, un debate conceptual en torno a la exposición *Altermodern: Tate Triennial 2009*. <http://www.tate.org.uk>

**13** Kishore Mahbubani: *The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the East*. Nueva York: Public Affairs, 2008. Mahbubani es decano de la Escuela Lee Kwan Yee School de Política Pública (Universidad Nacional de Singapur) y colabora en el periódico *Financial Times*. Véase una esclarecedora entrevista en <http://www.youtube.com>.

**14** Véase la entrevista realizada a Kishore Mahbubani por Suzy Hansen en <http://dir.salon.com>.

**15** Kaldoun Shaman: *Islam and the Orientalist World-System*. Londres: Paradigm Publishers, 2008.

**16** Walter D. Mignolo: «The Darker Side of the Enlightenment. A Decolonial Reading of Kant's Geography», en Stuart Elden y Eduardo Mendieta (eds.): *Kant's Geography*. Stony Brook: Stony Brook Press, próxima publicación.

**17** Véase Enrique Dussel: «Modernity, Eurocentrism and Transmodernity: in dialogue with Charles Taylor», Biblioteca Virtual CLACSO. Para un estudio analítico de la transmodernidad y la colonialidad, véase Ramón Grosfoguel: «Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. Decolonizing Political Economy and Postcolonial Studies», *Eurozine*, 2007. <http://www.eurozine.com>

acumulativas (y no sucesivas) de la modernidad: la primera es la cara ibérica y católica, con España y Portugal a la cabeza (1500-1750, aproximadamente); la segunda es la cara del «corazón de Europa» (Hegel), encabezada por Inglaterra, Francia y Alemania (1750-1945), y, por último, está la cara estadounidense liderada por Estados Unidos (1945-2000). Desde entonces, empezó a desarrollarse un nuevo orden global: un mundo policéntrico interconectado por el mismo tipo de economía.

Durante el último cuarto del siglo xx, se cuestionó la modernidad en lo que se refiere a su *cronología* y sus ideales, tanto en Europa como en Estados Unidos: el término *posmodernidad* hace referencia a estos argumentos críticos. Más recientemente, en Europa, está surgiendo la *altermodernidad* como nuevo término y periodo.<sup>12</sup> *Espacialmente*, se acuñaron expresiones como *modernidades alternativas*, *modernidades subalternas* o *modernidades periféricas* para dar cuenta de la modernidad pero desde perspectivas no europeas. Sin embargo, todos estos argumentos y narrativas tienen un problema común: todos ellos mantienen la centralidad de la modernidad euroamericana o, si se quiere, presuponen una «modernidad de referencia» y se colocan en posiciones subordinadas. También tienen otro elemento en común: en su marcha triunfal hacia el futuro, presuponen que «el mundo es plano» al ocultar la colonialidad. Y, por último, todos ellos pasan por alto la posible realidad de que los agentes locales del mundo no europeo están reivindicando «nuestra modernidad» al tiempo que se desvinculan de los imperativos occidentales, ya sea desde el bando corporativo, que reivindica «nuestra modernidad capitalista», o desde el bando descolonial, que reivindica «nuestra modernidad descolonial no capitalista».

La reivindicación corporativa (la desoccidentalización) está siendo defendida enérgicamente por el singapurense Kishore Mahbubani, entre otros. Mahbubani argumentó que tendrá lugar una ascensión del «nuevo hemisferio asiático y el desplazamiento del poder global». <sup>13</sup> En este cambio actual liderado por el este y el sur de Asia no se da un rechazo de la modernidad, sino una apropiación de la misma. La provocativa pregunta de Mahbubani: «¿Pueden pensar los asiáticos?» constituye, por un lado, una forma de confrontar al racismo epistémico occidental y, por otro, una apropiación desafiante e insumisa de la «modernidad» occidental: ¿por qué debería Occidente sentirse amenazado por la apropiación asiática del capitalismo y de la modernidad si dicha apropiación beneficiará al mundo y a la humanidad en general? –pregunta Mahbubani.<sup>14</sup>

En el bando descolonial (es decir, no el posmoderno ni el altermoderno), el concepto paralelo sería la *transmodernidad*. Este tipo de argumento ya está cuajando entre los intelectuales islámicos. Formando parte del sistema del mundo moderno y atrincherado sin complejos en la modernidad europea, un futuro global consiste en trabajar para lograr el rechazo de la modernidad y de la razón genocida y apropiarse de sus ideales de emancipación.<sup>15</sup> De forma similar, también se están haciendo reivindicaciones en las cada vez más frecuentes conversaciones sobre «cosmopolitismo descolonial». Mientras que el cosmopolitismo de Kant fue eurocéntrico e imperialista, el cosmpolismo descolonial critica tanto el legado imperialista de Kant como el capitalismo policéntrico en nombre de la desoccidentalización.<sup>16</sup> Por estos motivos, la *transmodernidad* constituiría una descripción más adecuada de los futuros ideados desde las perspectivas descoloniales.<sup>17</sup>

#### IV.

Las exploraciones anteriores se basan en la hipótesis de que la modernidad y la colonialidad son dos caras de una misma moneda. *Colonialidad* es una manera abreviada de referirse a la «matriz (u orden) colonial del poder»; describe y explica la colonialidad en cuanto que cara oculta y más oscura de la modernidad. La hipótesis es la siguiente:

**18** «On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, núm. 2 (1992), pp. 301-330. <http://www.jstor.org>

**19** Véase Fred Jameson: *A Singular Modernity. Essays on the Ontology of the Present*. Londres: Verso, 2002. Edición en castellano: *Una modernidad singular: ensayo sobre la ontología del presente*. Barcelona: Gedisa, 2004.

**20** Por ejemplo, en África, Kwame Gyekye: *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*. Nueva York: Oxford University Press, 1997; en Irán, Ramin Jahanbegloo: *Iran: Between Modernity and Tradition*. Laham, Md.: Lexington Books, 2004; en India, Ashis Nandy: *Talking India. Ashis Nandy in Conversation with Ramin Jahanbegloo*. Nueva York: Oxford University Press, 2006. En Suramérica, donde la intelectualidad es sobre todo de origen europeo (al contrario que en África, Irán o India, donde los intelectuales son básicamente «nativos», es decir, no son de origen europeo), el interés se centra más en la modernidad que en la tradición, puesto que para esta clase étnica la «tradición» es, esencialmente, la europea. Esto no es así en el caso de los africanos, los iranianos y los indios.

**1.** Como he mencionado anteriormente, el Renacimiento europeo se concibió como tal, estableciendo los cimientos de la idea de modernidad, a través de la doble colonización del tiempo y del espacio. La doble colonización viene a ser la invención de las tradiciones europeas. Una fue la invención de la propia tradición de Europa (colonización del tiempo). La otra fue la invención de las tradiciones no europeas: el mundo no europeo que coexistía antes de 1500 (colonización del espacio). La invención de América fue, de hecho, el primer paso en la invención de las tradiciones no europeas que la modernidad debía ocuparse de sustituir por la conversión, la civilización y, más adelante, el desarrollo.<sup>18</sup>

**2.** *Modernidad* pasó a ser –en relación con el mundo no europeo– sinónimo de *salvación* y *novedad*. Desde el Renacimiento hasta la Ilustración, la modernidad tuvo como punta de lanza la teología cristiana, así como el humanismo secular renacentista (todavía vinculado con la teología). La retórica de salvación por medio de la conversión al cristianismo se tradujo en una retórica de salvación por medio de la misión civilizadora a partir del siglo xviii, cuando Inglaterra y Francia desplazaron a España en el liderazgo de la expansión imperial/colonial occidental. La retórica de la novedad se complementó con la idea de *progreso*. Salvación, novedad y progreso tomaron un nuevo rumbo –y adoptaron un nuevo vocabulario– después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos arrebató el liderazgo a Inglaterra y Francia, dio apoyo a la lucha por la descolonización en África y Asia e inició un proyecto económico global bajo el nombre de «desarrollo y modernización». Hoy conocemos bien cuáles son las consecuencias de la salvación por medio del desarrollo. La nueva versión de esta retórica, «globalización y libre comercio», es la que se está disputando actualmente.

Por lo tanto, desde las perspectivas descoloniales estas cuatro etapas y versiones de la salvación y la novedad coexisten hoy en forma de acumulación diacrónica, aunque desde la perspectiva (pos)moderna y la narrativa autocreada de la modernidad, basada en la celebración de la salvación y de la novedad, cada etapa sustituye a la anterior y la hace obsoleta: *esto se fundamenta en la novedad y en la propia tradición de la modernidad*.

**3.** La retórica de la modernidad (salvación, novedad, progreso, desarrollo) apareció junto con la lógica de la colonialidad. En algunos casos, a través de la colonización. En otros, como en China, por medio de manipulaciones diplomáticas y comerciales, desde la Guerra del Opio hasta Mao Zedong. El periodo de globalización neoliberal (de Ronald Reagan y Margaret Thatcher a la caída de la administración Bush con el fracaso de Irak y la crisis de Wall Street) ejemplifica la lógica de la colonialidad llevada al extremo: al extremo de revelarse a sí misma en su espectacular fracaso. La caída de Wall Street en el ámbito económico, junto con el fracaso en Irak, ha abierto las puertas al orden mundial policéntrico.

En resumen, modernidad/colonialidad son dos caras de una misma moneda. La colonialidad es constitutiva de la modernidad; sin colonialidad no hay –no puede haber– modernidad. La posmodernidad y la altermodernidad no se sacan de encima la colonialidad. Constituyen simplemente una nueva máscara que, deliberadamente o no, sigue ocultándola.

#### V.

Debido a que la modernidad se forjó como una idea exclusivamente europea y a que, en ese argumento, solo hubo y hay una modernidad «singular»,<sup>19</sup> esta dio lugar a una serie de aspirantes a modernidad y modernidades advenedizas (por ejemplo, modernidades alternativas, modernidades periféricas, modernidades subalternas, altermodernidades). Todas ellas reproducen la desconcertante cuestión de «modernidad y tradición», un tema que no parece ser muy debatido entre los intelectuales euroamericanos. Precisamente por este motivo, los debates sobre «modernidad y tradición» fueron y siguen siendo, principalmente, una inquietud de los intelectuales del mundo no europeo (y no estadounidense).<sup>20</sup>

Básicamente, los problemas e inquietudes relativos a la modernidad y la tradición se enuncian desde las historias no europeas y extercermundistas o en relación con ellas



**21** Véase Madina Tlostanova: «The Janus-Faced Empire Distorting Orientalist Discourses. Gender, Race and Religion in the Russian/(post) Soviet Construction of the Orient», *WKO* (primavera de 2008); Leonid Heretz: *Russia on the Eve of Modernity. Popular Religion and Traditional Culture under the Last Tsars*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; Eugene Ivakhnenko: «A Threshold-Dominant Model of the Imperial and Colonial Discourses of Russia», *South Atlantic Quarterly*, vol. 105, núm. 3 (2006), pp. 595-616.

**22** Sanjib Baruah: «India and China: Debating Modernity», *World Policy Journal*, vol. 23, núm. 4 (2006-2007), p. 62.

**23** Desde 1945, *modernización* se ha traducido por *desarrollo*, es decir, la combinación del espíritu de un periodo histórico con los designios económicos imperialistas. Este tema se ha debatido en varias ocasiones. Por ejemplo, Arturo Escobar: *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1994; para la zona mediterránea, véase Ella Habiba Shohat: «The Narrative of the Nation and the Discourse of Modernization: The Case of Arab-Jews in Israel», 1998. <http://www.worldbank.org>

**24** Baruah: op. cit., p. 63.

**25** Anthony Giddens: *The Consequences of Modernity*. California: Stanford U.P., 1990, p. 174. Edición en castellano: *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 2008.

**26** Partha Chatterjee: «Talking About Modernity in Two Languages», *A Possible India. Essays in Political Criticism*. Nueva Delhi: Oxford India, 1998, pp. 263-285.

(Japón, por ejemplo). En/para Japón, la modernidad fue y sigue siendo una cuestión ampliamente explorada y debatida. Harry Harootunian exploró el tema con detalle en su libro *Overcome by Modernity. History, Culture and Community in Interwar Japan* (2000). En Rusia, la modernidad fue objeto de debate desde los tiempos de Pedro el Grande y de Catalina II, que quisieron subirse al tren de la modernidad europea. Sin embargo, era ya demasiado tarde y acabaron reproduciendo, en Rusia, una especie de modernidad de segunda clase.<sup>21</sup> China e India no son excepciones. He mencionado que los argumentos a favor de la desoccidentalización están ganando fuerza en el este y el sudeste asiáticos. Recientemente, Sanjib Baruah resumió el debate de «India y China» sobre la modernidad. En un capítulo titulado, de forma reveladora, «Engaging the modern», Baruah observa que en India –a pesar de su reciente rostro corporativo– hay una fuerte oposición a las ideas de desarrollo y modernización por parte de los intelectuales, que siguen las enseñanzas de Mahatma Gandhi.<sup>22</sup> En su análisis, señala situaciones conflictivas que enfrentan los argumentos en defensa de «querer ser moderno y desarrollarse» con los que constituyen críticas radicales contra la modernidad y el desarrollo.<sup>23</sup> Esta situación es frecuente en África y en Suramérica. Pero en este contexto general, lo que está realmente en juego en la modernización se concentra en el desarrollo económico. Baruah escribe:

Los que critican la modernidad gozan de bastante prestigio en India (aunque esto no debería confundirse con una adhesión real a sus ideas). Hay una firme oposición de intelectuales y activistas a las ideas dominantes en materia de desarrollo y modernización. Como señala el especialista en historia china Prasenjit Duara, las narrativas contrarias a la modernidad tienen «prácticamente tanta visibilidad como la narrativa de progreso». Visto comparativamente, la «aceptación general y el prestigio» de las ideas antimodernas de Gandhi es considerable en India, aunque, en la práctica, los responsables de la elaboración de políticas no tienen en cuenta sus ideas.<sup>24</sup>

En Inglaterra, Anthony Giddens terminó su argumentación en su célebre libro *The Consequences of Modernity* (1990) preguntándose: «¿Es la modernidad un proyecto occidental?» Giddens considera que la nación-Estado y la producción capitalista sistemática son el sostén europeo de la modernidad. Esto es, el control de la autoridad y el control de la economía sólidamente establecidos sobre los cimientos históricos de la Europa imperialista. En este sentido, la respuesta a su pregunta fue «un sí rotundo».<sup>25</sup>

Lo que dice Giddens es cierto. Así pues, ¿cuál es el problema? El problema es que solo es cierto a medias: es cierto según la historia contada por alguien que vive confortablemente, cabría pensar, en la casa de la modernidad. Si aceptamos que la modernidad es un proyecto occidental, entonces asumamos la responsabilidad de la colonialidad (la cara oculta y constitutiva de la modernidad): los crímenes y la violencia justificados en nombre de la modernidad. En otras palabras, la colonialidad es una de las más trágicas «consecuencias de la modernidad» y al mismo tiempo la más esperanzadora, en el sentido de que ha dado lugar a la marcha global hacia la descolonialidad.

## VI.

Si en lugar de en Gran Bretaña, uno vive en la historia de la India británica, el mundo no parece el mismo. En Gran Bretaña uno puede verlo con los ojos de Giddens; en India, probablemente con los ojos de Gandhi. ¿Elegiríamos o trabajaríamos con la coexistencia innegablemente conflictiva de ambas visiones? El historiador de India y teórico político Partha Chatterjee trató en un artículo el problema de «la modernidad en dos idiomas». Dicho artículo, que se incluye en su libro *A Possible India* (1998), es la versión inglesa de una conferencia que dio en bengalí en Calcuta.<sup>26</sup> La versión inglesa no es solo una traducción, sino una reflexión teórica sobre la geopolítica del conocimiento y la desvinculación epistémica y política.



**27** Ibíd., pp. 273-274.

**28** Ibíd., p. 275.

**29** Ibíd.

Sin reparos y de forma convincente, Chatterjee estructuró su conferencia basándose en la distinción entre «nuestra modernidad» y «su modernidad». En lugar de una única modernidad defendida por los intelectuales posmodernos del «Primer Mundo», Chatterjee establece un sólido pilar sobre el que construir el futuro de «nuestra» modernidad, la cual no es independiente de «su modernidad» (porque la expansión occidental es un hecho), pero es «nuestra» sin complejos ni vergüenza.

Este es uno de los puntos fuertes del argumento de Chatterjee. Pero es preciso recordar, en primer lugar, que los británicos entraron en India, comercialmente, hacia finales del siglo XVIII y, políticamente, durante la primera mitad del siglo XIX, cuando Inglaterra y Francia, después de Napoleón, extendieron sus tentáculos hacia Asia y África. Así pues, para Chatterjee, a diferencia de los intelectuales suramericanos y caribeños, *modernidad* significa Ilustración y no Renacimiento. Es lógico, pues, que Chatterjee considere «¿Qué es la Ilustración?», de Immanuel Kant, el pilar sobre el que se crea la idea europea de modernidad. Para Kant, *Ilustración* significaba que el Hombre (en el sentido de «ser humano») llegaba a la mayoría de edad, dejaba atrás su inmadurez y alcanzaba la libertad. Chatterjee señala el silencio de Kant (intencionado o no) y la miopía de Michel Foucault al leer los ensayos de Kant. En la celebración de la libertad y la madurez por parte de Kant y en la celebración de Foucault, se pasa por alto el hecho de que el concepto kantiano de Hombre y de humanidad se basaba en la idea europea de humanidad que predominó desde el Renacimiento hasta la Ilustración, no en los «humanos inferiores» que poblaban el mundo más allá del corazón de Europa. Así pues, la «ilustración» no era para todo el mundo, a menos que llegaran a ser «modernos» según la idea europea de modernidad.

Un aspecto de la inteligente la interpretación de Kant-Foucault por parte de Chatterjee viene al caso para el argumento que estoy desarrollando aquí. Cabe suponer, según el argumento de Chatterjee, que Kant y Foucault carecían de la experiencia colonial y del interés político suscitado por la herida colonial. Tampoco es que tuvieran que tenerlos. Pero, efectivamente, su punto de vista no puede universalizarse. Si uno ha nacido, se ha educado y ha desarrollado su subjetividad en Alemania y Francia, su manera de concebir el mundo y de sentir será distinta de la de alguien que ha nacido y se ha educado en la India británica. Por consiguiente, Chatterjee puede afirmar: «Nosotros –en India– hemos creado una estructura intrincadamente diferenciada de autoridades que especifica quién tiene derecho a decir qué acerca de qué temas».<sup>27</sup> En «Modernity in two languages», Chatterjee nos recuerda que el Tercer Mundo ha sido, fundamentalmente, un «consumidor» de la erudición y del conocimiento del Primer Mundo:

De algún modo, desde el comienzo, supusimos acertadamente que, dada la estrecha complicidad que había entre el conocimiento moderno y los regímenes de poder modernos, siempre íbamos a ser consumidores de la modernidad universal, que nunca se nos tomaría en serio como productores.<sup>28</sup>

Chatterjee concluye que es por este motivo que «hemos intentado apartar la mirada de esa quimera que es la modernidad universal y hemos tratado de hacer-nos un hueco en el que poder convertirnos en los creadores de nuestra propia modernidad».<sup>29</sup> Supongo que está claro. «El otro» (*anthropos*) decide desobedecer: una desobediencia epistémica y política que consiste en apropiarse de la modernidad europea al tiempo que se habita en la casa de la colonialidad.

## VII.

No es habitual considerar que el derecho internacional está relacionado con la creación de la modernidad. En este apartado argumentaré que el derecho internacional (más exactamente, la teología jurídica) contribuyó en el siglo XVI a la creación –una creación exigida por el «descubrimiento» de América– de las diferencias raciales según las percibimos actualmente. ¿Qué hacer –se preguntaron los teólogos juristas españoles–

con los «indios» (según el imaginario español) y, más concretamente, con sus tierras?

El derecho internacional se fundó basándose en supuestos raciales: los «indios» debían ser considerados, si humanos, no muy racionales; aunque dispuestos a ser convertidos.<sup>30</sup>

La cara de la modernidad se dejó ver en los argumentos y supuestos epistémicos de la teología jurídica para decidir y determinar quién era qué. Simultáneamente, la otra cara,

la de la colonialidad, se ocultaba bajo el estatus inferior del inferior inventado. Aquí

tenemos un caso claro de colonialidad como cara oculta necesaria y constitutiva de la modernidad.

La modernidad/colonialidad se articula aquí basándose en diferencias ontológicas y epistémicas: los indios son, ontológicamente, seres humanos inferiores y,

en consecuencia, no son plenamente racionales.<sup>31</sup>

Por el contrario, a los museos se los ha incluido en la creación de la modernidad.

Sin embargo, no se han planteado preguntas acerca de los museos (en cuanto que instituciones) y la colonialidad (en cuanto que lógica oculta de la modernidad). Se da por

sentado que los museos forman parte «de manera natural» de la imaginación y la creatividad europeas.

En el apartado VII.1 trato de poner de manifiesto la colonialidad que se oculta tras el derecho internacional que regula las relaciones internacionales.

En el apartado VII.2 planteo la cuestión de los museos y la colonialidad. Los museos, tal como

los conocemos hoy, no existían antes del año 1500. Se han construido y transformado

—por un lado— para ser instituciones donde se honra y se expone la memoria occidental,

donde la modernidad europea conserva su tradición (la colonización del tiempo),

y —por el otro— para ser instituciones donde se reconoce la diferencia de las tradiciones

no europeas.<sup>33</sup> Así pues, la pregunta que planteo es cómo descolonizar los museos y

utilizarlos para descolonizar la reproducción de la colonización occidental del espacio

y del tiempo.<sup>34</sup>

En ese momento, Vitoria introdujo la *diferencia colonial* (ontológica y epistémica) en

el derecho internacional. La diferencia colonial actúa convirtiendo las diferencias en

valores y estableciendo una jerarquía de seres humanos, ontológicamente y espistémica-

mente. Ontológicamente, se presupone que hay seres humanos inferiores. Epistémica-

mente, se presupone que los seres humanos inferiores son deficientes tanto racional

como estéticamente.<sup>35</sup> El especialista en derecho Anthony Anghie ha realizado un

inteligente análisis del momento histórico fundacional de la diferencia colonial.<sup>36</sup> En

pocas palabras, el argumento es el siguiente: los indios y los españoles son iguales ante

el derecho natural, puesto que ambos, por derecho natural, están amparados por el *ius*

*gentium*. Con este argumento, Vitoria impedía que el Papa y el derecho divino legislaran

sobre asuntos humanos.

Sin embargo, en cuanto Vitoria hubo establecido la distinción entre los «príncipes

cristianos» (y los castellanos en general) y «los bárbaros» (el *anthropos*) y hubo hecho

todo cuanto pudo para equilibrar eso con sus argumentos basados en la igualdad que

atribuía a ambos pueblos en virtud del derecho natural y del *ius gentium*, empezó a

justificar los *derechos y límites* de los españoles con respecto a «los bárbaros» para

expropiar o no, declarar la guerra o no, gobernar o no. La comunicación y la interacción

entre cristianos y bárbaros fueron unilaterales: *los bárbaros no tuvieron voz ni voto en nada*

*de lo que Vitoria dijo, porque se les privó de soberanía incluso cuando se les reconoció como*

*iguales en virtud del derecho natural y del ius gentium.*

Este paso fue fundamental para la constitución legal y filosófica de la modernidad/

colonialidad y el principio de la razón se mantendría a lo largo de los siglos, cambiando la

terminología de *bárbaros a primitivos*, de *primitivos a comunistas*, de *comunistas a*

*terroristas*.<sup>37</sup> Por lo tanto, *orbis christianus*, *cosmopolitismo secular* y *globalismo económico*

son nombres que corresponden a distintos momentos del orden colonial del poder y del

evidente liderazgo imperial (de España a Estados Unidos pasando por Inglaterra).

Anghie hizo tres observaciones decisivas acerca de Vitoria y los orígenes del derecho

internacional que aclaran cómo modernidad y colonialidad van de la mano y cómo la

salvación justifica la opresión y la violencia. La primera es «que a Vitoria no le preocupa

tanto el *problema del orden entre estados soberanos como el problema del orden entre*

*sociedades que pertenecen a dos sistemas culturales distintos.*»<sup>38</sup>

La segunda es que se establece un «marco» para regular el incumplimiento del

mismo. Así, cuando hay un incumplimiento en dicho marco, los que lo crearon y velan por

su aplicación pueden justificar la invasión y el empleo de la fuerza para castigar y

expropiar al infractor. Esta lógica fue magníficamente reproducida por John Locke en su

*Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* (1681).<sup>39</sup> Se puede decir que, en el discurso de

Vitoria, la colonialidad creó el marco no solo para el derecho internacional sino también

para las nociones «modernas y europeas» de gubernamentalidad. Parece obvio que Locke

no bebió tanto de Maquiavelo como del nacimiento del derecho internacional en el

siglo xvi. También le influyó el modo cómo Vitoria y sus seguidores empezaron a debatir

tanto la cuestión de la propiedad como la de la gobernanza durante la interacción entre

cristianos y bárbaros.<sup>40</sup>

La tercera es que ese marco no está establecido por el derecho natural o divino,

sino por los intereses humanos y, en este caso, los intereses de los castellanos cristianos

de sexo masculino. Por lo tanto, el marco presupone un locus de enunciación singular

y muy bien localizado que, protegido por el derecho divino y el derecho natural, se supone

universal. Y, por otro lado, el marco uni-versal y uni-lateral «incluye» a los bárbaros o

indios (un principio que es válido para todas las políticas de inclusión actuales) con su

diferencia, con lo que se justifica así cualquier medida que los cristianos adopten para

domarlos. La construcción de la *diferencia colonial* va de la mano del establecimiento

de la *exterioridad*: la exterioridad es el lugar donde se inventa lo externo (por ejemplo,

*anthropos*) en el proceso de crear lo interno (por ejemplo, *humanitas*) con el fin de salva-

**43** Véase el convincente argumento sobre esta cuestión de Donald Preziosi: «Brain of the Earth's Body: Museums and the Framing of Modernity», en Bettina Messias Carbonell (comp.): *Museum Studies. An Anthology of Contexts*. Londres: Blackwell, 2004, pp. 71-84.

**44** Véase Mahbubani, op. cit., así como sus provocadores argumentos en la entrevista de Suzy Hansen publicada bajo el titular «Can Asians Think?» <http://dir.salon.com>

**45** Por ejemplo, *Modernity in Central Europe, 1918-1945* es un ejemplo de exposición que «ensalza» Europa occidental abrazando la modernidad. National Gallery of Art, Washington D.C., (10 de junio – 10 de septiembre de 2007).

y «museos de historia natural».<sup>43</sup> Inicialmente, el *Kunstkammer* de Pedro el Grande se formó en torno al año 1720, mientras que el British Museum (fundado como un gabinete de curiosidades) se creó más tarde (hacia 1750). Sin embargo, los *Kunstkammer* establecidos en Occidente se convirtieron en el escenario donde se exponen las curiosidades traídas de las colonias europeas, la mayoría de las veces, procedentes de saqueos. La historia del edificio del Louvre se remonta a la Edad Media, pero el museo fue creado después de la Revolución francesa.

Actualmente, ya ha empezado el proceso de desoccidentalización. Los cientos de museos que se están construyendo en China forman parte de este proceso. La desoccidentalización es un proceso paralelo a la descolonialidad en los ámbitos estatal y económico. Kishore Mahbubani, citado anteriormente, es una de las voces más consecuentes y coherentes de la desoccidentalización y del desplazamiento del poder político, económico y epistémico a Asia.<sup>44</sup>

Ante esta exposición titulada *Modernologías*, uno podría preguntarse, entonces: ¿qué lugar ocupan los museos y el arte, en general, en la retórica de la modernidad y de la matriz colonial del poder? ¿Cómo pueden convertirse los museos en lugares de descolonización del conocimiento y del ser o, por el contrario, cómo podrían seguir siendo instituciones e instrumentos de control, regulación y reproducción de la colonialidad?<sup>45</sup> Al hacernos estas preguntas, estamos entrando en el territorio liso y llano del conocimiento, del significado y de la subjetividad. Si el derecho internacional legalizó la apropiación económica de la tierra, de los recursos naturales y de la mano de obra no europea (cuya subcontratación muestra hoy que el sector económico es independiente de los argumentos patrióticos o nacionalistas de los estados «desarrollados») y garantizó la acumulación de dinero, las universidades y los museos (y, últimamente, los medios de comunicación mayoritarios) garantizaron la acumulación de significado. La complementariedad de la acumulación de dinero y la acumulación de significado (por consiguiente, la retórica de la modernidad como salvación y progreso) sustenta las narrativas de la modernidad. Mientras que la colonialidad es la consecuencia inevitable del «proyecto inacabado de la modernidad» (como diría Jürgen Habermas) –puesto que la colonialidad es constitutiva de la modernidad–, la descolonialidad (en el sentido de proyectos descoloniales globales) se convierte en la opción global y en el horizonte de la liberación. El horizonte de tal liberación es un mundo no capitalista y transmoderno que ya no está configurado por «el pensamiento único» –adaptando la expresión de Ignacio Ramonet– de la derecha ni de la izquierda: la colonialidad ha engendrado la descolonialidad.

## VII. Conclusión

Espero haber contribuido a la comprensión de cómo se estructuró la lógica de la colonialidad durante los siglos xvi y xvii; a la comprensión de cómo esta cambió de manos, se transformó y se adaptó a las nuevas circunstancias, si bien manteniendo los ámbitos (y las interrelaciones) en que la gestión y el control de la autoridad, de la economía, de las personas (subjetividad, género, sexualidad) y del conocimiento se han movilizado para construir el orden mundial monocéntrico desde el año 1500 hasta el 2000, y a la comprensión de cómo dicho orden se está transformando en un orden policéntrico.

Ahora bien, ¿qué es exactamente la matriz colonial del poder/colonialidad? Imaginémosla en dos niveles semióticos: el nivel del enunciado y el nivel de la enunciación. En el nivel del enunciado, la matriz colonial actúa en cuatro ámbitos interrelacionados; interrelacionados en el sentido específico de que un único ámbito no puede comprenderse de forma correcta sin los otros tres. Esto es la confluencia de las conceptualizaciones del capitalismo (ya sean liberales o marxistas) y la conceptualización de la matriz colonial, que implica una conceptualización descolonial. Los cuatro ámbitos en cuestión, descritos sucintamente, son los siguientes (es preciso recordar que cada uno de estos

ámbitos se oculta tras la máscara de una retórica de la modernidad constante y cambiante, es decir, de salvación, progreso, desarrollo, felicidad):

- 1)** La gestión y el control de subjetividades (por ejemplo, la educación cristiana y laica, ayer y hoy, los museos y las universidades, los medios de comunicación y la publicidad actuales, etc.).
- 2)** La gestión y el control de la autoridad (por ejemplo, los virreinos en las Américas, la autoridad británica en India, el ejército estadounidense, el Politburó en la Unión Soviética, etc.).
- 3)** La gestión y el control de la economía (por ejemplo, a través de la reinversión de los beneficios obtenidos con la apropiación masiva de tierras en América y África; la explotación masiva de la mano de obra, empezando con el comercio de esclavos; la deuda externa por medio de la creación de instituciones económicas como el Banco Mundial y el FMI, etc.).
- 4)** La gestión y el control del conocimiento (por ejemplo, la teología y la invención del derecho internacional, que establecieron un orden geopolítico del conocimiento basado en los principios epistémicos y estéticos europeos que durante siglos legitimaron la desautorización del conocimiento no europeo y de los cánones estéticos no europeos, desde el Renacimiento hasta la Ilustración y desde la Ilustración hasta la globalización neoliberal; la filosofía).

Estos cuatro ámbitos (el enunciado) están constantemente interrelacionados entre sí y se sustentan sobre dos pilares de enunciación. De hecho, ¿quiénes fueron y son los agentes e instituciones que crearon y siguen reproduciendo la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad? Lo que ocurrió es que, en general, los agentes (e instituciones) que crearon y gestionaron la lógica de la colonialidad fueron europeos occidentales, mayoritariamente de sexo masculino; y si no todos eran heterosexuales, sí consideraban, por lo menos, que la heterosexualidad era la norma de conducta sexual. Además, fueron, en general, mayoritariamente blancos y cristianos (católicos o protestantes). Por consiguiente, la enunciación de la matriz colonial se erigió sobre dos pilares encarnados y localizados geohistóricamente: la semilla de la subsiguiente clasificación racial de la población del planeta y la superioridad de los hombres blancos sobre los hombres de color, y también sobre las mujeres blancas. *La organización racial y patriarcal subyacente a la generación de conocimiento (la enunciación) forman y mantienen la matriz colonial del poder* que día a día se va haciendo menos visible debido a la pérdida de puntos de vista holísticos promovida por el énfasis moderno en la especialización y en la división y subdivisión del conocimiento y del trabajo científico.

Los futuros globales deben concebirse y construirse a través de opciones descoloniales; es decir, trabajando de forma global y colectiva para descolonizar la matriz colonial del poder, para poner fin a los castillos de arena erigidos por la modernidad y sus derivados. Sin duda, los museos pueden desempeñar un papel crucial en la construcción de los futuros descoloniales.