

CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

LA IMPOSTURA DECOLONIAL

Como fenómeno académico de repercusión internacional, el decolonialismo es, simultáneamente, una reivindicación apasionada de la marginalidad y una contribución decisiva a la eternización de las condiciones que hacen posible la exclusión y la opresión a escala global. Es, por decirlo de alguna manera, una apología de los excluidos que, en la inconciencia pueril de su enunciación, sólo puede existir exigiendo el mantenimiento de la exclusión en nombre de una alteridad radical que presupone inmodificable. Para la lógica decolonial, la particularidad es el punto de partida que se desea insuperable porque gracias a ella se fundamenta el reclamo de una aceptación compasiva arraigada en la victimización infinita de entidades a las que se les niega toda posibilidad de asumirse como sujetos. De ahí su poderosa fe antiilustrada. Su proclama es, al reverso del lema clásico de la Ilustración, la de una minoría de edad que se afirma con arrogancia y exige un reconocimiento por el simple hecho de su incapacidad, o más bien porque se denuncia la incapacidad como resultado de una opresión histórica, pero se defiende a “capa y espada” en cuanto base de aceptación de las potencias excluyentes, a las que les reclama no haberle nunca aceptado. “Atrévete a culpabilizar a los otros de tu propia impotencia”. Ése podría ser su lema.

La histeria desbordada conduce, de principio a fin, cada uno de los “aportes” decoloniales. En el fondo, de lo que se trata es de exigirle reconocimiento a aquéllos que nunca lo han dado y a los que, se agrega, no deberían darlo porque sólo se han basado en la violencia del poder para imponer su verdad y su autoridad. Se desea, así, desesperadamente, un reconocimiento que no se desea y que ni siquiera se admite como tal. Exigen a gritos que se les aplauda por el único mérito de haber sido excluidos, de haber sido marginados, pero una vez que lo logran, le reclaman a su público (al hegemónico, al que dicen despreciar) que él no es nadie para aplaudirle. Son, para decirlo en términos vulgares, “limosneros con garrote”.

Para el decolonial, no hay mayor mérito que la marginación. Ése es su presupuesto histórico. Ser marginado es el logro máximo del individuo porque lo hace candidato inmediato al reconocimiento compasivo del poder hegemónico, quien lo sube a la palestra para oírlo quejarse de todo aquello que ha sufrido por la insensibilidad histórica de la colonización. Su ética es una ética de plañideras. Como recompensa, el poder hegemónico puede lavar su culpa y comer en la misma mesa que el ofendido. Él paga el salón, los platillos y todo lo que adorna el espectáculo; la víctima se encarga de recriminarlo y hacerlo sentirse mal por ello. Al final, curiosamente, todos terminan contentos. El poderoso sigue siendo poderoso, pero se siente bien porque le ha dado de comer al excluido; el excluido, por su parte, se dice satisfecho, pero señala que aún hay mucho por hacer, que la herida colonial no ha sanado, que tal vez nunca sane... En fin, se consolida en su papel de víctima para seguir siendo convidado al banquete.

Lo importante es guardar las distancias entre el “uno” y el “otro”. Para el decolonial, sólo la palabra del “otro” vale porque habla desde el “horizonte ético de la exclusión”. La eterna inferioridad del “otro” significa su superioridad moral. Ésa es la revancha decolonial. Nietzsche, sin duda, se sentiría fascinado ante

tal escarnio de la razón: la víctima exige su elevación moral a base de una autoflagelación que exhibe frente a aquél al que recrimina. ¿No sirvió justo para eso la invención de los mártires cristianos? Incluso idean un infierno para los dominadores: la eterna escucha de un reproche en boca de esos pesados suplicantes.

En fin, el otro se presenta antes que nada como la “víctima”, y la víctima sólo se concibe, en primer nivel, como el “absolutamente otro”, como aquél que reside en la “exterioridad del horizonte ontológico («realidad» más allá de la «comprensión del ser»), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría *afirmada* ingenuamente como autónoma”.¹ ¿Dónde se localiza ese “más allá del horizonte ontológico”? Imposible determinarlo, de ahí la “radicalidad” del reclamo. Lo que se exige no es la inclusión, sino el reconocimiento de la exclusión absoluta como punto de partida para aceptar la infinidad de la culpa. Esa culpa es, en última instancia, impagable, porque su origen se sitúa en el punto exacto donde la historia se vuelve mitología moderna, en relato señero de un origen que el calendario puede ubicar con precisión, pero que la mente contemporánea sólo atina a reproducir en la paradoja de una discriminación absoluta ratificada *a posteriori*.

El punto de partida es, para la mente teologizante del pensador decolonial, necesariamente el *pecado original*. Él se ubica al comienzo de los tiempos, en el cual la conquista o la furia imperial arrasaron los últimos vestigios del paraíso terrenal, cuya idealidad posbíblica fue, curiosamente, tematizada, en primera instancia, en tierras americanas, por los misioneros jesuitas que se encargaron de la colonización espiritual de las almas conquistadas. Ellos fueron los que originariamente se aproximaron a la construcción mítica de la inocencia indiana y a la elaboración *sui generis* de un mundo impoluto, aún reservado de la corrupción europea, que se prestaba, más que cualquier otro, en las “reducciones”, a la conversión religiosa, justo porque presentaba los rasgos de una comunidad inmaculada semejante a la que Adán y Eva experimentaron en el jardín del Edén. Ese mito del “más allá”, aquí en la Tierra, tan caro a la lógica simplista del decolonialismo, es, así, en su origen, un relato europeo. Pero el decolonialista no se detiene en semejantes minucias. Su antieuropeísmo vale, aunque sea de procedencia europea.

El *otro* (en su nivel absoluto) es el punto de partida aunque no exista, aunque nunca haya existido. Cuando se responde a esta afirmación señalando al indígena que exclama: “¡Pido justicia!”, “¡Tengo hambre!”, o “¡También soy humano!”² (al decolonial le encanta dramatizar sus argumentos), lo que habría que preguntarle es si acaso ha sido únicamente el indígena latinoamericano el que ha sufrido esa penuria o marginación. ¿No la podrían expresar (¿no la han expresado acaso?) todos los explotados, todos los esclavizados, todos los violentados de la Tierra, hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos, provengan de donde provengan? ¿Por qué reclamar exclusivamente para el indígena latinoamericano (o africano o asiático) el número 1 en el *hit parade* de la exclusión? Si el que sufre proviene de África o de Asia o de América o de Europa o de Oceanía, ¿sufre más o menos por ello? Todo agredido es, en cierta medida, un *otro* para su agresor, alguien que vale como lo contrario a un sujeto, a un ser humano cuya dignidad no puede ser violentada. No importa que ese *otro* provenga de Italia, Japón, Ecuador, Australia, Burkina Faso o de donde se quiera: mientras sea víctima de una agresión, mientras clame por justicia y no la encuentre, mientras esté condenado a morir de hambre y nadie lo atienda, es un *otro*. Pero, entonces, por simple lógica, ese *otro* se halla en todas partes, no tiene un lugar privilegiado de existencia, por más que haya zonas con mayor exclusión y explotación que otras. Aún más, todos, en cierto momento de nuestras vidas, hemos sido *otros*, hemos sido víctimas de agresiones y exclusiones por parte de sujetos contra los cuales no teníamos, en ese instante, modo de protegernos. En realidad, el *otro* implica siempre un *nosotros*.

Pero así no razona el decolonial. En su lógica simplista y maniquea, digna de un escolapio de primer grado, el *otro* tiene un lugar de origen y procedencia específica; es alguien que se diferencia del *uno* privilegiado

¹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, Trotta, 1995, pp. 417-418.

² Juan José Bautista S., *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Akal, España, 2014, p. 25.

que se encuentra en un punto geográfico muy alejado de su realidad. ¡Y les pone nombres! (uno positivo, otro negativo): el *uno* es el *uropeo*; el *otro*, el *no-uropeo*. Con esta conclusión, con esta afirmación básica, sin darse cuenta, el decolonial elabora dos mitos complementarios. Comencemos con el análisis del negativo (que es al que el decolonial dice querer salvar de su ostracismo histórico).

¿Quién es el no-europeo? Difícil especificarlo, incluso para el mismísimo mitólogo decolonial. Empero, no es su fuerte quedarse callado cuando no sabe con certeza lo que quiere expresar. El ideólogo mayor, el profeta de la liberación, dice dos cosas distintas y contrarias en su evangelio imaginario: “Un «absolutamente Otro» en esta *Ética* sería algo así como una tribu amazónica que no hubiera tomado *ningún contacto* con la civilización actual, hoy prácticamente inexistente. La libertad del Otro –siguiendo en este aspecto a Merleau-Ponty [un europeo francés, por cierto. CHF]– no puede ser una «absoluta» incondicionalidad, sino siempre una cuasi-incondicionalidad referida o «relativa» a un contexto, a un mundo, a la facticidad, a la factibilidad”.³ Correcto, en este punto, sólo por un momento, reconoce la imposibilidad de toda su charlatanería. Pero sólo por un momento. Poco después recae necesariamente (pues de otra manera tendría que tirar su propia obra al cesto de la basura) en el punto de vista mitológico (vale repetirlo para subrayar la inconsecuencia lógica de todo el planteamiento): “La *Ética de la Liberación* tiene por punto de partida preferencial (...) la «*exterioridad*» del *horizonte ontológico* («realidad» más allá de la «comprensión del ser»), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría *afirmada* ingenuamente como autónoma”.⁴ ¿Pero no se había dicho que esa “alteridad absoluta” no podía existir en la realidad histórica de nuestro tiempo más que como ejemplo extremo y excepcional? Y ahora se aboga por una “exterioridad del horizonte ontológico”. ¿Cuál es ese exterior “más allá del ser”? (Por cierto, ¿no proviene el concepto de lo “absolutamente otro” de la filosofía de un europeo de nombre Levinas? En realidad, no hay que excavar mucho para confirmar esto: todos los conceptos decoloniales provienen de la filosofía europea que se quiere negar).

Rechazada de tajo la misma realidad histórica de la que se pretendía partir, la fantasía mitológica puede desbordarse sin el menor prurito. La mitología crea sus propios extremos y define las fronteras de la imposibilidad histórica a la que da cabida en su imaginación sectaria: “Iniciaré mi reflexión con la siguiente hipótesis [¿no resulta enternecedor llamarle “hipótesis” a un mito? CHF]: entre 1492 y 1700 se produce una ruptura con el modo como la naturaleza era entendida previamente, no sólo en Europa sino en todas las culturas del planeta. Si hasta antes de 1492 predominaba una visión orgánica del mundo, en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado, con la formación del sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa, esta visión orgánica empieza a quedar subalternizada”.⁵

¿Visión orgánica? ¿De qué fábula *new age* nos habla este articulista decolonial? ¿Cuál es ese paraíso mitoteológico que supuestamente aniquiló la invasión europea? En este punto, hay que reconocer que incluso un autor verdaderamente revolucionario como Aimé Césaire pone, en su *Discurso sobre el colonialismo*, las primeras piedras del edificio ideológico decolonial al caracterizar al mundo prehispánico como un edén comunitario: “Por mi parte –dice–, yo hago la apología sistemática de las civilizaciones paraeuropeas. [...] Eran sociedades comunitarias, nunca de todos para algunos pocos. Eran sociedades no sólo antecapitalistas, como se ha dicho, sino también *anticapitalistas*. Eran sociedades democráticas, siempre. Eran sociedades cooperativas, sociedades fraternales”.⁶

¿Era comunitario el Estado azteca con sus jerarquías militares y religiosas y su expansión imperial? ¿Se puede considerar como “siempre democrática” la división de castas en la India, la cual, por cierto, convive

³ Enrique Dussel, *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, pp. 417-418.

⁵ Santiago Castro-Gómez, “La ilustración del siglo XVIII”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y ‘latino’ [1300-2000]*, CREFAL-Siglo XXI, México, 2009, p. 130.

⁶ Aimé Césaire, *El discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, España, 2006, p. 21.

muy bien con el capitalismo contemporáneo? ¿Es fraternal la amputación del clítoris que practican algunos pueblos musulmanes de África y del Medio Oriente? Si se quiere hablar de los *valores universales* de las diversas culturas y tradiciones del orbe, se tendría que hablar, en primer lugar, de sus *horrores universales* para no caer en la falsa apología ni en la construcción de paraísos inexistentes.⁷

¿Y qué decir de las concepciones “armónicas y orgánicas del universo” que supuestamente regían el mundo preeuropeo? Que su ficción es igual de poderosa que la de la realidad democrática de las sociedades paraeuropeas de Césaire. Es escandaloso que estos hijos de la Teología de la Liberación acusen tan escaso conocimiento de sus fuentes primarias. ¿Se olvidaron acaso de la furia con la que Jehová aniquiló en un diluvio universal a todos los seres vivientes creados por él mismo, con excepción de ocho humanos privilegiados considerados como justos, y a las especies animales que Noé rescató en su arca? ¿Se olvidaron de Sodoma y Gomorra y de Babilonia y de Jericó y de todos los lugares donde el dios judío o, como le gusta denominarlo al ideólogo mayor, el dios *semita* descargó su ira y su venganza? “Oh, Señor, Dios de las venganzas, oh, Dios de las venganzas, ¡resplandece!” (Salmos 94:1).

Y lo mismo se puede decir de cualquier otra cosmovisión o concepción o mitología o filosofía, o como quiera denominarla el ideólogo decolonial, provenga de donde provenga. Es ridículo pensar, como lo hace míster Mignolo desde su cubículo exclusivo en la *Duke University*, que “para los pueblos indígenas, los opuestos pueden coexistir sin negarse”.⁸ En la cosmología náhuatl, por ejemplo, toda la creación es comprendida en términos de una violenta e incesante confrontación, como corresponde a un pueblo guerrero e imperialista, acostumbrado a conquistar, sacrificar y colonizar. En el mito de la Coyolxauhqui, ésta organiza una excursión con sus hermanos para asesinar a su propia madre, Coatlicue, al sospechar que había quedado preñada deshonorosamente de un desconocido y estaba próxima a parir. Cuando llegó al lugar donde se hallaba, nació Huitzilopochtli, el Tezcatlipoca azul, quien, provisto de armas y furia guerrera desde su origen, venció a sus hermanos y decapitó a su hermana, arrojando su cabeza al cielo y su cuerpo desmembrado a la tierra. De su cabeza nació la luna, que todos los días es vencida en una batalla por el sol. Así, en esta cosmovisión apasionante, no hay en ningún momento “complementación”, sino confrontación, lucha guerrera, contradicción sin límites que se reproduce día a día.

Y así podríamos seguir con cualquier religión que se quisiera, incluso con las más pacifistas. Para no extendernos en este punto, baste mencionar la más popular de ellas en la ideología *new age*, que alimenta, de muchas maneras, la imaginación y el vocabulario del mitólogo decolonial: el budismo. ¿No expresa la primera de las Cuatro Nobles Verdades que el malestar en todas sus formas o *dukha* (dolor, sufrimiento, enfermedad, tristeza, etc.) acompaña cualquier manifestación de la existencia? La única forma de anular ese dolor es, primero, reconociendo su causa (segunda noble verdad), que es el deseo, y, a partir de ahí, procurando su extinción (tercera noble verdad), lo cual se logra siguiendo el Óctuple Sendero (cuarta noble verdad). En resumen, para el budismo de origen hindú (el decolonial, consecuente siempre con su racismo reactivo, vive de señalar las procedencias geográficas de las diferentes cosmovisiones, religiones y filosofías), el mundo no tiene su fundamento en ningún dios específico, y la leyes del *dharma* expresan el principio del dolor, la infelicidad y la insatisfacción constante de la existencia (en todos sus niveles) por la presencia del deseo, cuya superación sólo se puede lograr, en última instancia, alcanzando el nirvana, esto es, negando la existencia misma. Sin desconocer en ningún momento la trascendencia y originalidad de este pensamiento, cabría preguntar: ¿cuál es la visión armónica y orgánica que se encuentra en dicha concepción del mundo?

⁷ Cf. Carlos Herrera de la Fuente, “13 tesis contra Dussel”, artículo publicado en la revista *Transgresiones. Revista internacional de literatura y cultura visual*, Argentina, Colombia, España, México Perú, No. 3, febrero-marzo 2018.

⁸ Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa Editorial, traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, 2007, p. 22.

Pero el problema real, el fundamento de todas estas especulaciones sin fundamento, se halla en el punto de partida de la ideología decolonial: la suposición de una “exterioridad absoluta”, de una “alteridad radical”, de una abstracción total del no-europeo idealizado en víctima inocente del poder conquistador y colonizador europeo. Ése es el mito de los mitos. De nuevo, es Dussel quien encabeza esta tergiversación sublime. En su ataque al mundo europeo moderno (del cual goza cabalmente, dando conferencias alrededor del mundo en prestigiosas universidades), avanza en la caracterización de ese “otro”:

...si se pretende la superación de la “Modernidad” será necesario negar la negación del mito de la Modernidad. Para ello, la “otra-cara” negada y victimada de la “Modernidad” debe primeramente descubrirse como “inocente”: es la “víctima inocente” del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la “Modernidad” como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial.⁹

¿Se entiende la forma de proceder de este falso profeta? Niega un mito sustituyéndolo con otro. Por el momento no se puede profundizar el tema de la “Modernidad” (se hará más adelante), pero la supuesta negación de la negación recae en la irrisoria construcción de una inocencia impoluta, victimizada en un ¡“sacrificio ritual” moderno! ¡Oh, hay tanto que decir contra esta cháchara pseudoteórica que es difícil saber por dónde empezar!...

Comencemos con la “exterioridad del horizonte ontológico” e histórico. Preguntemos, de una vez por todas, con toda la seriedad posible, ¿dónde se localiza ese otro absolutamente excluido? En ningún lado. Ésa es la misma respuesta que da Dussel al comienzo de su *Ética* (arrepintiéndose, sin decirlo, muy pronto). Entonces, concluyamos lo evidente: ese otro, tal como está caracterizado, es inexistente. La secuencia histórica misma hace imposible el encuentro de la pureza absoluta. La otredad radical puede ser establecida, únicamente, y con pinzas, antes de la llegada de los conquistadores españoles, portugueses y, más tarde, ingleses, holandeses, franceses, etc. Pero apenas éstos llegan, sea implementando métodos violentos de acción, imponiendo una ideología religiosa o uniéndose pacíficamente con los otros (lo cual llegó a ocurrir históricamente), comienza un mestizaje étnico, religioso, político, económico, social y cultural. Al poco tiempo de su llegada a México, la Malinche se unió a Cortés, sirviéndole como fiel intérprete y traductora para sus planes de conquista del imperio azteca, dando posteriormente a luz a su hijo (el llamado “primer mestizo de México”): Martín Cortés, quien, junto con su hermano Martín Cortés Zúñiga (al que se quiso nombrar rey de la Nueva España), se convertiría en emblema de la defensa de los intereses encomenderos en contra de los de la Corona española, esto es, de una potencia europea. Como es de sobra conocido, con el paso del tiempo, la forma más eficaz de conquistar y colonizar a los pueblos rebeldes fue a través de la evangelización y del mestizaje étnico y cultural (sincretismo). En la actualidad, a pesar del resurgimiento, completamente alterado y contemporizado, del pachamamismo y otros fenómenos similares, casi no existe pueblo indígena latinoamericano que no esté ligado estrechamente con las religiones católicas o protestantes, ambas de procedencia europea. ¿Cuál es el “afuera constitutivo” de esa realidad mestiza históricamente irreversible? Su existencia es tan cierta como la del “sujeto mítico de la necesidad” en la teoría lacaniana, el presupuesto de una individualidad prelingüística de la que, en última instancia, nadie puede dar cuenta, ni siquiera el significante amo que la custodia, porque la vivencia inmediata se le escapa y no le pertenece nunca.

El extremo idealizador de ese recuento mítico, sin embargo, lo representa la imagen de la “víctima pura e inocente”; del “otro” arrollado por la Historia en su virginidad moral y racial, al punto que se eleva como máximo paradigma de una ética construida a base de arquetipos escolásticos. ¿Inocente? ¿En qué sentido?

⁹ Enrique Dussel, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas Latinoamericanas*, Edgardo Lander (comp.), CLACSO, Buenos Aires, Argentina, julio de 2000, p. 49.

Hay dos formas de analizar el asunto: *a priori* y *a posteriori*. *A priori*, sólo se podría comprobar la afirmación de la “inocencia” si se demostrara un estado de bondad y castidad impecables antes de la conquista, lo cual, para cualquiera que conozca mínimamente la historia de la América precolombina, resulta francamente inaceptable. La “hipótesis” de la *inocencia indiana* es incluso una propuesta insultante, rayana en el racismo más perverso, que conceptualiza al *otro* como una especie de cándido *animalito* perdido en el paraíso adánico, incapaz de distinguir entre el bien y el mal. ¿Se podría afirmar eso de imperios guerreros como el azteca o el inca que mantenían sometidos a decenas de pueblos, a los que obligaban a pagarles tributos? ¿Se podría afirmar eso de culturas que practicaban, ellas sí, rituales sacrificiales sangrientos y deleznable? Por supuesto, su realidad no puede ser reducida a esos aspectos, como no podría hacerse nunca con ninguna cultura o civilización. Se trató de culturas complejas y ricas, dignas de ser estudiadas y reconocidas en todas sus dimensiones. Pero esas facetas existieron, y borran de un plumazo la indignante suposición de una inocencia previa a la llegada de los europeos.¹⁰

A posteriori, por su lado, la afirmación de la inocencia victimada tendría que coincidir con una injusticia padecida homogéneamente por las agrupaciones indígenas, no-europeas, concebidas como unidad indivisible. Nada más falso. Los pueblos tributarios de los imperios prehispánicos colaboraron en la derrota de sus enemigos acérrimos. No hubo mayor humillación para Moctezuma y los mexicas, el 8 de noviembre de 1519, que observar la llegada de los españoles a Tenochtitlán acompañados de miles de combatientes tlaxcaltecas en una actitud arrogante y belicista. “El hecho de que los tlaxcaltecas hayan entrado a México junto con los españoles, y su actitud ofensiva, indican que Motecuhzoma se consideraba ya como derrotado, en términos bélicos”.¹¹ Igual de indignante resultó para los incas la alianza de sus vasallos cañaris y chachapoyas con los invasores europeos. No existía, evidentemente, la unidad política y cultural que se lograría más tarde con la construcción de las sociedades modernas. No había un México o un Perú unificados, ni se había instalado aún el mito de la nación con fronteras geográficas claras y definidas, dentro de las cuales todos se sintieran copartícipes de un destino común. Había grupos indígenas seriamente enfrentados y opuestos, unos sometidos a otros, y con deseos de revancha política (que finalmente se ejerció).¹² En ese sentido, hay que decirlo con claridad, los indígenas, considerados como totalidad unificada, no fueron “víctimas inocentes” de la conquista europea, sino copartícipes de ella, colaboradores de la derrota de sus enemigos, agentes activos de lo que luego significaría su propio sometimiento.

¹⁰ En una reflexión verdaderamente seria sobre la realidad histórica de las distintas comunidades y organizaciones indígenas anteriores a la conquista, Enrique Semo distingue entre dos formas o “modos de producción” predominantes en el continente que posteriormente se llamará América, y que, a pesar de las diferencias regionales y los “diversos tiempos” históricos que experimentan, pueden resumirse en la *comunidad arcaica basada en el parentesco* y el *despotismo tributario*. Entre estas dos formas o modos de producción, Semo identifica un tercer modo o “formación de transición”: la *jefatura*. Mientras que en las sociedades tributarias el régimen político y económico estaba basado en el Estado y la división clasista, y, en las jefaturas, a pesar de exhibir rasgos propios de las comunidades arcaicas, se daba ya una mayor división del trabajo y la introducción de un sistema incipiente de clases sociales que incluía la esclavitud y la aristocracia, en las comunidades arcaicas propiamente dichas, con características nómadas y seminómadas, agrupadas en pequeñas bandas y tribus que, en un comienzo, antes de la llegada de los españoles, no excedían los 80 individuos, se podía reconocer una especie de comunismo primitivo en el que predominaba un igualitarismo en la organización política y en la distribución de las tareas y los productos del trabajo, así como una protección a los sectores más débiles de la población (niños y viejos) que no habían podido participar en el proceso de generación de la riqueza. No obstante, Semo reconoce que algunas “de las tribus eran muy belicosas y el saqueo del enemigo era para ellas una fuente de abastecimiento básica”. Enrique Semo, *La conquista. Catástrofe de los pueblos originarios I. Los actores: amerindios y africanos, europeos y españoles*, UNAM-FE-Siglo XXI, Ciudad de México, 2019, p. 94. Así, a pesar del reconocimiento de la existencia de comunidades indígenas arcaicas con rasgos comunistas, solidarios y “democráticos”, su realidad concreta estaba atravesada por prácticas guerreras, propias de las organizaciones nómadas.

¹¹ Patrick Johansson K., “8 de noviembre de 1519. El encuentro de Cortés con Motecuhzoma”, en *Arqueología mexicana*, no. 160, noviembre-diciembre 2019, p. 24.

¹² Y la división no era únicamente externa, entre pueblos diferentes, sino que existía también, como en cualquier sociedad humana, al interior de cada nación indígena. Poco antes de la llegada de Pizarro al Tahuantinsuyo, acababa de concluir una violenta guerra civil entre los hermanos Huáscar y Atahualpa, que terminó con la victoria de éste último. Pizarro, incluso, justificó el apresamiento posterior de Atahualpa acusándolo de haber asesinado a su propio hermano. Otro dato más para alimentar la idea de la “inocencia indiana”.

No hay, pues, ni *a priori* ni *a posteriori*, ninguna víctima inocente de la pura agresividad europea, sino una realidad compleja de confrontaciones, divisiones, alianzas, enemistades, etc., que confluyó en la victoria europea en tierras americanas. La historia no se reduce a una confrontación entre buenos y malos, como quisiera el mitólogo decolonial inspirado en la imaginación de *Disney*, sino que envuelve muchos aspectos que para ser desentrañados implican una investigación minuciosa, seria, alejada de construcciones ideológicas y maniqueas. Pero el decolonial no tiene tiempo para trabajos de esa envergadura. Se conforma con inventar leyendas y transmitir las sin el menor prurito intelectual.

¿Quién es, pues, el malo de la película? El europeo, por supuesto. ¿Y quién es el europeo, al que tanto se detesta y culpabiliza de todos los males del mundo? En este punto, las cosas comienzan a enredarse y tambalear. El ideólogo mayor reconoce que, en un inicio, la modernidad y su lógica conquistadora-colonizadora fueron impulsadas por dos imperios que más tarde devendrían subalternos: España y Portugal. Así lo explica en su lenguaje alambicado, amante de los gentilicios:

El *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “Voluntad-de-Poder” moderna) al indio americano. La conquista de México [nota: México no existía en ese momento. CHF] fue el primer ámbito del *ego* moderno. Europa (España) tenía evidente superioridad sobre las culturas aztecas, mayas, incas, etc., en especial por sus armas de hierro –presentes en todo el horizonte euro-afro-asiático.¹³

¿O sea que el principio que identifica el actuar moderno europeo es el de la conquista de los pueblos? En este sentido, cabría incluir a los aztecas y a los incas dentro los pueblos europeos modernos. Y, de paso, a todas las culturas conquistadoras del pasado: a los persas, a los hunos, a los mongoles, a los turcos, etc. Así se lograría una gran expansión de los conceptos de “europeo” y “modernidad”... Pero dejemos de lado, por un momento, la exigencia de coherencia al discurso decolonial. No se logrará nada con ello. Lo llamativo, en este nivel, es la sinécdoque con la que identifica a la nación con el continente. A este profesor de filosofía metido a historiador no le preocupa decir España por Europa y viceversa. Para él son lo mismo. No importa que posteriormente, como él lo reconoce, España y Portugal hayan quedado como ejemplos históricos de culturas no plenamente modernas, sumidas en una institucionalidad tradicionalista y religiosa que les impidió participar, a plenitud, del Renacimiento italiano y de la perspectiva revolucionaria del llamado “Siglo de las Luces” y la Ilustración. Para él sólo existe una fórmula: España-Europa-Modernidad. El origen lo es todo. Como si dijéramos que las modernas fábricas de chocolate son de origen indígena latinoamericano porque el chocolate procede de esas tierras. Bonita reflexión, pero ciertamente falsa. El *descubrimiento* y la *conquista* de América fueron, sin duda, momentos fundamentales en el proceso de formación del mundo moderno, pero no puede decirse que el comportamiento y los actos de los españoles y portugueses de esa época se hayan convertido en el ejemplo prototípico y paradigmático de lo que más tarde significó ser moderno y de lo que incluso hoy se mienta con esa palabra. Al contrario.

Ahora bien, si España y Portugal fueron los países victimarios que comenzaron la conquista de América (que, en ese momento, ni siquiera existía con tal nombre), entonces hay que tener la honestidad intelectual de decir que no se trató de “Europa” en su conjunto, sino de dos naciones en específico, de origen europeo. E, incluso, al considerar a esas naciones, hay que señalar que en ellas mismas no existía una homogeneidad ni económica ni política ni cultural. Para 1492, año en el que Colón arribó a los futuros territorios americanos, se había logrado apenas la reconquista del último emirato árabe en la península ibérica: el Reino nazarí de Granada. Con ello, los reyes católicos pusieron las bases para la unificación de los territorios hispánicos, con excepción del reino de Navarra, el cual terminaría conquistando Fernando el Católico, Rey de Aragón, hasta

¹³ Enrique Dussel, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, *op. cit.*, p. 48.

1512.¹⁴ Ahora bien, durante todo su reinado, los Reyes Católicos nunca se denominaron reyes de España porque en los hechos su matrimonio dinástico significó la unión de dos reinos autónomos, política y culturalmente diferenciados: el de Aragón (gobernado por Fernando) y el de Castilla (gobernado por Isabel, muerta en 1504). Ambos se regían por instituciones, legislaciones, así como usos y costumbres distintos, dentro de los cuales se respetaban incluso las diferencias lingüísticas (que pronto se fueron superando por el predominio de Castilla). Navarra, por su parte, a pesar de haber sido incorporada por los reyes católicos a sus posesiones territoriales, siguió siendo gobernada por un virrey hasta 1841, lo que indica el grado de autonomía con la que contaba, hecho que se ratifica con el reconocimiento de los derechos para la acuñación de su propia moneda, lo cual perduró siglos enteros. Desde fuera, los reinos ibéricos unificados empezaron a ser considerados con el título de “España” en el siglo XVI, pero internamente se respetaban las autonomías y las diferentes denominaciones jurídico-políticas. Esto permaneció inalterado hasta comienzos del siglo XVIII, cuando Felipe V, el primer rey Borbón, adoptando la política centralista de la República francesa, se denominó a sí mismo rey de España.

En resumen: ni fue Europa en su conjunto la que “conquistó” América (o los futuros territorios englobados por ese nombre) ni España existía como unidad jurídico-política en el siglo XVI, por lo que no se puede decir que “España” haya conquistado a México (que tampoco existía como unidad jurídico-política) en nombre de Europa y la modernidad. Para acabar de arruinar esta concepción digna del peor de los libros escolares de texto, recuérdese que en 1492 España expulsó de sus territorios a judíos y moros, lo que sin embargo, como dice muy bien Pierre Gaussens,¹⁵ no impidió que éstos participaran masivamente (huyendo de la Santa Inquisición) de la conquista de “América” (que tampoco existía como entidad histórica para el momento), “empezando por el propio Cristóbal Colón”, al que estudios recientes han descrito como judío encubierto. Esto tiene cierta relevancia, porque demuestra que la conquista de “América” fue llevada a cabo también por sujetos que España consideraba como enemigos, como no-españoles (para utilizar el lenguaje xenofóbico de los decoloniales), y, finalmente, no-occidentales. La conquista de “América”, en este sentido, si siguiéramos la lógica pueril del ideólogo decolonial, fue también hebrea y árabe.

Ahora bien, deconstruida la versión de España como unidad política que conquistó, por primera vez, los futuros territorios americanos, ¿qué se puede decir de Europa en su conjunto? Que no existía tampoco, y que si existía lo hacía en la forma de una unidad desgarrada, en pugna constante. Geográficamente, Europa es una extensión peninsular del continente euroasiático, cuya división en dos regiones contrapuestas se deriva de una serie de acontecimientos históricos, culturales y políticos. ¿Dónde comienza y dónde termina? Es algo que ni los propios europeos acaban de definir, en gran medida por las variaciones temporales que han impactado su determinación político-espacial. Sin embargo, existe la posibilidad de trazar su sentido contemporáneo a partir de ciertas fechas clave.

En primer lugar, es importante señalar que, en el momento de la conquista y primera colonización de los futuros territorios americanos, esto es, desde finales del siglo XV hasta mediados del siglo XVII, no existía Europa, sino dos realidades jurídico-políticas en pugna, que se disputaban el dominio y el gobierno de los territorios de las futuras naciones europeas y sus colonias: el Sacro Imperio Romano Germánico de Occidente y la Iglesia Católica. Frente a estas dos realidades históricas, existían, a su vez, otros reinos que afirmaban su soberanía en territorios específicos, y se defendían, en muchas ocasiones, de las agresiones de ambos poderes que exigían su reconocimiento como imperios universales: el reino de Francia, el reino

¹⁴ Pero no se debe olvidar que, en 1527, tras una serie de levantamientos armados contra el poder de Castilla, que hacían imposible su control, la llamada *Baja Navarra* fue abandonada definitivamente por Carlos I, pasando a formar parte de los territorios franceses, lo que abunda aún más en la imposibilidad de definir una identidad nacional incluso dentro de las regiones unificadas por el poder imperial.

¹⁵ Pierre Gaussens, “Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, No. 23, septiembre 2014 – febrero 2015, p. 112.

hispanico (Castilla, Aragón y Navarra), el reino de Portugal, el reino de Inglaterra, el reino de Sicilia, el reino de Polonia, el reino de Hungría y los reinos escandinavos de Noruega, Suecia y Dinamarca.¹⁶

El Sacro Imperio Romano Germánico de Occidente se consideraba a sí mismo una continuación del imperio carolingio, fundado en el año 800, fecha de la coronación de Carlomagno, por parte del papa León III, como Emperador del “Imperio Romano”. Esta fórmula intentó establecer una continuidad histórica entre dicho imperio y el Imperio Romano de Occidente, desaparecido en el año 476. De esa manera, Carlomagno, aunque incómodo con la consagración papal de su imperio, se presentaba como el heredero legítimo de los territorios pertenecientes al antiguo imperio romano. Al desaparecer el imperio carolingio, tras el Tratado de Verdún, en el año 843, se dividieron los territorios bajo su dominio en tres partes: Francia occidental, Francia media y Francia oriental. De ésta última nació el Sacro Imperio Romano Germánico de Occidente en el año 962, que, a partir de entonces, se volvió el poder predominante en la futura Europa con aspiraciones de dominio universal. Su poder efectivo alcanzó el máximo esplendor bajo la figura imperial de Carlos V, el cual reunió en sus manos los territorios del Sacro Imperio, las monarquías hispánicas (que incluían, por parte de la corona de Aragón, los reinos italianos de Nápoles, Sicilia y Cerdeña) y las Indias Occidentales. Después de este reinado, ya con las pugnas político-religiosas derivadas de la Reforma luterana, el Sacro Imperio, al igual que la Iglesia católica, iría perdiendo poderío hasta verlo seriamente afectado tras la Guerra de los Treinta Años y la firma del Tratado de Westfalia en 1648. Es a partir de esta fecha que, al ponerse en duda la legitimidad del imperio universal y trazarse por primera ocasión un mapa político del continente según los intereses de las nuevas potencias modernas (el cual restringía las aspiraciones de dominio estatal-nacional a los ámbitos de los territorios delimitados), puede comenzar a hablarse de Europa.

Para empezar, ¿qué es Europa? La idea de Europa es una idea absolutamente nueva en esos comienzos o esta primera mitad del siglo XVII. ¿Qué es Europa? Ante todo, justamente una unidad que ya no tiene en modo alguno la vocación universalista que podía tener el cristianismo, por ejemplo. Por definición y vocación, el cristianismo aspiraba a abarcar el mundo entero. Europa, en cambio, es un recorte geográfico que en la época, tomemos por caso, no incluye a Rusia y sólo engloba Inglaterra de una manera bastante ambigua, pues ese país no era en concreto parte integrante del Tratado de Westfalia. Europa, por lo tanto, es un recorte geográfico bien limitado y sin universalidad. En segundo lugar, no es una forma jerárquica de Estados más o menos subordinados unos a otros y que culmine en una forma última y única, el Imperio. Cada soberano –lo digo, como verán, de manera muy aproximada, pronto será necesario corregir todo esto– es emperador en su propio reino o, en todo caso, los principales soberanos lo son en sus reinos y no hay nada, en el fondo, que señale en uno de los soberanos de uno de esos Estados una superioridad tal que haga de Europa una suerte de conjunto único. Europa es fundamentalmente plural.¹⁷

En estas mismas líneas, Michel Foucault anuncia que dicha pluralidad no universalista de la constitución efectiva de Europa tras el Tratado de Westfalia era, en realidad, endeble, y que con el paso del tiempo diversas potencias económico-políticas intentarían reclamar, por su parte, la legitimidad de la unidad europea en su nombre: el caso de la Francia napoleónica o la Alemania hitleriana. Pero dichos intentos fracasarían. La pugna, sin embargo, es ya muestra de las divergencias constitutivas de Europa misma en el plano de la moderna división internacional del trabajo, la cual fue generando, desde los orígenes del capitalismo, entre los siglos XV y XVI, el nacimiento de diferencias jerárquicas entre las distintas naciones europeas cada vez más delimitadas y consolidadas. Europa no sólo nace siendo plural y distinta en cada región, sino, además, jerárquicamente diferenciada de acuerdo a los intereses de la nueva dinámica económica de la modernidad capitalista, para la cual cada nación debía especializarse en distintas funciones productivas y comerciales

¹⁶ Ver Georges Duby, “El mundo occidental en los siglos XII y XIII” (mapa), en *Atlas histórico mundial*, editorial Debate, Barcelona, España, 2001, p. 47

¹⁷ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires, Argentina, 2011, pp. 342-343.

según su contribución al sistema mundial naciente. No hay nunca una Europa económicamente homogénea, sino económicamente estratificada, lo cual significa, sometida a mecanismos internos de dominación, explotación y violencia.

Cada región y espacio dentro del sistema-mundo moderno, como lo denomina Immanuel Wallerstein, estaba especializado en la generación y distribución de distintos elementos de la riqueza material, y esta diferenciación significaba una diversa forma de organizar la totalidad de la producción y la explotación del trabajo, lo cual implicó la distinción, en los hechos, entre las zonas centrales, las semiperiféricas y las periféricas de la economía global.

¿Por qué diferentes modos de organizar el trabajo –esclavitud, «feudalismo», trabajo asalariado, autoempleo– en el mismo punto temporal en el seno de la economía-mundo? Porque cada modo de control del trabajo es el más adecuado para tipos particulares de producción. ¿Y por qué estaban concentrados estos modos en diferentes zonas de la economía-mundo –la esclavitud y el «feudalismo» en la periferia, el trabajo asalariado y el autoempleo en el centro, y como veremos, la aparcería en la semiperiferia–? Porque los modos de control del trabajo afectan grandemente al sistema político (en particular a la fuerza del aparato de Estado) y a las posibilidades de florecimiento de una burguesía indígena. La economía-mundo estaba basada precisamente sobre el supuesto de que existían de hecho estas tres zonas, y tenían de hecho diferentes modos de control del trabajo. De no haber sido así, no hubiera sido posible garantizar el tipo de flujo de excedente que hizo posible que apareciera el sistema capitalista?¹⁸

Mientras que en los países “centrales” de la economía europea, a partir del siglo XVI, comenzó a surgir el sistema de trabajo asalariado, los países de la llamada Europa oriental experimentaron una “segunda servidumbre” semifeudal (aunque siempre conectada con los intereses del mercado mundial), un sistema equiparable al de la esclavitud y servidumbre que se estableció en las colonias americanas. Por su lado, en extensas zonas del sur de Francia y de Italia, tomó fuerza la aparcería como forma intermedia entre los dos sistemas laborales predominantes (y es a esta forma a la que Wallerstein vincula la noción de semiperiferia).

Así pues, existió también, durante siglos enteros (los mismos que duró la colonización europea en América, y aún más), una dominación cuasi esclavista y feudal en una región extensa de Europa, lo cual visualiza el hecho de que dicho tipo de explotación no fue exclusiva de las colonias (Europa también tuvo su propia periferia). No obstante, esto no puede llevarnos a idealizar la nueva forma de relación laboral que se estableció con el surgimiento del modo de producción capitalista: el trabajo asalariado. No se necesita releer *El capital* (aunque sería recomendable para varios autores decoloniales) para enterarse de las atrocidades históricas que van aparejadas a la explotación de plusvalor absoluto y relativo en el interior de la misma Europa. El trabajo asalariado que fue tomando preeminencia en las zonas centrales del sistema-mundo capitalista no fue, de ninguna manera, la panacea, y significó dolor, desgarramiento, explotación y miseria para gran parte de la población europea.

En resumen: la dominación europea sobre el mundo significó también procesos de división, estratificación, sometimiento, explotación, etc., en los mismos territorios europeos y para la población que los conformaba. Hay que borrar, de una vez por todas, la aviesa imagen de una Europa todopoderosa que dominó al mundo y disfrutó las mieles de la explotación de sus colonias lejos de cualquier injusticia interna. No. El proceso de dominación no se le puede adjudicar a un continente, a una nación, a una región o una personalidad en específico, sino a una dinámica sistémica de la economía mundial que impuso un tipo de lógica implacable, por estar sometida, ella misma, al mecanismo autista del valor valorizándose, esto es, a la ley de la

¹⁸ Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema-mundo I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Siglo XXI, México, D. F., 1999, p. 121.

acumulación capitalista. Por supuesto que hubo y hay actitudes condenables en el pasado y en el presente, pero la crítica no puede personalizarse sin perder profundidad y seriedad. Como lo explicó el propio Marx: cada miembro de la sociedad capitalista es, en estricto sentido económico-político, la *personificación* de un poder que lo trasciende y que lo obliga a actuar de determinada manera (al capitalista lo guía la búsqueda de la ganancia; al obrero, el salario; al terrateniente, la renta). Y si algo distingue al proceso de acumulación capitalista es que éste no toma en cuenta ni regiones ni etnias: explota (y explotó) por igual a latinoamericanos, a asiáticos, a africanos y a europeos. Tal vez no sería mala idea que el ideólogo decolonial relejera las novelas de Charles Dickens para darse cuenta del grado de explotación y miseria inglesa en el siglo XIX (centro del poder económico mundial en dicha época).

Ahora bien, si ni Europa, ni España, ni Portugal, ni Inglaterra ni ningún otro malvado país, etnia o persona es la culpable de la desgracia histórica de los países latinoamericanos colonizados, ¿quién sí lo es? En vez de entender los procesos complejos del desarrollo capitalista mundial y las dinámicas que le van aparejadas, el decolonial no deja de buscar y fabricar culpables, fiel a su inspiración *hollywoodense* de encontrar al “malo de película”. Y si no es el europeo ni el español, entonces debe ser algo más general: la *modernidad*.

¿Qué es la modernidad? Al llegar a este punto, el grado de dificultad se eleva, evidentemente, porque no se trata de una realidad particular, determinada geográfica, política, económica o étnicamente, sino de un fenómeno civilizatorio de alcances globales. Aun así, con su franca inopia intelectual, el decolonial atreve dos respuestas simplificadoras, propias de su maniqueísmo metodológico: 1) la modernidad es conquista-colonialidad; 2) la modernidad es racismo.

Sobre el primer punto, ya comentamos la respuesta del ideólogo mayor: el lema de la modernidad es *ego conquiro*. Para su fiel discípulo, míster Mignolo (que denuncia al inglés como “lengua imperialista”, pero no deja de escribir en dicho idioma), este lema tiene un origen histórico: la conquista de América y la implantación de un sistema colonial.

[...] el «descubrimiento y la conquista de América» no es un acontecimiento más en una cadena histórica lineal que une la creación del mundo con el presente y deja atrás a todos los que no estuvieron atentos y perdieron por eso el tren de la modernidad. Es, en cambio, un momento crucial en la historia, el momento en que las exigencias de la modernidad como meta para obtener la salvación impusieron un conjunto específico de valores cuya implementación se apoyaba en la lógica de la colonialidad.¹⁹

Lamentablemente, como ya lo señalamos más arriba, esta definición no se sostiene ni un momento en pie. Si la característica principal de la modernidad es la conquista y la colonización, habría modernidad desde el comienzo de las civilizaciones sedentarias. Pero supongamos, por un momento, haciendo uso excesivo del llamado “principio de caridad”, que, ciertamente, la modernidad fue desde el comienzo dominación y colonialismo, y que ésa es su característica principal. Bien, ¿cómo sustentó el poder colonial europeo su capacidad de conquista y dominio a lo largo de tantos siglos en tan lejanas y distantes regiones del orbe? El ideólogo mayor lo dice muy claramente en la cita que hemos reproducido más arriba: por su superioridad armamentista, o bien, en su básico lenguaje nominalista: por sus “armas de hierro”. ¿Y cómo logró desplazarse a todos los lugares donde impuso su dominio? No creemos que el teólogo decolonial se moleste si señalamos lo evidente: por la especificidad de su equipamiento naval, o bien, en su vocabulario elemental: por sus embarcaciones de velas ligeras o carabelas. Dicho en otras palabras: el dominio europeo se basó en su desarrollo técnico, no en la voluntad de conquista, no en el mentado *ego conquiro*.

La condición de posibilidad del dominio europeo se encuentra en el grado específico de desarrollo de sus fuerzas productivas (y se pide perdón por la intromisión del lenguaje marxista en terrenos tan pantanosos y

¹⁹ Walter D. Mignolo, *op. cit.*, p. 32.

desprovistos de reflexión), jamás en la pura voluntad política. Pero, entonces, por simple lógica, hay que señalar que el fundamento de la modernidad no es el dominio político ni el deseo desenfrenado de conquista adjudicado a un grupo étnico caricaturizado que se presupone homogéneo (los “europeos”), sino el desarrollo técnico y tecnológico que se dio en determinada región del globo terráqueo. Oigamos lo que dice una inteligencia superior, que desborda infinitamente la mediocridad decolonial:

El *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible –primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días– de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un “salto cualitativo”; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocido durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como “Naturaleza”), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de “amo y señor” de la Tierra.²⁰

La modernidad como totalidad material civilizatoria fundamentada en el desarrollo constante e indetenible de las fuerzas productivas abre, por primera ocasión en la historia, la posibilidad de instaurar un estado de abundancia y afirmación plena de las capacidades humanas frente al medio hostil de la naturaleza. Ése es su fundamento positivo. ¿Por qué, entonces, adquiere la configuración de conquista, dominio y explotación a nivel mundial? No por la maldad intrínseca de algún grupo étnico, nacional o continental, sino por la forma singular que adquirió, desde el comienzo, el modo de reproducción económica de la vida material en dicha región: el capitalismo.²¹ Como modo de producción emergente frente a la limitación de la vida feudal, el capitalismo se basó en el desarrollo indetenible de las fuerzas productivas materiales con la finalidad no de establecer un estado de abundancia y afirmación plena de la vida humana, sino con el claro propósito de afirmar los medios necesarios para el enriquecimiento clasista propio de dicho sistema, basado en la extracción de plusvalor y en la obtención de ganancias extraordinarias a escala global. No es casual que, en un primer momento, todo el sistema de explotación colonial en las tierras americanas se haya basado en la extracción minera de metales preciosos, que fueron esenciales para la monetización de la economía europea y el proceso de acumulación en dicha región durante el siglo XVI. El fundamento del dominio, entonces, no es ni étnico ni político, en primera instancia, sino claramente económico. En sí misma, la modernidad no tiene por qué ser considerada, unilateralmente, puro proceso de dominación, sino un tipo de *totalización civilizatoria* de la vida humana que podría adquirir una configuración distinta si se le reconstruyera desde otro fundamento económico reproductivo.²²

Ahora bien, desfondada la visión simplista de la modernidad como era de dominio, ¿qué queda de la otra concepción, la que la reduce a puro *racismo*? Atendamos a lo que dice el blanco peninsular don Aníbal Quijano:

²⁰ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, 1995, p. 141.

²¹ *Ibid.*, p. 138.

²² El propio Dussel, en uno de sus típicos vaivenes contradictorios, se da cuenta de la locura que significaría abandonar la totalidad del proyecto moderno para instaurar un “afuera constitutivo de la modernidad” (sólo existente en su cabeza), por lo que termina proponiendo una integración del “afuera” o de la “exterioridad” a la propia modernidad (lo que significaría, de inmediato, la extinción de toda “exterioridad”). Para ello introduce la noción de “transmodernidad”, en la que propone una convivencia equitativa de las distintas culturas (ya “contaminadas” de modernidad, dicho sea de paso) en un proyecto global y común. En realidad, dicha propuesta no es más que la reformulación teóricamente alambicada de la fórmula del capitalismo neoliberal preponderante que no deja de llamar a una convivencia “tolerante” y “multicultural” de las distintas culturas del orbe. Cfr. Enrique Dussel, “La nueva Edad del mundo. La Transmodernidad”, en *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal, México, 2015, p. 293.

Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de “raza”. Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre “europeos” y no-europeos, sobre si los aborígenes de América tienen “alma” o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana. La pronta conclusión decretada desde el Papado fue que son humanos. Pero desde entonces, en relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos, sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel “inferior”.²³

Aquí se avanza en la determinación específica del tipo de conquista que caracteriza a la modernidad: la conquista basada en la diferenciación racial. ¿Es el racismo el rasgo característico de la modernidad nacida en los territorios europeos, y expandida posteriormente hacia todo el mundo? ¿Es el racismo un rasgo propio, único, de dicha modernidad?

Si bien es innegable el sustrato racista de la dominación colonial europea sobre las distintas regiones del orbe a lo largo de la modernidad, sería imposible demostrar que fue esa clasificación la que dio sustento al dominio económico-político de Europa a lo largo de centurias enteras. Los propios autores decoloniales aceptan que la clasificación racial de los seres humanos es un mito inventado en Europa por los colonizadores, pero en lugar de preguntarse por el origen de ese mito, como sería propio de un teórico social serio, lo asumen como piedra de toque de su propia reflexión. Si el racismo es un mito o una ideología propia de la colonización que, sin embargo, tuvo efectos reales en la construcción del capitalismo como sistema-mundo, entonces sería necesario pensar cuál es el sentido original de ese fenómeno. Y esto traería como conclusión, siguiendo a Immanuel Wallerstein, que la clasificación por razas o etnias fue un resultado inevitable del establecimiento de la división internacional del trabajo para el desarrollo del capitalismo mundial, y no al revés. Fue la necesidad de imponer y continuar, bajo otra forma (ya no feudal, sino capitalista), con un sistema jerárquico, conectado con las necesidades del comercio y el mercado internacional, lo que orilló a dividir a las sociedades conquistadas de determinada manera y a clasificar a los seres humanos como inferiores o superiores. La ideología racial acompañó y potenció el dominio económico-político que se instauró en las colonias, pero no lo fundamentó, de ninguna manera. Y ese desprecio racial alcanzó a las mismas regiones “atrasadas” de Europa, a la Europa oriental, cuyas “razas” eslavas han sido siempre despreciadas por el racista centroeuropeo promedio.

Pero lo más insólito, absurdo y desproporcionado de la caracterización de la modernidad como un sistema de dominación racial lo constituye la afirmación de que ese mecanismo, el de la clasificación de los seres humanos por sus características étnico-biológicas, es algo completamente nuevo que trae consigo la modernidad europea; algo que nunca había existido con anterioridad. Esa afirmación es francamente inaceptable. Basta hacer la más simple revisión de la Historia universal para darse cuenta de que ello es absolutamente falso. El caso de la India es, en este sentido, ejemplar.²⁴

Todo el sistema de castas de la India fue introducido por los migrantes arios provenientes de alguna región al norte del Mar Negro, entre los Cárpatos y el Cáucaso.²⁵ La palabra en sánscrito para “casta” es *varna*, que significa precisamente “color”, y hace referencia al color de piel de los distintos individuos. Los migrantes arios, que eran grupos fundamentalmente guerreros y saqueadores, desplazaron del poder a los pobladores

²³ Aníbal Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui”, en Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes*, CLACSO, 2014, pp. 458-459.

²⁴ Se podría recordar aquí, para no dejar de lado a Europa, el caso del Estatuto de limpieza de sangre que legalizó la discriminación contra los judíos conversos en Toledo, en el año 1449, esto es, aún en tiempos medievales, anteriores a la maldecida modernidad y a la conquista de los territorios americanos.

²⁵ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, Paidós Orientalia, trad. de Jesús Valiente Malla, Barcelona, España, 2015, p. 250.

originales de la península del Indo, a los drávidas, e instituyeron una política de pureza y no mezcolanza racial basada en la clasificación del color de piel. De esta manera, los grupos arios, de piel clara, se denominaron a sí mismos *aryavarna* (los del “color noble”), mientras que a los que no empataban con dichas características raciales los designaron con el término *dasavarna* (los del “color enemigo”). Así lo explica Mircea Eliade:

En su etapa común, las tribus indo-iránicas se daban a sí mismas un nombre significativo: «(hombre) noble», *airya* en avéstico y *ârya* en sánscrito. Los arios habían iniciado su penetración en el noroeste de la India a comienzos del segundo milenio, y cuatro o cinco siglos después ocupaban la región de los «siete ríos», *sapta sindhavah*, es decir, la cuenca del alto Indo, el Punjab. [...] Los textos védicos evocan los combates contra los *dâsa* o *dasya*, en los que es posible adivinar a los continuadores o supervivientes de la civilización del Indo. Son descritos como gentes de piel negra, «sin nariz», de lengua barba y adoradores del falo (*sisna deva*).²⁶

Ahora bien, el sistema de castas introducido por los arios distingue entre “cuatro grupos desiguales y estratificados según su ocupación: *brahmanes* (maestros y sacerdotes), *kshatriyas* (príncipes y guerreros), *vaishyas* (mercaderes y comerciantes) y *sudras* (trabajadores menores). El *varna* refuerza la idea de la casta o *jati* con su origen en el nacimiento, como una jerarquía uniforme, clara e inmutable en toda la India, compuesta sólo por cuatro grupos con la adición ocasional de los *dalits*, intocables fuera del esquema pero definidos por el mismo”.²⁷ Evidentemente, el grupo de los intocables o parias es el que corresponde, normalmente, a los individuos que tienen el color de piel más oscuro.

Desde un horizonte distinto, se podría hablar también de la división racial en Ruanda, nación del África central, que en sus orígenes estuvo habitada por los *twas* o pigmeos, a los cuales se adicionaron posteriormente los *hutus*, grupos sedentarios y agrícolas, y, finalmente, los *tutsis*, tribus guerreras que desplazaron a las otros dos y se convirtieron en la fuerza dominante de la región durante siglos enteros (pese a constituir una minoría considerable frente a los *hutus*). En el caso de Ruanda, la clasificación racial fue establecida por la estatura corporal más que por la diferencia del color de piel, ya que todos eran negros: los *twas* eran los más pequeños, los *hutus* los de estatura mediana y los *tutsis* los más altos. Más tarde, los colonizadores belgas utilizaron esas divisiones jerárquicas y raciales para potenciar su propio dominio, lo que, con el paso del tiempo, llevó al incremento de las tensiones y los resentimientos que, en última instancia, entre muchos otros conflictos políticos y económicos, hicieron explosión en 1994, cuando el gobierno de la mayoría *hutu* intentó exterminar a la población *tutsi* del país.

En síntesis: la afirmación de que la modernidad inaugura el primer sistema de dominio colonial basado en la clasificación de los pobladores según sus características raciales es simplemente un absurdo, una verdadera estupidez historiográfica.

El único logro real de la postura que sostiene que el fundamento del conflicto moderno se halla en la lucha racial (algo muy *ad hoc* a la cultura americana) es desplazar el núcleo de la problemática económico-política, centrada en la complejidad de la lucha de clases, a la idea conservadora del “choque de las civilizaciones”, promovida por el ya fallecido ideólogo derechista estadounidense Samuel Huntington.

Curiosamente, pero de forma congruente con el despliegue mismo de su impostura, frente al racismo realmente existente en el mundo, que sigue acompañando todo tipo de sistemas de dominación, provengan o no de Europa, los ideólogos decoloniales responden reivindicando un *racismo metodológico*. ¿Qué otra cosa

²⁶ *Ibid.*, p. 259.

²⁷ Ishita Banerjee, “¿Existe un sistema de castas?”, *Estudios de Asia y África*, vol. XLIII, núm. 2, mayo-agosto, 2008, El Colegio de México, A.C. Distrito Federal, México, p. 326.

es el término “decolonial” si no un intento de “depurar” el pensamiento de cualquier “contaminación” europea, de fundamentar racial y étnicamente la superioridad de un “nuevo horizonte epistemológico” libre de todo principio de dominio y poder “característico” de los europeos? El decolonialismo no es más que un *racismo invertido*.

La diferencia entre los términos *colonialismo* y *colonialidad* no es menor. En ella se enmarca toda la potencia del absurdo racista decolonial. Bajo la primera categoría, dichos estudios comprenden, específicamente, el dominio político-administrativo, económico y militar de un país sobre otro a lo largo de un periodo extendido de tiempo. Es un hecho histórico que concluye en el momento en que la nación o los pueblos sometidos a esa dominación directa y salvaje se liberan del yugo colonial, ya sea por el desarrollo de una lucha política autóctona, como normalmente sucede, o porque el poder colonial o imperialista pierde interés en sus colonias, o bien éstas dejan de ser suficientemente productivas para él. La colonialidad, en cambio, hace referencia a una lógica de dominio que subyace al poder colonial y que se extiende temporalmente más allá del fin del régimen propiamente colonial.²⁸ Se trata de una lógica que se introduce en las mentalidades de los subordinados y que éstos van asimilando y reproduciendo, de tal manera que el sistema de poder impuesto desde fuera persiste aun cuando ningún poder fáctico exterior lo siga imponiendo. Es una estructura simbólica más que una estructura material o concreta de dominio.²⁹ ¿Cómo liberarse de ella? ¿Cómo purificarse de cualquier pensamiento “europeo-colonial”? Ésa es la única preocupación del ideólogo decolonial.

Ahora bien, caracterizar al pensamiento europeo como intrínsecamente colonial significa igualar sin mayor distinción teórica todas las propuestas emergidas en el seno de esa civilización, sin distinguir entre las que son cómplices del poder, exigen su reforma o abogan por su transformación radical. Porque, a pesar de lo que se quiera decir, el “pensamiento europeo” no es homogéneo ni persigue los mismos fines. Hay casi tantas propuestas como pensadores relevantes. Por lo demás, ¿cómo se podría distinguir dentro del propio pensamiento periférico, subalterno o marginal un punto de partida “ímpoluto” que no estuviera “contaminado” por el pensamiento europeo, siendo que se habla de una realidad histórica de más de 500 años de duración que ha impactado en todas las regiones del orbe? ¿Qué significaría pensar no-colonialmente? Eso es algo que sólo podrían responder los pueblos indígenas anteriores al contacto con la civilización europea colonial. Es decir, algo imposible de hacer.³⁰

²⁸ “La colonialidad (...) es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ello no agota, obviamente, las condiciones ni las formas de explotación y dominación entre las gentes. *Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal*”, Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en Heraclio Bonilla (compilador), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Tercer Mundo Editores, FLACSO y Ediciones Libri Mundi, 1992, p. 440 (subrayado mío). Más adelante, para marcar la vinculación de esta “modernidad-colonialidad” con el pensamiento y la racionalidad europea, agrega: “...el paradigma europeo de conocimiento racional no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo. Este paradigma expresó, en un sentido demostrable, la colonialidad de esa estructura de poder”, *Ibid.*, p. 443.

²⁹ “«Colonialismo» se refiere a periodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial (español, holandés, británico y, desde principios del siglo XX, estadounidense); «colonialidad», en cambio, denota la estructura lógica del dominio colonial que subyace en el control español, holandés, británico y estadounidense de la economía y la política del Atlántico, desde donde se extiende a casi todo el mundo”, Walter D. Mignolo, *op. cit.*, p. 33.

³⁰ En su esfuerzo genetista por encontrar el primer ejemplar crítico purificado de cualquier sospecha europeísta u occidental, mister Mignolo propone (sin el menor prurito por la analogía eurocentrista) al inca Guamán Poma de Ayala como el “Platón o Aristóteles” del pensamiento decolonial, pues, en su *Nueva corónica y buen gobierno*, dirigida a Felipe III en 1615, el amerindio planteaba una nueva forma de hacer la crónica de la conquista española desde el punto de vista de los oprimidos y plantear una alternativa real de gobierno, pensada desde los pueblos prehispánicos. ¿Y desde dónde construye esa crítica y esa visión alternativa? ¿Desde el *cristianismo*! Ante tremenda inconsecuencia, mister Mignolo justifica la recurrencia del “primer pensador decolonial” a la religión oficial de la Europa occidental diciendo que se trata de un empleo simbólico, universal, para mentar “ciertos principios que afectan la conducta humana y que establecen criterios para ‘el buen vivir’” de los pueblos originarios. Pero ¿no se podría decir eso de todos los pensadores europeos, que sus conceptos, categorías, teorías, etc., son una forma de referirse a “ciertos principios que afectan la conducta humana”? ¿No es el universalismo, fundador de un concepto generalizado de “humanidad”, el principio europeo por excelencia? Cfr. Walter D. Mignolo, “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores), *op. cit.*, p. 667.

En este punto, la esquizofrenia decolonial es ya abiertamente ridícula. Basta revisar los apellidos de algunos de los principales propulsores teóricos de esta charlatanería: Dussel, Mignolo, Grosfoguel, Lander... ¡En su mayoría apellidos europeos de procedencia no hispánica! Es como si, en el fondo, toda la impostura decolonial no fuera otra cosa que la expiación de una culpa personal o familiar, el intento religioso por purgar los pecados cometidos por los ancestros en nombre de una identidad étnica inexistente, una idealidad inasible más que en sus cerebros autorracistas. No es casual que el progenitor de esta ideología mayúscula haya sido la teología, aun cuando se denominara, rimbombantemente, “de la liberación”.

El decolonialismo es, en todo momento, un gesto simplificador de la complejidad teórico-social; un esfuerzo por reducir la multidimensionalidad de los procesos históricos a esquemas binarios de fácil aprendizaje mnemotécnico, aptos para el consumo de las masas académicas en formación o con serias deficiencias educativas. Todo lo que toca lo unilateraliza: hace de la compleja historia indígena latinoamericana, anterior y posterior a la conquista, una leyenda de pureza racial y folclórica que victimiza cada uno de sus gestos y rasgos, cada uno de sus movimientos y luchas, de sus complicidades y oposiciones, como si se tratara de seres incapaces, inferiores, eternamente condenados a la minoría de edad y a la compasión internacional (patrocinada por las instituciones globales), y no de individuos, grupos y pueblos concretos que se crean y reproducen a sí mismos en medio de múltiples contradicciones, que resisten y son asediados, que definen su subjetividad y su relación con los fenómenos modernos más allá de una reivindicación tradicionalista de “usos y costumbres”, que no dependen de la intervención externa para decir lo que son y quieren ser; convierten las realidades nacionales del subcontinente en la leyenda de la unidad y la homogeneidad que, supuestamente, tratan de combatir, presentándolas como el “afuera” o la “exterioridad” ontológica de una situación histórica que ha estado marcada por el mestizaje biológico y cultural desde hace más de cinco siglos; reproducen la figura demoníaca del “europeo” maldito, como si se tratara, igualmente, de una entidad uniforme, cuyo único propósito de nacimiento es mantener un orden de dominio y desigualdad a escala mundial, en lugar de dar cuenta de la diversidad de sus orígenes, de las evidentes diferencias y las múltiples posiciones políticas y culturales que le dan vida y la hacen ser lo que es en el seno de las contradicciones de la vida moderna, ella sí homogeneizadora, propias del sistema capitalista; desplazan a segundo plano la división clasista que fundamenta ese mismo sistema para sustituirla por una lucha entre razas, la cual estigmatiza a uno y otro lado de la supuesta polaridad de la forma más infundiosa y degradante; mitologiza todo aquello de lo que habla, especialmente de las naciones latinoamericanas, dando cuenta de un pasado racialmente impoluto y un presente homogéneo, que sólo se concibe como victimizado, sin que se explique la propia complicidad en el proceso de explotación (más allá del término obtuso de *colonialidad*), las divisiones clasistas, jerárquicas y el evidente mestizaje que vincula para siempre, de manera inevitable, a nuestra región con el mundo europeo y con todas las naciones del orbe desde hace siglos; busca un punto de “pureza ética” que sólo existe en el superyó idealizado de la “almas bellas”, cargadas de mala fe, de sus detentores teóricos, que igual denuncian a las universidades del primer mundo mientras trabajan en ellas, escupen sobre los “idiomas imperialistas” en los que escriben y hablan, exigen el fin del europeísmo siendo ellos mismos de procedencia europea (europeos vergonzantes); identifican en la particularidad étnica y regional la generalidad de procesos complejos, mientras se niegan a hablar de ellos en detalle, reduciéndolos a esquemas maniqueos, propios de la industria cultural alienada. Su nominalismo epistemológico es escandaloso, típico de la mentalidad racista invertida: señalan al latinoamericano, especialmente al indígena (así, sin distinción alguna), y lo llaman *víctima*; señalan al europeo (así, sin distinción alguna) y lo denominan *victimario*; observan la modernidad presente, con toda su carga ambivalente, conflictiva, progresiva y regresiva, y la reducen a puro *dominio*, sin darse cuenta de que expresan sus ideas por medios modernos. Su fetichismo teórico es avasallador. Ven lo inmediato, lo aparente, y lo eternizan, sin detenerse a pensar su sentido más allá de la imagen espontánea, reificada, de la realidad sistémica. En última instancia, les sucede siempre lo que narra aquella fábula sobre el idiota y el dedo que señala a la luna. Los decoloniales, por supuesto, se quedan mirando el dedo.