

EL GIRO DECOLONIAL EN LA PSICOLOGÍA. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE
UNA PSICOLOGÍA DECOLONIAL.

LUIS FERNANDO SOLÍS BERMÚDEZ

INSTITUTO DE PSICOLOGÍA
UNIVERSIDAD DEL VALLE
SANTIAGO DE CALI
SEPTIEMBRE DE 2011

INSTITUTO DE PSICOLOGÍA
UNIVERSIDAD DEL VALLE.

TRABAJO DE GRADO

**EL GIRO DECOLONIAL EN LA PSICOLOGÍA. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE
UNA PSICOLOGÍA DECOLONIAL.**

POR
LUIS FERNANDO SOLÍS BERMÚDEZ

DIRECTOR
PROFESOR WILLIAM LOPEZ

SANTIAGO DE CALI, SEPTIEMBRE DE 2011

INDICE

DEDICATORIA.....	V.
AGRADECIMIENTOS.....	VI.
PROLOGO.....	1.
INTRODUCCIÓN GENERAL.....	8.
OBJETIVOS Y ASPECTOS METODOLOGICOS.....	12.

CAPITULO I:

LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD Y LA HYBRIS DEL PUNTO CERO.

Introducción al capítulo I.....	18.
1.1. La modernidad mirada desde el punto de vista intraeuropeo.....	19.
1.2. La modernidad vista como modernidad/colonialidad.....	27.
1.3. El proyecto científico de la modernidad/colonialidad y la hybris del punto cero.....	35.
Resumen y conclusiones.....	43.

CAPITULO II:

LA HYBRIS DEL PUNTO CERO EN LA PSICOLOGÍA.

Introducción al capítulo II.....	49.
---	------------

2.1. La psicología como “ciencia” de la modernidad.....	50.
2.2. La tendencia socio-histórico-cultural en la psicología o segunda psicología	56.
2.3. La psicología social en Latinoamericana como una psicología fundamentalmente crítica.....	60.
Resumen y conclusiones.....	68.

CAPITULO III:

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA PERSPECTIVA DECOLONIAL EN LA PSICOLOGÍA O DE UNA PSICOLOGÍA DECOLONIAL COMO LA PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

Introducción al capítulo III.....	72.
3.1. El giro decolonial.....	74.
3.2. El giro decolonial en la psicología. Hacia la construcción de una psicología decolonial como la psicología de la liberación.....	98.
Resumen y conclusiones.....	114.
CONCLUSIONES E INCONCLUSIONES GENERALES.....	117.
BIBLIOGRAFÍA.....	120.

DEDICATORIA.

Dedico esta obra a toda mi familia, especialmente a mi madre Francisca Antonia Bermúdez, a mis sobrinos Nancy Johana (Guingui), Marlon Javier (Yeyé), Karem Johana, Stefany, Vanessa, Daniel Felipe (Pipe), Robinson, Luis Ángel, Víctor y Sofía. También la dedico a la organización Cadhubev, a toda la gente del corregimiento de El Valle-Chocó, a la gente del Muro en Buenaventura y en general, a todo el pueblo afro.

AGRADECIMIENTOS.

Por haber permitido que yo viniera a este mundo, en esta época, en las circunstancias que se dio y a través de la madre que me dio, a DIOS PADRE TODOPODEROSO gracias eternas. De él he recibo con profunda humildad y fervor la revelación de la misión específica que he venido a cumplir en esta tierra, la cual me hace único y poderoso con él y en él. Por ella, arderá mi corazón hasta el último soplo de mi vida.

A la mujer de quien he nacido, que dedico la frase, en múltiples ocasiones repetida, de Juan de Dios Mosquera: *“Mujer, sin ti nada es posible”*. Madre, quiero decirte que de ti viene esa firme convicción que me ha caracterizado, la cual me hace estar seguro que aún en medio de nubarrones y tormentas, siempre podré alzar el vuelo. Madre, después de Dios, **tú has sido la roca de mi vida**. Que mejor ocasión que esta para expresarte mis profundos agradecimientos y decirte con el corazón en la mano y las lágrimas en mis ojos: ¡Te quiero profundamente!.

A mi padre, a quien admiro y respeto. El mismo ha sido un guerrero en la vida. Sin saberlo, durante mucho tiempo fue el punto de referencia para yo mismo salir adelante. Te doy gracias por todo el apoyo durante mi estancia y estudios en Cali, realmente fue fundamental.

A mi sobrina y ahijada Sofía que, el día de su nacimiento, me sorprendió escribiendo aún estas páginas. Con tu grito/llanto me decías vehementemente, desde la distancia, que había llegado el momento de concluir este texto, que no permitirías que yo alargara ni un semestre más mi grado. Después del llanto, escuché que me susurrabas suavemente al oído con un gesto de picardía, como quien no quiere que se den cuenta de un secreto: *“padrino, he venido al mundo hoy para decirte que no puedes seguirle haciendo “el quite” a tu misión histórica”*. Mi amor, te agradezco porque tu arribo fue el motivo-inspiración-sopló que me dio las fuerzas para darle, finalmente, vida a este texto.

A todos mis hermanos, especialmente a Robinson (Q. E. P.D), Luis Carlos, Yenny y Karem Tatiana, gracias por estar allí, por darme su apoyo y comprensión. Los aprecio inmensamente. En los momentos difíciles, ustedes y sus hijos eran un motivo para no desfallecer.

A Joaquín Bernal y Ángel Villa quienes fueron importantes maestros-guías en mi vida. A ustedes les doy gracias por muchas cosas: por haberme iniciado en la poesía, en el ajedrez, por haberme instruido para el Icfes, por haberme mostrado la ciudad y haberme ofrecido una excelente visión de ella, por haberme presentado la universidad del Valle, *la mejor para los mejores*. Ustedes fueron para mí grandes bastiones en mi adolescencia, fueron grandes referentes de vida. De ustedes aprendí la entrega y convicción de trabajar en un proyecto social de beneficio a la comunidad.

A Cadhubev como organización, a todos sus integrantes y ex-integrantes. Especialmente a sus fundadores Marco Salazar y Dimas Orejuela, sin la entrega y dedicación de ustedes, Cadhubev no hubiera sido posible. Sepan que el trabajo que han realizado desde esta organización ha impactado, positivamente, la vida de más de 5000 jóvenes afrodescendientes en los últimos 10 años. Quiero dar también un agradecimiento especial a mis compañeros de la segunda generación de Cadhubev: Oscar Lenis y César Cabezas, con los cuales tuve la oportunidad y el privilegio histórico de compartir muy de cerca. Lenis, quiero decirte que admiro tu inmenso liderazgo porque aún compartiendo las peripecias de vivir en un mismo lugar lograste mantenerte como a un líder de influencia. César eres un hombre excepcional, no he conocido una persona más desprendida que tú, me llevaste a ser más solidario. Agradezco también a Jesús Carabalí con quien también vivimos juntos. Jesús, admiro y felicito tu afro-centricidad, me llevaste a hacer más consciente de lo que implica ser afro. A Jackeline Lizalda, Cony Palacios, Mallely Baleño, Yesid Cortés, Steven Cuero, Diana Mejía, Martha Rivas, Magali Moreno, Susana Ibáñez, Amparo Lugo, Carolina Quiñónez, Cristián Díaz, Nairobi Ruiz y Molieth Bellfone.

Un agradecimiento especial también a los nuevos integrantes de Cadhubev que hoy hacen parte del “*círculo III de formación*” y a los cuales tuve la oportunidad de servirles de tutor: Nini Sánchez, Diana Moreno, Valeria Angulo, Gloriet Valencia, Johana Quiñones, Erminio Buila, Johana Ortiz, Joiner Caicedo, Andrés Saldaña y Matías Montaña. Les quiero decir que me sentí privilegiado al haber tenido la oportunidad y el honor de compartir mis conocimientos y experiencia con ustedes, quienes representan la generación que llevará a Cadhubev a la grandeza, a un nuevo nivel.

A mi director de tesis William López quien no sólo fue para mí un profesor, sino también un amigo y, en algunas ocasiones, un padre. William quiero decirte que, al interior del instituto de psicología de la universidad del Valle, tú encarnas el pensamiento decolonial. Agradezco también a los jurados de este trabajo de grado, la profesora Patricia Botero y el profesor Alonso Tejada.

Agradezco también al profesor Anthony Sampson quien sabiamente, me recomendó a William López como director. A su esposa, la profesora María Cristina Tenorio quien me brindó todas las condiciones para que yo pudiera hacer mi práctica profesional desde el proyecto Universidad y Culturas, orientando y haciendo acompañamiento a estudiantes que ingresaron por la condición de excepción afro. A la profesora Rita Patricia por su comprensión y paciencia, gracias; y a todos los demás profesores que aportaron su granito de arena en mi formación como psicólogo, quedo infinitamente agradecido con ustedes.

A todas aquellas personas que de una u otra manera aportaron para que, finalmente, yo pudiera conquistar este logro, excúsenme si no aparecen sus nombres en este documento, los llevo en mi corazón.

RESUMEN

El afán por ser aceptada como una de las ciencias duras, llevó a la psicología a adoptar, de acuerdo con Foucault, dos postulados filosóficos: el primero, que la verdad del hombre se agotaba en su ser natural y el segundo, que el camino de todo conocimiento científico debía pasar por la determinación de vínculos cuantitativos, la construcción de hipótesis y la verificación experimental (Foucault, 1957: 1). La psicología social y la psicología cultural representan dos vertientes de una misma rama que advirtieron tanto la inconveniencia de reducir la naturaleza humana a su ser natural, como de aplicar los métodos de las ciencias cuantitativas a los estudios del hombre. Esto representa un avance histórico importantísimo y sirve como piso sobre el cual podría pararse la psicología decolonial que propongo. Sin embargo, ni la psicología cultural, ni la psicología social se han desprendido del todo de la *“hybris del punto cero”* de allí que este trabajo postule la necesidad de la configuración de las bases epistemológicas para la construcción de una psicología decolonial que tiene su mayor base teórica en Frantz Fanon y Martín-Baró. Esta psicología tendría una doble tarea: por un lado, desprenderse de la herencia colonial de las ciencias sociales y humanas del siglo de la Ilustración y, por el otro, contribuir en una tarea de liberación de todas aquellas cadenas y secuelas coloniales en las que se han visto involucrados los humanos a los dos lados de la *diferencia colonial*. De tal manera que el sujeto mismo pueda descubrir y desarrollar sus potencialidades negadas. En palabras de los autores de modernidad/colonialidad, la psicología decolonial buscaría la destrucción de la estructura triangular de la colonialidad: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser.

Palabras Claves : Psicología, Psicología decolonial, el giro decolonial, el giro decolonial en la Psicología, Colonialidad del poder, Colonialidad del saber, colonialidad del ser, la hybris del punto cero, Modernidad/colonialidad, Psicología de la liberación, Frantz Fanón, José Ignacio Martín-Baro..

PRÓLOGO.

¡Oh cuerpo mío, haz de mí un hombre que interrogue siempre!

Frantz Fanon.

La idea inicial de este trabajo nace de mi propia experiencia de vida como sujeto afrodescendiente, intelectual-activista de la organización Cadhubev Benkos Vive y estudiante de psicología con una fuerte perspectiva socio-cultural. En este prólogo pretendo reconstruir la manera como germinó, en mí, la idea de una psicología decolonial a partir de esta perspectiva.

La imagen que del “negro” se muestra en los medios de comunicación (especialmente en la televisión) y su ausencia o distorsión representativa tanto en esos medios como en toda la iconografía¹, me sugerían, antes de mi entrada a la universidad, una idea negativa del “negro” y lo negro. Por otro lado, ni en los relatos de mis profesores, ni en los libros que se utilizaban como guías en el colegio², los “negros” aparecían como héroes e inventores destacados en el país o en el mundo, sino que estaban ligados exclusivamente a la historia de la esclavización. Se hacía referencia a los “negros” como grandes personajes sólo a nivel regional³. Todo lo anterior, me conducía a pensar consciente o inconscientemente que en lo blanco se contenía todo lo bueno, lo puro, lo bello y en lo negro todo lo malo, lo sucio, lo feo, es decir, en una sola palabra lo blanco era lo superior y lo negro lo inferior. Las causas de esta inferioridad estaban, por supuesto, en el bajo nivel intelectual del “negro” y su “pereza congénita” para el trabajo o en su misma “naturaleza malvada”. Ahora bien, esto me causaba conmoción pues yo mismo me descubría como un “negro”, pero desde mi

¹ Por iconografía entiendo las imágenes canónicas representativas, desde la imagen de Jesús y de la virgen María en las iglesias católicas, hasta la idea de que Dios es blanco y el diablo negro.

² Yo estudié en la Escuela Normal Superior Santa Teresita del corregimiento de El Valle en Bahía Solano-Chocó. Quiero decir que aprecio mucho esta institución y sus profesores, los cuales fueron muy importantes en esa etapa de mi formación. Cuando hablo de la ausencia de los aportes de los afros en los relatos de mis profesores no pretendo poner el problema en ellos sino en la educación como una institución ideologizadora o en palabras de Althusser, como un aparato ideológico del Estado. Los profesores deben trabajar de acuerdo a unos lineamientos curriculares emanados desde el Ministerio de Educación Nacional.

³ Recuerdo con mucho agrado cuando la profesora de artística nos habló de Miguel A. Caicedo (poeta quibdoceño) y nos enseñó su exquisita poesía.

perspectiva no era menos inteligente que nadie, tampoco era perezoso y por supuesto, no era malvado. Desde siempre tuve la convicción que tenía muchas potencialidades y capacidades y que, haciendo las cosas bien, ellas me permitirían llegar muy lejos en la vida. Eso me llevaba a tomar una decisión radical ante dos alternativas, lo cual marcaría el curso de mi historia: identificarme con lo “negro” negando su supuesta inferioridad congénita, o por otro lado, negarme a ser “negro” lo cual significaba dejar de comportarme como los “negros” pues no podía negar mi color de piel. Comprometerme con lo primero era un absurdo, pues el peso de la “realidad” era mucho mayor que yo. Cómo negar la inferioridad del “negro” si el departamento del Chocó, poblado mayoritariamente por “negros”, es el más pobre en Colombia; igual Haití en relación al continente americano, y África como continente en el mundo. Mi mente de adolescente bachiller no tendría como revertir eso. De allí que lo más fácil era lo segundo, diferenciarme del “negro” y que el otro me reconociera como tal: “yo soy negro, pero soy diferente” en primera persona o “vos sos negro, pero sos distinto” en segunda persona. Así, mi deseo de llegar lejos y de sacar a mi familia adelante implicaba pues una negación de parte de mi identidad como ser humano. *Había que dejar de ser. O negarse a ser.*

El haber conocido la organización CADHUBEV⁴ a mi llegada por un cupo a la universidad, cambió radicalmente mi concepción de mí mismo como sujeto afrodescendiente y mi concepción del mundo. En mis averiguaciones sobre los requisitos para entrar a la universidad del Valle, alguien me informó que en esa universidad habían acabado de aprobar unos “cupos especiales” para los “negros” y que yo podría presentarme por esa condición, lo que facilitaría un poco más mi entrada⁵. Cuando me dijeron esto se me vinieron dos ideas a la cabeza (y esto ha pasado con mucha de la gente que asesoramos y también con gente no-afro que

⁴ Traduce literalmente **Colectivo Afrodescendiente pro Derechos Humanos Univalle Benkos Vive**. Esta organización nació en octubre del 2001 y desde esa fecha hasta el 2003 gestionó ante la universidad del Valle para que se dieran los cupos por condición de excepción para los afros que finalmente se aprobaron por resolución 097 de octubre de 2003. Es necesario anotar que dicha condición ya la tenían los indígenas desde el año 1993.

⁵ Aquí es necesario decir que hay una percepción generalizada (que en cierto sentido es real) de que entrar a la universidad del Valle es realmente difícil.

se dan cuenta de los cupos): La primera, es creer que bastarían tan sólo con el color de piel para entrar a la universidad sin ningún requisito adicional (pruebas Icfes) y la segunda idea, es que se piensa que los cupos son otorgados como una dádiva por parte de la universidad para ayudar a los “negros” por su “evidente” “incapacidad natural”.

En la organización CADHUBEV comprendí varias cosas que fueron conmovedoras para mí: primero, que los cupos por condición de excepción para afros y todas las medidas de “acción afirmativa”⁶ se daban como una medida de reparación por el daño causado a los afros en el negocio de la esclavización; segundo, que la “realidad” de miseria en la que estaba sumido el afro hoy era producto de ese proceso de esclavización a que había sido sometido; tercero, que con la designación de “negro” se le había arrebatado su condición de ser humano y reducido a la condición de cosa-herramienta de producción, objeto pero no sujeto del conocimiento. En suma, entendí que el “negro” no era inferior sino que había sido inferiorizado; y lo sigue siendo en la invisibilización⁷ a través de los medios de comunicación y de las instituciones educativas. Esto me llevó a pensar que el “negro” requería de una urgente restauración no sólo económica sino también epistémica y ontológica.

Para el tiempo en que habían madurado mis reflexiones en este sentido, yo ya estaba en sexto semestre de psicología y me preguntaba que papel podría cumplir esta carrera y yo mismo como psicólogo ante esta situación. Ya tenía una clara idea de cada una de las líneas que ofrecía el instituto de psicología de la universidad del Valle y con la que más me había identificado era justamente con la perspectiva sociocultural, por su importancia social. Esta perspectiva me permitió adquirir una posición crítica con respecto a la psicología dominante de tendencia científica cuantitativa que pretende reducir el ser humano a su condición natural o mirarlo como un objeto de estudio aislado de la sociedad o la

⁶ Otra medida de “acción afirmativa” de la cual fui beneficiario también fue los créditos condonables de Icetex para comunidades “negras”.

⁷ Invisibilizado en dos sentido, con la no aparición o la aparición estereotipada de su imagen.

cultura. Además, me facilitó asumir un compromiso social como psicólogo en formación.

El fuerte compromiso social que adquirí no fue sólo a partir de mi formación como psicólogo con perspectiva sociocultural, sino también a partir de mi propia experiencia de vida como afrodescendiente y como intelectual-activista⁸ del grupo CADHUBEV. Así que, cuando llegó el momento de realizar el trabajo de grado para optar al título de psicólogo, me sentí compelido a contribuir de manera decisiva, desde la psicología, a esclarecer el problema del afro y contribuir a su solución. A mi modo de ver, de las áreas⁹ que ofrecía el instituto de psicología, la perspectiva sociocultural era la que me daba mayor apertura para realizar este trabajo por su visión crítica de la sociedad y de la psicología misma. No obstante, esta perspectiva no consideraba la historia de la esclavización o la historia colonial desde la visión del colonizado como marco interpretativo para acercarse a la realidad que el “negro” vive hoy. Así que emprendí ávidamente la búsqueda de un autor o conector que me permitiera conjugar estas dos perspectivas.

Yo había escuchado el término colonialidad, creo que en una conferencia que Jhon Henry Arboleda¹⁰ había dado en Cadhubev. El había hecho referencia al término como una dependencia que iba más allá de lo económico, que llegaba a lo mental o lo psicológico, algo así como una esclavización mental. Así que emprendí la búsqueda en la biblioteca y vía internet de las referencias que vinieran con ese término. Encontré pocas y entre ellas, una publicación de la

⁸ En el grupo Cadhubev hay varios frentes de trabajo: el social comunitario, las inducciones para el ingreso a la universidad y el círculo de formación en la historia y la realidad afro en el mundo y en Colombia. Cuando llegó el momento de hacer mi trabajo de grado yo había leído a varios autores afros y no afros que en su escritura mostraban un compromiso con la causa del afrodescendiente: Jaime Arocha, Nina S. de Friedeman, Manuel Zapata Olivella, Eduardo Galeano, Walter Rodney, y el más importante para mi perspectiva como psicólogo afro era el psiquiatra martiniqués Frantz Fanon. De este había leído, sin entenderlo en su complejidad, el libro *“piel negra, máscaras blancas”*.

⁹ Psicología clínica, psicología cognitiva, psicología organizacional, psicología social y psicología cultural.

¹⁰ Ex integrante del Grupo Afrocolombiano de la Universidad del Valle (Gauv) y hermano del reconocido investigador Santiago Arboleda. Jhon Henry es, a mi parecer, uno de los intelectuales afros más destacados que tiene el país.

revista *Educación y pedagogía* de la universidad de Antioquia, donde aparecía un artículo de Katherine Walsh denominado *“interculturalidad, colonialidad y educación”*. Quiero decir que este texto fue muy esclarecedor para mí porque me mostraba la relación entre los tres conceptos que aparecían en el título. En este artículo me encontré también, por primera vez, con el concepto de *coloniliadad del ser*¹¹ definido por Walsh (2007) de la siguiente manera:

“La colonialidad del ser se refiere así a la no-existencia y la deshumanización, una negación del estatus de ser humano que se inició dentro de los sistemas de complicidad del colonialismo y esclavitud, con el tratamiento de los “negros”, no como gente, sino como “cosas” del mercado (lo que Cesaire llama la “cosificación”, algo que no sucedió en la misma forma con los pueblos indígenas) y que en cierta medida aun continúa. De hecho, la necesidad de blanquearse para ser aceptado es parte de esta colonialidad: “a transformarse y modificarse dejando-de-ser para ser un no ser que será aceptado” ”.

Poco tiempo después de mi encuentro con Walsh, encontré por internet un artículo de Arturo Escobar titulado *“Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”*. Este artículo fue publicado en el 2003 en el primer número de la revista *Tabula Rasa* y con su lectura pude darme cuenta de la relación entre los conceptos de modernidad y colonialidad, así como pude enterarme que en la actualidad existía un grupo de investigadores en Latinoamérica y Estados Unidos que de manera coherente y articulada estaban abriendo un fértil campo de estudios sobre modernidad/colonialidad. En este artículo me encontré, marginalmente, con los conceptos de colonialidad del poder, del saber y del ser.

Por esa misma época ya había leído *“Piel negra, máscaras blancas”* de Fanon y había terminado de leer o estaba leyendo *“Los condenados de la tierra”* del mismo autor. El prólogo de este último libro lo hizo uno de los más grandes filósofos del siglo XX, el francés Jean Paul Sartre. Me impresionó mucho la forma como éste

11

hacía referencia a Fanon. Explicándoles a sus compatriotas franceses y a los europeos en general porqué debían leer a Fanon, Sartre decía:

Por dos motivos, el primero de los cuales es que Fanon explica a sus hermanos cómo somos y les descubre el mecanismo de nuestras enajenaciones: aprovéchenlo para revelarse a ustedes mismos en su verdad de objetos. Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos (...) Y he aquí la segunda razón: si descartan la verborrea fascista de Sorel, comprenderán que Fanon es el primero después de Engels que ha vuelto a sacar a la superficie a la partera de la historia. Y no vayan a creer que una sangre demasiado ardiente o una infancia desgraciada le han creado algún gusto singular por la violencia: simplemente se convierte en intérprete de la situación: nada más. Pero esto basta para que constituya, etapa por etapa, la dialéctica que la hipocresía liberal les oculta a ustedes y que nos ha producido a nosotros lo mismo que a él. (Fanon, 1983: 12-14)

Pero mi perspectiva no quedó completa sino hasta que me encontré con dos textos *“El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global”* editado por Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) y *“Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”* de Nelson Maldonado-Torres el cual aparece como prólogo en una traducción al español del *“Discurso sobre colonialismo”* de Aimé Césaire. El primer texto estaba compuesto por una serie de artículos de diversos autores que hablaban de la necesidad de un “giro decolonial” en las ciencias sociales y humanas. De estos artículos, los siguientes fueron esclarecedores: el de Walter Dignolo quien realizaba una genealogía del pensamiento decolonial donde aparecía Frantz Fanon y Aimé Césaire; el del colombiano Santiago Castro-Gómez quien hablaba de la *hybris del punto cero* como el paradigma epistémico aún hoy imperante en nuestras universidades y la necesidad de decolonizar la universidad; el artículo de Ramón Grosfoguel que hablaba del universalismo abstracto en la filosofía y en la ciencia occidental de la modernidad y el texto de Maldonado-Torres quien hacía un desarrollo del concepto de colonialidad del ser.

El texto de Nelson Maldonado-Torres *“Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”* fue el texto que en definitiva completó mi perspectiva y me condujo a hablar de una psicología decolonial. En ese texto Maldonado-Torres dice que el pensamiento decolonial debe tomar a Aimé Césaire y a Frantz Fanon, entre otros, como sus ejes principales y además anuncia de la mano de Césaire las ciencias decoloniales.

A partir de allí revisé, en una relectura reveladora, los dos textos de Frantz Fanon *“Piel negras, mascarar blancas”* y *“Los condenados de la tierra”*, como también me leí una compilación de los textos más importantes de Martín Baró. Después de haber hecho esto empecé a hablar, sin titubeos, de un giro decolonial en la psicología, de una perspectiva decolonial en la psicología o de una psicología decolonial como la psicología de la liberación.

Para cerrar este prólogo, quiero decir que este trabajo hace parte de un esfuerzo conjunto (sin ponernos de acuerdo) que, desde la organización Cadhubev se está realizando para contribuir a esclarecer o a resolver parte de los problemas que aquejan a los afrodescendiente en Colombia, América y el mundo, en un intento de poner al servicio de nuestras comunidades nuestros conocimientos como profesionales. Ya Jesús Carabalí¹² y Dimas Orejuela¹³ han hecho propuestas epistémicas novedosas desde sus diferentes carreras. Se avecina el trabajo de grado de César Cabezas¹⁴ y Oscar Lenis¹⁵ y de muchos más que a partir de Cadhubev han asumido un verdadero compromiso con la sociedad y el pueblo afro que tanto lo necesita.

¹² Graduado en noviembre de 2010 como educador popular también de la universidad del Valle, su trabajo de grado lo llevó a plantear la propuesta de una etnoeducación popular como una estrategia para contrarrestar los prejuicios raciales en la escuela.

¹³ Graduado en abril de 2011 como Licenciado de ciencias sociales de la universidad del Valle, su trabajo de grado lo condujo a la propuesta de una Licenciatura en Etnoeducación en la universidad del Valle.

¹⁴ Actualmente es el coordinador general de Cadhubev y está terminando la carrera de ciencias sociales en univalle.

¹⁵ Representante legal de la organización, está terminando el programa de ingeniería civil en univalle.

INTRODUCCIÓN GENERAL.

En términos teóricos, quien desarrolla el argumento central que sirve como base para la formulación de una psicología decolonial, es el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. En su libro *“La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)”* Castro-Gómez (2005) afirma que las nacientes ciencias humanas en el siglo XVIII se apropiaron del modelo de la física para crear su objeto desde un tipo de observación imparcial y aséptica, la cual denominó la *hybris del punto cero*. Además dice, apoyado en Edwar Said¹⁶, que fue desde el “punto cero” que las ciencias del hombre construyeron un discurso sobre la historia y la naturaleza humana en la que los pueblos colonizados por Europa aparecen en el nivel más bajo de la escala de desarrollo. Ahora, con sus pretensiones de objetividad y científicidad, el punto cero de observación, según Castro-Gómez, no surge con la segunda modernidad¹⁷, la del “Ego Cogito” de Descartes (Grosfoguel, 2007), sino que hecha sus raíces sobre la base de la primera modernidad del “Ego Conquiro” de Hernán Cortés (Dussel, 1994). A mi modo de ver, esto sugiere que detrás de la pretensión de imparcialidad y objetividad en las ciencias humanas hay una intención oculta, una intención de dominio colonial. En otras palabras, así como la modernidad tiene un lado oculto (la colonialidad) que le es constitutivo, sin el cual la modernidad no hubiera sido posible, el proyecto científico moderno está cimentado sobre la base de un proyecto de dominio colonial, sin el cual no se hubiere realizado. Aquí es donde cobra sentido, el proyecto de las ciencias decoloniales de Aimé Cesaire retomado por Nelson Maldonado-Torres, y desde donde se articula también la pretensión de este trabajo de configurar una psicología decolonial, como si se quiere, una psicología de la liberación para América Latina, en palabras de Martín-Baró.

¹⁶Especialmente en su libro el *orientalismo*.

¹⁷ La modernidad del siglo XVIII, que se denomina a sí misma como modernidad, la cual desarrolla el mito salvacionista.

El afán por ser aceptada como una de las ciencias duras, llevó a la psicología a adoptar, de acuerdo con Foucault, dos postulados filosóficos: el primero, que la verdad del hombre se agotaba en su ser natural y el segundo, que el camino de todo conocimiento científico debía pasar por la determinación de vínculos cuantitativos, la construcción de hipótesis y la verificación experimental (Foucault, 1957: 1).

La psicología social y la psicología cultural representan dos vertientes de una misma rama que advirtieron tanto la inconveniencia de reducir la naturaleza humana a su ser natural, como de aplicar los métodos de las ciencias cuantitativas a los estudios del hombre. Esto representa un avance histórico importantísimo y sirve como piso sobre el cual podría pararse la psicología decolonial que propongo. Sin embargo, ni la psicología cultural, ni la psicología social se han desprendido del todo de la *“hybris del punto cero”* de allí que este trabajo postule la necesidad de la configuración de las bases epistemológicas para la construcción de una psicología decolonial que tiene su mayor base teórica en Frantz Fanon y Martín-Baró. Esta psicología tendría una doble tarea: por un lado, desprenderse de la herencia colonial de las ciencias sociales y humanas del siglo de la Ilustración y, por el otro, contribuir en una tarea de liberación de todas aquellas cadenas y secuelas coloniales en las que se han visto involucrados los humanos a los dos lados de la *diferencia colonial*¹⁸. De tal manera que el sujeto mismo pueda descubrir y desarrollar sus potencialidades negadas. En palabras de los autores de modernidad/colonialidad, la psicología decolonial buscaría la destrucción de la estructura triangular de la colonialidad: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser.

De la mano de los autores del programa de investigación de modernidad/colonialidad, la intención del primer capítulo es dejar claro que la modernidad es, a la misma vez, modernidad y colonialidad, es decir, que no se

¹⁸ El término *diferencia colonial* fue acuñado originalmente por Walter Dignolo y con el término los dos lados de la diferencia colonial quiere hacer referencia al lado imperial y al lado colonial mismo como las dos caras de una misma moneda (ver capítulo 1).

puede pensar la modernidad como algo independiente y autogenerado como quisieron dar a entender los constructores de la idea de modernidad desde el punto de vista intraeuropeo. Y la segunda idea, que se desprende de la anterior, es que si la modernidad y la colonialidad son dos caras de una misma moneda entonces el proyecto científico de la modernidad es también un proyecto científico colonial. De allí que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez haya afirmado sin vacilación que la ciencia occidental moderna puede ser vista como un “discurso colonialista” producido al interior de una estructura imperial de producción y distribución de conocimientos. La política del “no lugar”, es decir, la “hybris del punto cero” asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico, tenía un lugar específico en el mapa de la sociedad colonial y fungió como estrategia de control sobre las poblaciones subalternas (Castro-Gómez, 2005: 15).

En el segundo capítulo pretendo demostrar que, si bien la perspectiva histórico-social-cultural en la psicología representa una crítica importante a la tendencia hegemónica de la psicología de pretensión científica dominante, esta aún no se ha bajado del punto cero de observación, pues aún no ha cuestionado seriamente el lugar de enunciación epistémica desde el cual produce conocimiento. Sólo encuentro un importante antecedente en la psicología social crítica en Latinoamérica de la cual se desprende la vertiente de la psicología de la liberación que llega a formular Ignacio Martín-Baró, un pensador clave para mi propuesta de psicología decolonial como una psicología de la liberación.

En el tercero y último capítulo, intento mostrar, de la mano de Frantz Fanon, Aimé Cesaire, Ignacio Martín-Baró, Walter Mignolo y Nelson Maldonado Torres la necesidad y la viabilidad de una psicología decolonial como la psicología de la liberación en y para América Latina. Martín-Baró había afirmado que para que hubiera una psicología de la liberación era necesario que la psicología misma se liberara. Ahora bien, lo que intento sostener con este trabajo es que para que

exista una verdadera liberación de la psicología es necesario que se desprenda de su herencia epistémica moderno/colonial; en otras palabras, es necesario que se produzca en ella lo que los autores de modernidad/colonialidad han denominado el “giro decolonial”. Este giro supone una ruptura epistémica con respecto a las formas de pensamiento eurocéntricos, hacia la construcción de un pensamiento “fronterizo” que se ubica a los dos lados de la “diferencia colonial” (Mignolo, 2003).

Después de la Segunda Guerra Mundial, el “giro decolonial” fue iniciado por Aimé Césaire en su *Discurso sobre colonialismo*¹⁹ y reafirmado contundentemente en el Frantz Fanon que escribe *“Los condenados de la tierra”*. En la última página de este texto, Fanon nos instó: *“Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un nuevo pensamiento, tratar de crear a un hombre nuevo”* (Fanon, 1983). Y justamente es en esta tarea que contribuiría la psicología decolonial: en la construcción de un “hombre nuevo” en una “sociedad nueva” (Martin-Baró, 1990: 76), sociedad intercultural, en palabras de Catherine Walsh (2007, 2011).

¹⁹ De acuerdo con Nelson Maldonado-Torres el “Discurso sobre colonialismo” de Césaire puede verse como una respuesta al “Discurso del método” de Descartes. Y así como a partir de Descartes y su método se crearon las ciencias modernas o cartesianas, con Césaire y su método se crean las ciencias decoloniales o cesaireanas.

OBJETIVOS Y ASPECTOS METODOLOGICOS.

La interculturalidad.

Para Katherine Walsh, la interculturalidad puede ser entendida desde tres perspectivas distintas: la perspectiva relacional, la perspectiva funcional y la perspectiva crítica. En este trabajo se asume, como marco metodológico, la perspectiva intercultural en la tercera acepción planteada por la autora.

La perspectiva relacional, hace referencia a la interculturalidad de forma básica y general entendiéndola como el contacto e intercambio entre culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad. De esta manera, dice Walsh, *se asume que la interculturalidad es algo que siempre ha existido en América Latina porque siempre ha existido el contacto y la relación entre los pueblos indígenas y afrodescendientes, por ejemplo, y la sociedad blanco-mestiza criolla, evidencia de la cual se puede observar en el mismo mestizaje, los sincretismos y las transculturaciones que forman parte central de la historia y “naturaleza” latinoamericana-caribeña.*

De acuerdo con Walsh, la perspectiva relacional presenta dos problemas: el primero, es que oculta o minimiza la conflictividad y los contextos de poder, dominación y colonialidad continua en que se lleva a cabo la relación; y segundo limita la interculturalidad al contacto y a la relación –muchas veces a nivel individual- encubriendo o dejando por un lado las estructuras de la sociedad – sociales, políticas, económicas y también epistémicas- que posicionan la diferencia cultural en términos de superioridad e inferioridad.

La perspectiva funcional pretende el reconocimiento de la diversidad y la diferencia cultural con metas hacia la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida. Desde esta perspectiva *la interculturalidad es*

*“funcional” al sistema existente; no toca las causas de la asimetría y desigualdad social y cultural, ni tampoco “cuestiona las reglas del juego” y por eso, “es perfectamente compatible con la lógica del modelo neo-liberal existente” (Walsh, 2007, 2011). Para la autora esta perspectiva de la interculturalidad forma parte de la nueva lógica multicultural del capitalismo global, la cual reconoce la diferencia, sustentando su producción y administración dentro del orden nacional, neutralizándola y vaciándola de su significado efectivo, y volviéndola funcional a este orden y, a la vez, a los dictámenes del sistema-mundo y la expansión del neoliberalismo. En este sentido, Catherine expresa que, *el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación, la que apunta no a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizado) de acumulación capitalista, ahora haciendo “incluir” los grupos históricamente excluidos a su interior.**

La perspectiva crítica no parte del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural-colonial-racial. Es decir, de un reconocimiento que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores. De esta manera, la interculturalidad se entiende como una herramienta y como proceso y proyecto que se construye desde la gente -y como demanda de la subalternidad-, contraste a la funcional que se ejerce desde arriba, en términos de que en la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir, y vivir distintas.

El enfoque y la práctica que se desprende la interculturalidad crítica no es funcional al modelo societal vigente, sino cuestionador serio de ello. Mientras que la interculturalidad funcional asume la diversidad cultural como eje central,

apuntalando su reconocimiento e inclusión dentro de la sociedad y el Estado nacional, la interculturalidad crítica, en cambio, es una construcción de y desde la gente que ha sufrido una historia de sometimiento y subalternización. Por tanto, su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar -desde la diferencia- en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. De allí que, el foco problemático de la interculturalidad, opina Walsh, *no reside solamente en las poblaciones indígenas y afro, sino en todos los sectores de la sociedad, con inclusión de los blanco-mestizos occidentalizados*. Para terminar dice Walsh:

“... la interculturalidad debe ser entendida como designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y sociohistórica, y asentado en la construcción entre todos de una sociedad radicalmente distinta. Una transformación y construcción que no quedan en el enunciativo, el discurso o la pura imaginación; por el contrario, requieren un accionar en cada instancia social, política, educativa y humana”. (Walsh, 2011).

Objetivo general:

Plantear, en términos epistémicos y políticos, la necesidad y urgencia de una perspectiva decolonial en la psicología o de una psicología decolonial como la psicología de la liberación.

Objetivos específicos:

- Establecer la relación existente entre el proyecto científico moderno y el proyecto colonial europeo en el marco de la modernidad/colonialidad.

- Plantear que la perspectiva sociocultural en la psicología representa una crítica importante a la psicología dominante de tradición científica cuantitativa pero que, sin embargo, esta perspectiva no se ha desprendido del todo de la *hybris del punto cero* y que, por tanto, no se ha operado en ella el giro decolonial que se demanda con urgencia en la psicología.
- Establecer la relación entre la propuesta de una psicología de la liberación de Martín-Baró y la psicología de Frantz Fanon en el contexto de la discusión del giro decolonial.

CAPITULO I:

LA

MODERNIDAD/COLONIALIDAD
Y LA HYBRIS DEL PUNTO CERO.

“...el discurso colonial no sólo recibe legitimación por parte de la ciencia moderna, sino que juega un papel importante en la configuración del imaginario científico de la Ilustración. La ciencia y el poder colonial forman parte de una misma matriz genealógica que se configura en el siglo XVI con la formación del sistema-mundo moderno. O dicho de otro modo: si la modernidad y la colonialidad son dos caras de una misma moneda, entonces es posible reconstruir los vínculos entre el proyecto colonial y el proyecto científico de la Ilustración”.

Santiago Castro-Gómez.

INTRODUCCIÓN AL CAPITULO I.

En este capítulo me propongo dejar sentadas dos ideas que son fundamentales para entender las bases, pretensión y alcance de este trabajo de grado: la primera sostiene que no hubo (y si se quiere, *no habrá*) modernidad sin colonialidad. De hecho, la modernidad fue desde un principio y por siempre modernidad/colonialidad, en otras palabras, la modernidad y la colonialidad son hermanas siamesas nacidas en el largo siglo XVI. La segunda afirma que la ciencia occidental moderna y el paradigma epistémico imperante aún hoy en nuestras universidades se edificó y se alimentó sobre la base de la colonialidad y, a su vez el proyecto colonial fue justificado y sostenido por el proyecto científico de la Ilustración.

Estos dos planteamientos los desarrollo a través de tres apartados: *la modernidad desde el punto de vista intramoderno, la modernidad vista desde el otro lado de la diferencia colonial y el proyecto científico de la modernidad/colonialidad y la hybris del punto cero*. En el primero, se muestra de manera sucinta, cómo se construyó la idea de la modernidad como época histórica y la misión civilizatoria que se adjudicó la cultura europea sobre y en detrimento de las demás culturas. Partiendo de los aportes de los estudios poscoloniales de Edwar Said y del análisis del sistema-mundo de Wallerstein, en el segundo apartado deslindo lo que sería la modernidad/colonialidad desde el punto de vista de los pioneros del programa de investigación de modernidad/colonialidad²⁰: Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo. En la tercera y última sesión, muestro la relación entre el proyecto científico de la ilustración y lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha denominado la “hybris del punto cero”. Aquí es importante entender que desde la fundación misma de la modernidad/colonialidad hasta hoy, la “hybris del punto cero” es el paradigma epistémico imperante en nuestras universidades.

²⁰ En lo sucesivo haré mención también como el programa M/C.

1.1. LA MODERNIDAD MIRADA DESDE EL PUNTO DE VISTA INTRAEUROPEO.

La *Aufklärung* es un período, un período que formula su propia divisa, su propia preceptiva, que dice lo que se tiene que hacer, tanto en relación a la historia general del pensamiento, como en relación a su presente y a las formas de conocimiento, de saber, de ignorancia y de ilusión en las que sabe reconocer su situación histórica.

Michael Foucault.

Citando a su colega argentino Enrique Dussel, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005: 48) afirmó que a partir del siglo XVIII el pensamiento ilustrado desarrolló una visión sobre sí mismo creando un discurso sobre sus propios orígenes según el cual, la modernidad sería un fenómeno exclusivamente europeo originado desde finales de la Edad Media y que luego, a partir de experiencias puramente intraeuropeas como el Renacimiento italiano, la Ilustración, la Revolución Científica y la Revolución Francesa, se habría difundido por todo el mundo. Según esta visión, continúa Castro-Gómez, “Europa posee *cualidades internas únicas* que le habrían permitido desarrollar la racionalidad científico-técnica, lo cual explica la superioridad de su cultura sobre todas las demás” (2005: 49). De este modo, el “mito eurocéntrico” de la modernidad sería la pretensión que busca identificar sin más, la particularidad europea con la universalidad (Dussel, 1994: 35).

La concepción de la modernidad como un fenómeno exclusivamente europeo se encuentra, de acuerdo con Arturo Escobar (2003: 55), en pensadores como Habermas, Giddens, Taylor, Touraine, Lyotard, Rorty, etc., así como en Kant, Hegel y en la Escuela de Frankfurt. Una de las consecuencias que se desprende de esta concepción y que es muy importante para la comprensión en este trabajo es que, mientras que la modernidad se entiende como algo que se origina al interior de Europa para el mundo, la colonialidad es algo que se produce fuera de

ella y no presenta ninguna relación con ella. Es decir, de esta concepción se deduce que la modernidad y la colonialidad presentan genealogías diferentes. Lo cual pretende ser rebatido completamente en este trabajo.

En este primer apartado del presente capítulo me propongo cartografiar la manera como fue construida y concebida la Modernidad en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Esta cartografía la haré de la mano de pensadores internos a la propia modernidad como Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas, Michael Foucault y Gianni Vattimo. También haré la relación entre la idea de modernidad, el concepto de razón y la idea de superación y progreso en la misión civilizatoria occidental. Sin más preámbulo pues, entremos en materia a la manera de Frankenstein, parte por parte.

1.1.1. Kant y Hegel: los artífices de los conceptos de ilustración y modernidad como época histórica.

Tanto Jürgen Habermas como Michael Foucault están de acuerdo en que la palabra “moderno” presenta varios capítulos en la historia. En su discurso “*La Modernidad: un proyecto incompleto*” pronunciado en 1980 después de recibir el premio Adorno Habermas, haciendo referencia al término, afirmó:

La palabra, bajo su forma latina *modernus*, fue usada por primera vez a fines del siglo V, para distinguir el presente, ya oficialmente cristiano, del pasado romano pagano. Con diversos contenidos, el término “moderno” expresó una y otra vez la consciencia de una época que se mira a sí misma en relación con el pasado, considerándose resultado de una transición desde lo viejo hacia lo nuevo” (Habermas, 1989: 131).

En ese mismo discurso, Habermas expresó su desacuerdo con quienes pretendían restringir el concepto de “modernidad” al Renacimiento, pues esa perspectiva le parecía muy estrecha. Según él, hubo quien se considerara

moderno, en pleno siglo XII o en la Francia del siglo XVII, cuando la querella de Antiguos y Modernos. Para Habermas esto significa que: *“el término aparece en todos aquellos períodos en que se formó la conciencia de una nueva época, modificando su relación con la antigüedad y considerándosela un modelo que podía ser recuperado a través de imitaciones”* (Habermas, 1989: 131).

Por su parte y en el mismo sentido que Habermas, Michael Foucault expresa en su texto *“¿Qué es la Ilustración?”*²¹ (Donde hace un análisis del texto de Kant que lleva ese mismo nombre) que efectivamente, ya se había planteado la cuestión de la modernidad en la cultura clásica, pero a partir de un eje “bipolar”: el de la antigüedad y el de la modernidad. Es decir, no la modernidad como época histórica que extrae su sentido de su propia actualidad, sino la modernidad como simple diferencia de lo presente con lo pasado. Escuchemos al propio Foucault:

“...la cuestión había sido formulada, bien en los términos de una ¿autoridad a aceptar o rechazar (qué autoridad aceptar, qué modelo seguir, etc.), o bien bajo la forma (correlativa a la anterior) de una valoración comparada: ¿son los antiguos superiores a los modernos?; ¿estamos en un período de decadencia?, etc. (Foucault, 1991: 199-200).

Para Foucault es en el texto de Kant *“Was ist Aufklärung”* publicado en 1784 donde se ve emerger, por primera vez, la cuestión de la modernidad, no ya en una relación “longitudinal” a los antiguos, sino en lo que Foucault llamó una relación “sagital” a la propia actualidad. Aquí el discurso tiene en cuenta su propia actualidad para encontrar, por una parte, en ella su propio lugar y, por otra, para desvelar el sentido, en fin, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esta actualidad (Foucault, 1991: 199-200). Ahora, acerca del texto *“¿Qué es la Ilustración?”* de Kant, Foucault dice:

²¹ Tomado de *Saber y Verdad*; Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1991, p. 197-207. El texto corresponde a la primera parte de la lección de apertura del curso de 1983 en el Colegio de Francia. El texto original apareció por primera vez con el título *“Un course inédit”* en el N° 207 de *Magazine Littéraire* en mayo de 1984, un mes antes de la muerte de Foucault.

Por supuesto, no es evidentemente ni el primer texto en la historia de la filosofía, ni tampoco el único de Kant que tematiza una cuestión concerniente a la historia. Se encuentran en Kant textos que plantean a la historia una cuestión de origen: el texto sobre los comienzos de la propia historia, el texto sobre la definición del concepto de raza; otros plantean a la historia la cuestión de su forma de realización: así en ese mismo año de 1784 *La idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Otros, en fin, se interrogan acerca de la finalidad interna que organiza el proceso histórico, como ocurre con el texto dedicado al empleo de los principios ideológicos (Foucault, 1991: 197-198).

En Descartes, por ejemplo, se encuentran ya claras referencias al presente. Al relatar su propio itinerario y el conjunto de las decisiones filosóficas que ha adoptado para sí mismo y para la filosofía al comienzo del *Discurso del método*, se refiere de un modo bastante explícito a lo que podría ser considerado como una situación histórica en el orden del conocimiento y de las ciencias de su propia época. No obstante, dice Foucault, la manera como Descartes hizo referencia a la actualidad buscaba sólo encontrar, en la configuración designada como presente, un motivo para una decisión filosófica. Pero, muy distinta fue la forma como Kant encaró el problema.

La manera como Kant hizo referencia al presente en el texto de la *Ilustración* fue radicalmente diferente no sólo a la forma como lo planteó Descartes sino también a la manera como él mismo lo había hecho en sus textos anteriores, pues su interés ya no era plantearse ninguna de estas dos inquietudes: ni la del origen, ni la de la realización. El problema que se plantea ahora Kant es, el problema de la teleología inmanente al proceso mismo de la historia. Continúa Foucault:

La cuestión que a mi juicio surge por primera vez en este texto de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué es lo que ocurre hoy?, ¿qué es lo que pasa ahora?, ¿qué es ese “ahora” en el interior del cual estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo? ...No se trata simplemente de responder a ¿qué es lo que puede determinar en la situación actual tal o cual decisión de orden filosófico? La cuestión se centra

en lo qué es este presente, trata en primer lugar sobre la determinación de un cierto elemento del presente al que hay que reconocer, distinguir, descifrar de entre los otros. ¿Qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica? (Foucault, 1991: 198).

En resumen, de acuerdo con Foucault, en este texto Kant deja traslucir la cuestión del presente como suceso filosófico al que pertenece el filósofo que lo tematiza. No obstante a ello, aclara Foucault, Kant no lo hace de forma clara o explícita sino de un modo relativamente discreto, casi colateral. Es posible que debido a esto, Habermas haya afirmado, ahora en *“El discurso filosófico de la modernidad”*²² que el mundo moderno en la filosofía kantiana, *“se refleja como en un espejo los rasgos esenciales de la época sin que Kant alcanzara a entender la modernidad como tal”* (1993: 32). Sólo mirando retrospectivamente puede Hegel entender la filosofía de Kant como la autoexplicitación decisiva de la modernidad. De esta manera, de acuerdo con Habermas, Hegel es el primer filósofo que desarrolla propiamente un concepto claro de ella:

Hegel empieza utilizando el concepto de modernidad en contextos históricos como concepto de época: la «neue Zeit» es la «época moderna». Lo cual se corresponde con el modo de hablar de ingleses y franceses: modern times o temps modernes designan en torno a 1800 los tres últimos siglos transcurridos hasta entonces. El descubrimiento del «Nuevo Mundo», así como el Renacimiento y la Reforma —acontecimientos que se producen todos tres en torno a 1500— constituyen la divisoria entre la Edad Moderna y la Edad Media. Con estas expresiones deslinda también Hegel, en sus lecciones de filosofía de la historia, el mundo cristiano-germánico, que surgió, por su parte, de la antigüedad romana y griega (Habermas, 1993: 15).

Con Hegel, la modernidad se entiende a sí misma como una época histórica, en cuanto que toma conciencia de la necesaria ruptura con el carácter ejemplar del pasado y de la necesidad de extraer todo lo normativo de ella misma (Habermas, 1993: 28) La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación

²² Este texto fue publicado por primera vez en enero de 1989, nueve años después del discurso *“la modernidad: un proyecto incompleto”*

de modelos de otras épocas, la modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma. Al respecto el propio Hegel en el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, ha dicho:

« No es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y de tránsito a un nuevo período. El espíritu ha roto con el mundo de su existencia y mundo de ideas vigentes hasta aquí y está en trance de hundirlo en el pasado y anda entregado al trabajo de su transformación... La frivolidad y aburrimiento que desgarran lo existente, la añoranza indeterminada de algo desconocido, son dos mensajeros de que algo nuevo se aproxima. Este gradual desmoronamiento... queda interrumpido por un orto que cual relámpago pinta de un golpe la imagen de un nuevo mundo» (Hegel citado en Habermas, 1993: 16-17).

1.1.2. La idea de progreso y la misión civilizatoria de la Europa moderna.

Una vez la modernidad deviene consciente de sí misma surge una necesidad de autocercioramiento expresada en algo que para Hegel será un principio fundamental de la Edad Moderna: la *subjetividad*, entendida como "...la estructura de la autorrelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo como en la imagen de un espejo — «especulativamente»". Según Habermas (1993: 28), con este principio de subjetividad Hegel explica la supuesta superioridad del mundo moderno europeo, ya que es capaz de ser consciente de sí mismo, lo que supuestamente no ocurría con otras culturas.

De acuerdo con Gianni Vattimo, la imagen de la modernidad como la "época de la historia" (frente a la mentalidad antigua dominada por una visión naturalista y cíclica del curso del mundo) es una de las visiones más características y difundidas de la modernidad. Al respecto ha dicho Vattimo:

“Es únicamente la modernidad la que, desarrollando y elaborando en términos puramente terrenales y seculares la herencia judeocristiana (la idea de la historia como historia de la salvación articulada en creación, pecado, redención, espera del juicio final), confiere dimensión ontológica a la historia y da significado determinante a nuestra colocación en el curso de la historia (Vattimo: 1987: 11).

De esta manera, la historia que en la visión cristiana, aparecía como historia de la salvación, se convirtió primero en la búsqueda de una condición de perfección intraterrena y luego, poco a poco, en la historia del progreso y la superación. Esta superación no se daría, de ninguna manera, sin las leyes y los principios de la razón científica elaborados el en siglo XVII por Galileo, Newton y Descartes. La razón permitiría desentrañar los misterios de la naturaleza y conducir así a la humanidad por la senda del progreso. Los pueblos y los individuos que se resistieran a seguir este camino son vistos como “autoculpables” y merecedores de su propia miseria, ya que las condiciones están ya dadas para que a finales del siglo XVIII la humanidad empiece a salir de la ignorancia. De allí que Europa asuma la misión de sacar a los pueblos de su barbarie.

De esta forma y aunque en su libro *Dialéctica del Iluminismo* Horkheimer y Adorno datan el comienzo de la modernidad con la Ilustración, para ellos la idea de la Ilustración se combina también con el surgimiento de la ciencia moderna, es decir, con el proyecto cartesiano-galileano-newtoniano. Así, la Ilustración consiste en el momento en el cual el hombre está en condiciones de abandonar las explicaciones míticas para dar lugar a la ciencia, a la argumentación racional (Horkheimer y Adorno: 1987: 111). Esta idea tiene eco en Toulmin (1990: 8-9) quien opina que la Modernidad es la fase histórica que comienza con el compromiso de Galileo y de Descartes con los nuevos métodos racionales de indagación (Toulmin, 1990: 8-9). De acuerdo con Toulmin:

“La transición de los modos de pensamiento y de práctica medievales a los modernos descansaban en la adopción de métodos racionales en todos los campos serios de indagación intelectual -por Galileo Galilei en la física, por

René Descartes en epistemología- siendo pronto seguido su ejemplo en la teoría política por Thomas Hobbes” (Toulmin: 13).

La razón se plantea entonces como algo distintivo de la modernidad que no se da en otros lugares ni latitudes. Tanto que hasta el mismo Max Weber expresaría es su famosa *Vorbernerkung* a la colección de sus artículos de sociología de la religión que por qué fuera de Europa: “*ni la evolución científica, ni la artística, ni la estatal, ni la económica, condujeron por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de Occidente*” (citado en Habermas, 1993: 11).

En este sentido es que Dussel realiza una síntesis de la idea de modernidad construida por Kant y Hegel en la ilustración. Dussel (2000: 49) expresa:

1). La civilización moderna (europea) se entiende así misma como civilización superior, como la más desarrollada; 2). En este sentido la superioridad la obliga, en forma de un imperativo categórico, como si dijéramos, a “desarrollar” (civilizar, edificar, educar) a las civilizaciones más primitivas, bárbaras y subdesarrolladas; 3). La senda de ese camino debería de ser la seguida por Europa en su propio desarrollo después de la antigüedad y el Medioevo; 4). Allí donde los bárbaros, o lo primitivo, se oponen al proceso civilizador, la praxis de la modernidad tiene, en último término, que recurrir a la violencia necesaria para deshacerse de los obstáculos que se oponen a la modernización; 5). Esta violencia, que de diferentes modos produce víctimas, adquiere un carácter ritualizado: el héroe civilizador imprime a su víctima (la persona colonizada, el esclavo, mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etc.) el carácter de ser partícipe en un proceso de sacrificio, de redención; 6) desde el punto de vista de la modernidad, el bárbaro o el primitivo existe en un estado de culpa (entre otras cosas, por oponerse al proceso civilizador). Esto hace posible que la modernidad se presente a sí misma no sólo como inocente, sino también como una fuerza que emancipará y redimirá a sus víctimas de la culpa; 7) dado el carácter “civilizador” y redentor de la modernidad, los sufrimientos y sacrificios (los costes) de la modernización impuestos sobre pueblos “inmaduros”, esclavos, razas, el sexo “débil”, etcétera son inevitables y necesarios.

1.2. LA MODERNIDAD VISTA COMO MODERNIDAD/COLONIALIDAD.

“La modernidad introduce un “concepto” de emancipación que afirmamos y damos por bueno. No obstante, y al mismo tiempo, desarrolla un mito irracional, una justificación de la violencia genocida. Los posmodernos critican la razón moderna como una razón del terror; nosotros criticamos la razón moderna debido al mito irracional que encubre” (Dussel, (1993) 1995, p. 67)

Enrique Dussel.

“La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos modernos”.

Nelson Maldonado-Torres.

La construcción de la idea de modernidad vinculada a la expansión europea, tal como la idearon los intelectuales europeos, fue lo suficientemente poderosa como para durar casi quinientos años. No obstante, la revuelta intelectual contra esa perspectiva y el modo eurocéntrico de producir conocimiento nunca estuvo exactamente ausente, en particular en América Latina. Sin embargo, la conceptualización de la modernidad como el lado oculto de la modernidad fue revelado tan sólo recientemente por los autores pioneros de lo que Arturo Escobar (2003) denominó el programa de investigación latinoamericano de modernidad/colonialidad: Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo. Quijano introdujo el concepto de colonialidad del poder, mientras Enrique Dussel generó la idea diferente aunque complementaria de transmodernidad. Lo que comparten ambos conceptos es que el sistema-mundo moderno, o modernidad, está siendo pensada desde el “otro extremo”, desde la “diferencia colonial”, término acuñado por el semiólogo argentino Walter Mignolo. El planteamiento esencial al que arriban estos autores puede ser recogido en la siguiente cita de Castro-Gómez (2005: 50):

El sistema-mundo moderno/colonial empieza con la *constitución simultánea* de España como centro frente a su periferia americana. La modernidad y la colonialidad pertenecen entonces a una misma matriz genética, y son por ello *mutuamente dependientes*. No hay modernidad sin colonialismo y no hay

colonialismo sin modernidad porque Europa sólo se hace “centro” del sistema-mundo en el momento en que constituye a sus colonias de ultramar como “periferias”.

En esta cita el filósofo colombiano utiliza el término colonialidad indistintamente del de colonialismo, y ciertamente tienen una clara relación. Sin embargo, colonialidad no es lo mismo que colonialismo. La diferencia entre ellos dos la ha dejado bien clara el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres cuando expresó:

Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (Maldonado-Torres, 2007: 131).

Para Maldonado-Torres aunque en América el colonialismo terminó en el siglo XIX con las guerras de independencias, la colonialidad aún sigue viva en los manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, en el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en muchos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. De hecho, dice Maldonado-Torres *“respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente”*. De allí que Mignolo haya dicho *“no hay duda de que Quijano, Dussel y yo estamos reaccionando no sólo frente a la fuerza de un imaginario histórico sino también frente a la vigencia actual del mismo”* (Mignolo, 2003: 122).

De acuerdo con Walter Mignolo (2003) y Santiago Castro-Gómez (2005), la conceptualización latinoamericana de la modernidad/colonialidad tiene en los estudios poscoloniales de Edwar Said y en el análisis del sistema mundo moderno

de Immanuel Wallerstein dos antecedentes importantes: Por un lado, Said había mostrado que el discurso colonial es un sistema de signos a partir del cual las potencias coloniales impusieron un tipo específico de conocimientos, disciplinas, valores y formas de comportamiento a los grupos colonizados. A diferencia de las teorías independentistas y el análisis del sistema mundo (que hacen un gran énfasis en los aspectos económicos del sistema mundo) en su texto *orientalismo*, Said plantea que una de las características del colonialismo moderno es que el dominio imperial no se obtiene tan solo matando y sometiendo al otro por la fuerza, sino que requiere de un elemento ideológico o “representacional” (epistémico-cultural). En otras palabras, sin la construcción de un discurso sobre el otro y sin la incorporación de ese discurso en el habitus tanto de los dominadores como de los dominados, el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera resultado imposible. El dominador europeo construye al “otro colonial” como objeto de estudio (“oriente”) y, al mismo tiempo, construye una imagen de su propio locus enuntiationis imperial (“occidente”) (Castro-Gómez, 2005: 43). Dicho en otros términos, lo que Said plantea es que el proyecto ilustrado de la ciencia del hombre se sustenta en un imaginario geopolítico (el occidentalismo) que postula la superioridad de la raza blanca europea sobre todas las demás formas culturales del planeta.

La concepción de discurso colonial es recogida y ampliada de diversas formas por los autores pioneros del programa MC. En el caso de Anibal Quijano se hace a través de su concepto de colonialidad del poder. Este término le permite vincular, en una sólo clasificación, el capitalismo, el trabajo, la raza (y no sólo a la clase), así como el conocimiento en una jerarquía de poder. En un texto pionero denominado “colonialidad y modernidad racionalidad”, publicado también en 1992, Quijano define la colonialidad del poder en los siguientes términos:

“Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario [...] La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes,

símbolos y modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual [...] Los colonizadores impusieron una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones” (Quijano, 1992: 438)

De esta manera, la colonialidad del poder es una categoría de análisis que hace referencia a la estructura específica de dominación implementada en las colonias americanas desde 1492. Según Quijano, los colonizadores españoles entablaron con los colonizados una relación de poder fundada en la supuesta superioridad étnica y cognitiva de los primeros sobre los segundos. En esta matriz de poder, no se trataba sólo de someter militarmente a los indígenas y dominarlos por la fuerza, sino de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo, adoptando como propio el horizonte cognitivo del dominador.

El problema en la conceptualización de Said es que desconoce la enorme importancia de las Américas como constitutivas del sistema mundo moderno pues, como en el resto de pensadores que se inscriben dentro de la crítica, teoría o estudios poscoloniales, empieza sus consideraciones a partir del siglo XVIII. Esto seguramente debido a que la genealogía de los estudios poscoloniales se localizan en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial.

La importancia de las Américas y del siglo XVI como una fecha crucial en la constitución del sistema mundo es un aporte de Immanuel Wallerstein. Para plantear su propuesta teórica del “sistema-mundo moderno” -donde confluyen la visión marxiana del capitalismo como un sistema mundial y la braudeliana sobre la larga duración histórica-, Immanuel Wallerstein retoma y reelabora el aporte que hace Raúl Prebisch y sus asociados, los cuales intentan mostrar el capitalismo como un sistema mundial diferenciado en “centros” y “periferias” (Quijano, 2007: 95-96). Vinculando los aportes de la teoría de la dependencia con los trabajos de Braudel sobre el Mediterráneo, Wallerstein consigue analizar la centralidad del circuito del Atlántico para la formación del sistema-mundo moderno en el siglo XVI

(Mignolo, 2003). Desde ese punto de vista, el Mediterráneo pierde su condición de eje de la historia mundial, tal como lo había planteado Hegel, y Europa empieza a ser “provincializada” en el seno de la teoría social. De allí en adelante lo importante no es el estudio de Europa como tal sino de Europa como centro del “sistema-mundo” (Castro-Gómez, 2005: 53).

A pesar que Wallerstein aporta a la perspectiva de modernidad/colonialidad el hecho de situar el siglo XVI como constitutivo del sistema-mundo moderno, de acuerdo con Mignolo, su perspectiva es todavía eurocéntrica. Para Mignolo Wallerstein es prisionero del imaginario construido por los intelectuales de la ilustración cuando piensa que la primera geocultura²³ de este sistema -el liberalismo- se formó en el siglo XVIII, a raíz de la mundialización de la Revolución Francesa. De esta manera, Wallerstein no ve la importancia de las Américas en la construcción del imaginario del sistema mundo moderno/colonial (Mignolo, 2003: 119), lo cual será mostrado tan sólo cuando Wallerstein y Quijano escriben un artículo en inglés denominado “America as a Concept, or the Americas in the Modern World-Sistem” que se publicó en 1992. Lo que el mundo hispánico de los siglos XVI y XVII aportó al sistema-mundo no fueron sólo territorios, mano de obra y materias primas, como piensa Wallerstein, sino también elementos discursivos que servirían para la constitución misma de la modernidad y su imaginario (Castro-Gómez, 2005: 51).

Partiendo de aquí, el filósofo argentino Enrique Dussel hace una crítica al modelo eurocéntrico de la modernidad imperante, de la siguiente manera:

“La modernidad no es un fenómeno que pueda predicarse de Europa considerada como un sistema independiente, sino de una Europa concebida como centro... De manera adicional quisiera presentar una tesis que califica la anterior: la centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra

²³ En términos de Mignolo imaginario, entendido como... La primera “geocultura” de la modernidad -mundo, entendida como un sistema de símbolos de orden ritual, cognitivo, jurídico, político y axiológico.

de las otras culturas. Se trata, en cambio, de un efecto fundamental del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia. Este simple hecho dará a Europa la ventaja comparativa determinante sobre el mundo otomano-islámico, India y China. La modernidad es el resultado de estos eventos, no su causa. Por consiguiente, es la administración de la centralidad del sistema-mundo lo que permitirá a Europa transformarse en algo así como la “conciencia reflexiva” (la filosofía moderna) de la historia mundial” (Dussel, 1999: 148-149).

Su crítica a lo que él llamó el “mito de la modernidad” conduce a Dussel necesariamente a plantear una comprensión alternativa de la modernidad. Esta comprensión alternativa la denomina el “paradigma planetario” o transmodernidad y que explica más o menos en los siguientes términos: la modernidad es un fenómeno del sistema-mundo que surge como resultado de la administración que diferentes imperios europeos (España primero, luego Francia, Holanda e Inglaterra) realizan de la centralidad que ocupan en este sistema. Esto significa que eventos como la Ilustración, el Renacimiento italiano, la Revolución Científica y la Revolución Francesa no son fenómenos europeos sino mundiales y, por lo tanto, no pueden ser pensados con independencia de la relación asimétrica entre Europa y su periferia colonial.

En otras palabras, la transmodernidad sería una modernidad planetaria y europea cuyo inicio coincide con y es una consecuencia del “descubrimiento” de América y la construcción de los circuitos comerciales y financieros del Atlántico (Mignolo, 2003: 113). En efecto, Dussel habla de la modernidad como un fenómeno mundial, pero con dos manifestaciones diferentes: la primera se habría consolidado durante los siglos XVI y XVII y corresponde al ethos católico, humanista y renacentista que floreció en Italia, Portugal, España y sus colonias americanas (Dussel, 1999: 156). Esta modernidad fue administrada globalmente por la primera potencia hegemónica del sistema-mundo (España) y generó no sólo una primera forma de subjetividad construida con base en el discurso moderno/colonial, sino también una primera crítica de ese discurso. Dussel conceptualiza esta subjetividad en términos filosóficos (tomados del pensamiento de Levinas) y la describe como un

Yo conquistador y aristocrático, que entabla frente al “otro” americano (negros, indios y mestizos) una relación excluyente de dominio. El ego conquiro de la primera modernidad constituye así la protohistoria del ego cogito de la modernidad segunda (Dussel, 1992: 67). Esta última, que se autorepresenta ideológicamente como la única modernidad, comienza apenas a finales del siglo XVII con el colapso geopolítico de España y el surgimiento de nuevas potencias hegemónicas (Castro Gómez, 2005: 52).

La teoría de Dussel entabla un diálogo crítico con el análisis del sistema-mundo de Wallerstein, buscando integrar la crítica al colonialismo en una perspectiva globalizante. No obstante, el punto central de divergencia entre uno y otro proyecto, a saber, el planteamiento de Dussel sobre el surgimiento de una *geocultura moderna* de corte hispano-católico *antes* de la Revolución Francesa, es algo que merece una reflexión más profunda. Esta labor fue realizada en gran parte por el semiólogo argentino Walter Mignolo, quien desarrolló una crítica explícita a las tesis de Wallerstein, asumiendo las reflexiones de Dussel en torno al surgimiento de una subjetividad moderno/colonial –si bien no burguesa– en el mundo hispánico (Castro-Gómez, 2005: 53).

En su libro *historias locales/diseños globales* publicado por primera vez en el 2000, Walter Mignolo es quien hace el tránsito definitivo del análisis de un mundo moderno al análisis de un mundo moderno/colonial. Escuchemos al propio Mignolo:

A partir de las premisas del análisis del sistema-mundo, me desplazo hacia la perspectiva que, por motivos pedagógicos, denomino análisis del sistema moderno/colonial. Si situamos en primer plano los estudios subalternos también como una perspectiva, tal como sugiere Veena Das (Das, 1989), entonces el análisis del sistema mundo moderno colonial introduce la perspectiva subalterna articulada a partir de las memorias y los legados de la experiencia colonial, esto es, de las experiencias coloniales en su diversidad histórica. En este punto, el concepto de “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano (1992, 1997, 1998) permite un desplazamiento, un giro desde un “mundo moderno”

hacia un “mundo moderno colonial”. La modernidad, permítase repetirlo, carga sobre sus hombros la pesada carga y la responsabilidad de la colonialidad. (Mignolo, 2003 Pág. 98).

De acuerdo con Escobar (2003), La teoría de la modernidad/colonialidad se ancla en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad. Planteado sucintamente, entre estas últimas se incluyen las siguientes:

- 1) Un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que los más comúnmente aceptados mojones como la Ilustración o el final del siglo XVIII;
- 2) Una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; esto incluye una determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación;
- 3) En consecuencia, la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo;
- 4) La identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos otros grupos;
- 5) Una concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad —una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en «una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro» (Dussel, 2000: 471; Quijano, 2000: 549).

1.3. EL PROYECTO CIENTÍFICO DE LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD Y LA HYBRIS DEL PUNTO CERO.

“La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la hybris, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la hybris, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la hybris es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista”.

Santiago Castro-Gómez, 2007.

De acuerdo con Santiago Castro-Gómez existe una relación íntima entre el proyecto científico de la ilustración y el proyecto colonial europeo. Para Castro-Gómez la relación es tal que no vacila al afirmar que la ciencia puede ser vista como un “discurso colonialista” producido al interior de una estructura imperial de producción y distribución de conocimientos. En otras palabras, las ciencias humanas encuentran su sentido último y su condición de posibilidad en la experiencia colonial europea.

Según Castro-Gómez, la pretensión central manifiesta por el discurso ilustrado fue que la ciencia carecía de un lugar empírico de enunciación, es decir, la ciencia era enunciada desde un lugar sin lugar. Para él, lo que permite invisibilizar el lugar de enunciación del conocimiento es el modo en que la ciencia y las ambiciones geopolíticas empiezan a quedar articuladas en el sistema-mundo moderno/colonial a partir del siglo XVI. Para investigar la relación entre ciencia y geopolítica, el plan de Castro-Gómez es el siguiente:

“.. Tomaré como punto de partida el proyecto de una “ciencia del hombre” formulado inicialmente por Hume en 1734, a fin de plantear el problema que

en este libro he denominado *La hybris del punto cero*. Luego intentaré reconstruir de forma inmanente los vínculos estructurales de este programa con el capitalismo y el colonialismo, utilizando para ello algunos escritos de Kant, Rousseau, Turgot y Condorcet” (Castro-Gómez, 2005: 23).

En efecto, Castro-Gómez parte por afirmar de la mano del filósofo Stephen Toulmin, que a mediados del siglo XVII el conocimiento sobre la vida humana intenta reunir dos aspectos simbolizados por las palabras griegas *cosmos* y *polis*. *Cosmos* hace referencia a la naturaleza ordenada, regida por leyes fijas y eternas, descubiertas por la razón, mientras que *polis* se refiere a la comunidad humana y a sus prácticas de organización. Desde un punto de vista científico, aparece la pretensión de elaborar un tipo de conocimiento que tome al hombre y a la sociedad como objetos de estudio sometidos a la exactitud de las leyes físicas, de acuerdo al modelo elaborado por Newton; desde un punto de vista político, aparece la pretensión de crear una sociedad racionalmente ordenada desde el poder central del Estado. Con la ayuda de la ciencia, y mediante la soberanía del Estado, el orden natural del *cosmos* podría ser reproducido en el orden racional de la *polis* (Toulmin, 1990, 67). Ahora bien, dice Santiago, lo que permite formular el proyecto mismo de Cosmópolis es la idea de que la sociedad puede ser observada desde un lugar neutro de observación, no contaminado por las contingencias relativas al espacio y el tiempo. Esta idea aparece según Castro-Gómez tanto en el filósofo René Descartes con sus *meditaciones metafísicas*, y en todo el proyecto ilustrado de una “ciencia del hombre” del siglo XVIII formulado por pensadores como Hume, Smith, Rousseau, Condorcet, Turgot y Kant (Castro-Gómez, 2005: 24-42).

Aquí solo mostraré la manera como aparece en Descartes y en Hume por sus vínculos con la psicología²⁴. Por una parte, en la primera de sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes expone que la certeza en el conocimiento científico sólo es posible si el observador se deshace previamente de todas las opiniones ancladas en el sentido común. Hay que eliminar todas las fuentes posibles de incertidumbre,

²⁴ ver capítulo II (la hybris del punto cero en la psicología).

ya que la causa principal de los errores en la ciencia proviene de la excesiva familiaridad que tiene el observador con su medio ambiente social y cultural. Por eso, Descartes recomienda que las “viejas y ordinarias” opiniones de la vida cotidiana deben ser suspendidas, con el fin de encontrar un punto sólido de partida desde el cual sea posible construir de nuevo todo el edificio del conocimiento (Descartes, 1984: 115). Santiago Castro-Gómez dice que este punto absoluto de partida, en donde el observador hace *tabula rasa* de todos los conocimientos aprendidos previamente, es lo que él ha llamado la *hybris del punto cero*.

Comenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo además cuáles comportamientos son normales y cuáles patológicos. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado. Se trata de una representación en la que los “varones ilustrados” se definen a sí mismos como observadores neutrales e imparciales de la realidad (Castro-Gómez, 2005: 25).

Por otra parte, al igual que Descartes, Hume propone “un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, el único sobre el que las ciencias puedan basarse con seguridad” (Hume, 1981: 81). En Descartes, como se sabe, la objetividad de la ciencia proviene de un método en el que se busca en la conciencia una certeza primaria (ideas “claras y distintas”) para después, y de forma estrictamente matemática, deducir de ella todas las verdades científicas. Hume piensa que aunque todas las ramas de las ciencias parecen ocuparse de objetos que se encuentran fuera de la conciencia, en realidad son los hombres mismos quienes juzgan acerca de la verdad o falsedad de las proposiciones que utilizan para estudiar esos objetos. Por tanto, si lo que se busca es un fundamento sólido que garantice la certeza del conocimiento, ese fundamento no puede ser otro que las facultades perceptivas y cognitivas del

hombre. De acuerdo con Hume, el estudio de esas facultades de la naturaleza humana es el objeto de la “Science of Man”:

“Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta, regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de algún modo de la ciencia del hombre, pues están bajo comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de estos [...] No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre ; y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia [...] Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esta misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación (Hume , 1981: 79; 81).

La ciencia del hombre se convierte así en el fundamento epistemológico de todas las demás ciencias, incluso de la filosofía natural, es decir de la física ejemplificada por Newton. ¿Cómo es esto posible? Según Hume, aplicando al estudio del hombre el “método experimental de razonamiento” que tan buenos resultados ha dado en el campo las ciencias físicas. De lo que se trata, entonces, es de investigar el comportamiento humano sin tomar como punto de partida una idea preconcebida y metafísica del hombre, sino utilizando solamente los datos empíricos proporcionados por la experiencia y la observación. Así como Newton logró despegarse de una concepción metafísica de la naturaleza, heredada de Aristóteles, para formular las leyes que rigen el movimiento de los cuerpos celestes, así también el científico de la sociedad (el Newton de las ciencias humanas) debe distanciarse de todo tipo de preconcepciones mitológicas sobre el hombre, con el fin de formular las *leyes que rigen la naturaleza humana*. En otras palabras: del mismo modo como la física logró establecer las leyes que gobiernan el mundo celeste, la ciencia del hombre debe aplicar el mismo método para establecer las leyes que gobiernan el mundo terrestre de la vida social. Y como estas leyes, según Hume, se encuentran ancladas en la naturaleza humana, la nueva ciencia tomará como objeto de estudio las facultades cognitivas y

perceptivas del hombre, con el fin de explicar, a través de la observación y la experiencia, las *estructuras básicas* que rigen su comportamiento social y moral.

Al decir de Castro-Gómez, la pretensión de Hume, como la de Descartes, es ubicar a la ciencia del hombre en un *punto cero de observación*, capaz de garantizar su objetividad. Sólo que, a diferencia de aquel, ese punto cero es alcanzado mediante la aplicación del método experimental, con el fin de establecer una analogía entre el universo newtoniano y el universo político-moral. Pero la pretensión de ambos pensadores es la misma: *convertir a la ciencia en una plataforma inobservada de observación a partir de la cual un observador imparcial se encuentre en la capacidad de establecer las leyes que gobiernan tanto al cosmos como a la polis*. Alcanzar el punto cero implica, por tanto, que ese hipotético observador se desprenda de cualquier observación precientífica y metafísica que pueda empañar la transparencia de su mirada. La primera regla para llegar al punto cero es entonces la siguiente: cualquier otro conocimiento que no responda a las exigencias del método analítico-experimental, debe ser radicalmente desechado (Castro-Gómez, 2005: 27).

Con sus pretensiones de objetividad y cientificidad, el punto cero de observación, según Castro-Gómez, no surge con la segunda modernidad, sino que hecha sus raíces en la geocultura de la primera modernidad cuando los geógrafos europeos empezaron a separar el centro étnico y el centro geométrico de observación.

Antes del siglo XVI el centro étnico y el centro geométrico coincidían, eran uno sólo. Al respecto Castro-Gómez pone dos ejemplos (uno de los chinos y otro de los cristianos en la Edad media) acerca de la representación del espacio, los cuales nos ilustra mejor de que se trata cuando habla de “centros” de observación:

Así por ejemplo, los cartógrafos chinos generaron una representación del espacio en la que el centro estaba ocupado por el palacio real del emperador y alrededor de él se ordenaban sus dominios imperiales. Igual ocurría con los mapas cristianos de la Edad Media, en los que el mundo aparecía dispuesto circularmente en torno a la ciudad de Jerusalén y en los mapas árabes del siglo

XIII, donde el mundo islámico aparecía como el centro de la tierra. En todos estos casos, el “centro era móvil” porque el observador no se preocupaba por ocultar su lugar de observación, dejándolo fuera de la representación. Al contrario, para el observador era claro que el centro geométrico del mapa coincidía con el centro étnico y religioso desde el cual observaba (cultura china, judía, árabe, cristiana, azteca, etc.) (Castro-Gómez, 2005: 59).

No obstante, dice Santiago Castro-Gómez, con la conquista de América y la necesidad de representar con precisión los nuevos territorios bajo el imperativo de su control y delimitación, empieza a ocurrir algo diferente:

La cartografía incorpora la matematización de la perspectiva, que en ese momento revolucionaba la práctica pictórica en los países de la Europa católica mediterránea (especialmente en Italia). La perspectiva supone la adopción de un punto de vista fijo y único, es decir, la postulación de una mirada soberana que se encuentra fuera de la representación. Con otras palabras, la perspectiva es un instrumento a través del cual se ve, pero que, a su vez, no puede ser visto; la perspectiva, en suma, otorga la posibilidad de tener un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista (Castro-Gómez, 2005: 59).

Para Castro-Gómez esto revoluciona por completo la práctica científica de los cartógrafos. Pues al tornarse invisible el lugar de observación, el centro geométrico ya no coincide más con el centro étnico. Por el contrario, los cartógrafos y navegantes europeos, dotados ahora de instrumentos precisos de medición, empiezan a creer que una representación hecha desde el centro étnico es precientífica, pues queda vinculada a una particularidad cultural específica. La representación verdaderamente científica y objetiva es aquella que puede abstraerse de su lugar de observación y generar una “mirada universal” sobre el espacio. Es precisamente esta mirada que pretende articularse con independencia de su centro étnico y cultural de observación, dice Santiago que, es lo que él denomina en su trabajo la *hybris del punto cero*. Así, para Castro-Gómez el punto cero de observación adoptado por la ciencia de la ilustración:

No es un efecto de la revolución copernicana o del individualismo burgués, sino de la necesidad que tenía el Estado español de ejercer control sobre el circuito del Atlántico -frente a las pretensiones de sus competidores europeos- y de erradicar en la periferia los antiguos sistemas de creencias, a los que consideraba “idolatrías”. Ya no podían coexistir diferentes formas de ver el mundo, sino que había que taxonomizarlas conforme a una jerarquización del tiempo y el espacio. (Castro-Gómez, 2005: 60).

De esta manera, una de las consecuencias de la hybris del punto cero es la invisibilización del lugar particular de enunciación para convertirlo en un lugar sin lugar, es decir, en un universal. Esta tendencia a convertir una historia local en diseño global (Mignolo, 2003), corre paralela al establecimiento de ese lugar particular como centro de poder geopolítico. A la centralidad de España, luego de Francia, Holanda, Inglaterra y los Estados Unidos en el sistema-mundo, corresponde la pretensión de convertir su propia historia local en lugar único y universal de enunciación y de producción de conocimientos descartando los demás conocimientos que se produzcan fuera de ellos (Castro-Gómez, 2005: 61).

La cuestión del universalismo en la modernidad la formula filosóficamente por primera vez René Descartes quien, de acuerdo con Grosfoguel (2007) es el fundador de la filosofía moderna con su lema “pienso, luego soy”. Descartes entendía lo universal como un conocimiento eterno, más allá del tiempo y el espacio; es decir, como equivalente a la mirada de Dios. Al respecto ha dicho Grosfoguel:

En la lucha contra la Teología cristiana hegemónica en la época (mediados del siglo XVII) que, siguiendo a Walter Mignolo (2000), llamaré aquí la teo-política del conocimiento, Descartes puso al “yo” donde antes estaba Dios como fundamento del conocimiento. Todos los atributos del Dios cristiano quedaron localizados ahora en el “sujeto”, el “yo”. Para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y el espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio; es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal. De ahí que el dualismo sea un eje fundamental constitutivo del cartesianismo. El dualismo es lo que

permite situar al sujeto en un “no-lugar” y en un “no-tiempo”, lo cual le habilita para hacer un reclamo más allá de todo límite espacio-temporal en la cartografía de poder mundial (Grosfoguel, 2007: 64).

Grosfoguel dice que para poder ubicar al sujeto como fundamento de todo conocimiento, el monólogo interno del sujeto, sin ninguna relación dialógica con otros seres humanos, le permite hacer un reclamo de acceso a la verdad de forma *sui generis*, es decir, como autogenerado, insulado de relaciones sociales con otros seres humanos. De esta manera: *“El mito de la auto-producción de la verdad por parte del sujeto aislado, es parte constitutiva del mito de la modernidad de una Europa auto-generada, insulada, que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo”*. De allí que, al igual que el dualismo, el solipsismo sea constitutivo de la filosofía cartesiana. Sin solipsismo no hay mito de un sujeto con racionalidad universal que se confirma a sí mismo como tal. De esta manera, se inaugura la ego-política del conocimiento que, al decir de Grosfoguel, *“no es otra cosa que una secularización de la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento”* (Grosfoguel, 2007: 64).

Al respecto del ego cogito cartesiano del “yo pienso, luego soy” Enrique Dussel (1994) ha expresado que está precedido por 150 años del ego conquirus imperial del “yo conquisto, luego soy” (Grosfoguel, 2007: 65). Lo que ha querido expresar Enrique Dussel con esto es que la condición de posibilidad política, económica, cultural y social para que un sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, como Ser imperial. De esta manera, de acuerdo con Grosfoguel, el mito dualista y solipsista de un sujeto auto-generado, sin localización espacio-temporal en las relaciones de poder mundial, inaugura el mito epistemológico de la modernidad eurocentrada de un sujeto autogenerado que tiene acceso a la verdad universal, más allá del espacio y el tiempo, por medio de un monólogo, es decir, a través de una sordera ante el mundo y borrando el rostro del sujeto de enunciación, es decir, a través de una

ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial (*Grosfoguel, 2007: 65*).

Maldonado-Torres (2007) opina al respecto que si el ego conquiro antecede la formulación cartesiana del ego cogito, quiere decir que el significado del ego cogito para la identidad moderna europea tiene que entenderse en relación con un ideal no cuestionado de subjetividad expresado en el ego conquiro (Maldonado-Torres, 2007: 134-135). Es decir, la certidumbre del sujeto en su tarea de conquistador precedió la certidumbre de Descartes sobre el “yo” como sustancia pensante (*res cogitans*), y proveyó una forma de interpretarlo. Lo que sugiere aquí Maldonado es que el sujeto práctico conquistador y la sustancia pensante tenían grados de certidumbre parecidos para el sujeto europeo. Además, el ego conquiro proveyó el fundamento práctico para la articulación del ego cogito. Dussel sugiere esta idea: “El ‘bárbaro’ era el contexto obligatorio de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el cogito” (1996, p. 133). Pero, tal contexto no estaba definido solamente por la existencia del bárbaro o, más bien, el bárbaro había adquirido nuevas connotaciones en la modernidad. El bárbaro era ahora un sujeto racializado. Y lo que caracterizaba esta racialización era un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión. Así, la “certidumbre” sobre la empresa colonial y el fundamento del ego conquiro quedan anclados, como el cogito cartesiano, en la duda o el escepticismo. En torno a esto Maldonado-Torres conceptualiza:

El escepticismo se convierte en el medio para alcanzar certidumbre y proveer una fundación sólida al sujeto moderno. El rol del escepticismo es central para la modernidad europea. Y así como el ego conquiro antecede al ego cogito, un cierto tipo de escepticismo sobre la humanidad de los sub-otros colonizados y racializados sirve como fondo a las certidumbres cartesianas y su método de duda hiperbólica. Así, pues, antes que el escepticismo metódico cartesiano (el procedimiento que introdujo la figura del genio maligno) se hiciera central para las concepciones modernas del yo y del mundo, había otro tipo de escepticismo en la modernidad que ya le era constitutivo al sujeto moderno. En vez de la actitud metódica que lleva al ego cogito, esta forma de

escepticismo define la actitud que sostiene al ego conquiro u hombre imperial. Siguiendo la interpretación fanoniana del colonialismo como una realidad maniquea, la relación fundamental de tal maniqueísmo con la misantropía, como indica Lewis Gordon, caracterizaría esta actitud como un maniqueísmo misantrópico racista/imperial, el cual también puede entenderse de forma más simple como actitud imperial. (Maldonado-Torres, 2007: 134-135).

Muy distinto a la duda metódica cartesiana, el escepticismo maniqueo misantrópico no duda sobre la existencia del mundo o el status normativo de la lógica y la matemática sino de la humanidad de los colonizados. De acuerdo con Maldonado-Torres, la división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado. De aquí hay que preguntarse, dice Maldonado-Torres, hasta qué punto esta relación no sólo anticipó el dualismo cartesiano, sino que lo hizo posible, lo inspiró y/u ofreció el horizonte de sentido para su aceptación, interpretación y aplicación. Cualquier respuesta que se de a este respecto, lo que debe quedar claro es, dice Maldonado-Torres, que el dualismo sirvió para traducir a nivel metódico el racismo del sentido común europeo, y que, como indica Quijano, articulaciones científicas posteriores, que tomaban el cuerpo como una entidad puramente material, facilitaron el estudio de ciertas poblaciones en términos naturalistas, lo que engendró el estudio científico de las razas.

RESUMEN Y CONCLUSIONES.

En este capítulo vimos que a partir de la concepción intraeuropea de la modernidad, el pensamiento europeo ilustrado se construyó a sí mismo como una cultura superior y desde allí se adjudicó la tarea de civilizar las demás culturas que se encontraban, supuestamente, sumidas en la barbarie. Según ellos, Europa poseía cualidades internas únicas que le habrían permitido desarrollar la racionalidad científica-técnica lo cual explicaba su superioridad. No obstante,

vimos que la supuesta superioridad europea se construyó a costa y en detrimento de las demás culturas. Es decir, con su constructo de razón, la modernidad introduce un proyecto de emancipación que se da por bueno pero, a la misma vez, desarrolla la irracionalidad de la violencia genocida. De allí que, se sostenga en este trabajo que la modernidad sea al mismo tiempo modernidad/colonialidad. O que se hable de dos modernidades: la primera del “Ego Conquiro” de Hernán Cortés que precede, sustenta y da vida a la segunda modernidad, la del “Ego Cogito” de Descartes. De esto se desprende que, con sus pretensiones de objetividad y neutralidad, el proyecto científico de la modernidad (que encuentra una de sus más importantes bases en Descartes), es en el fondo un proyecto científico colonial, que se ubicó en el punto cero de observación como una estrategia de control y de dominación sobre las poblaciones dominadas. De esta manera, una de las consecuencias de la hybris del punto cero es la invisibilización del lugar particular de enunciación para convertirlo en un lugar sin lugar, es decir, en un universal.

La tendencia a convertir una historia local en diseño global, corre paralela al establecimiento de ese lugar particular como centro de poder geopolítico. A la centralidad de España, luego de Francia, Holanda, Inglaterra y los Estados Unidos en el sistema-mundo, corresponde la pretensión de convertir su propia historia local en lugar único y universal de enunciación y de producción de conocimientos, eliminando, borrando o simplemente descartando los demás conocimientos que se produzcan fuera de ellos. La política del “no lugar”, es decir, la “hybris del punto cero” asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico, tenía un lugar específico en el mapa de la sociedad colonial y fungió como estrategia de control sobre las poblaciones subalternas y de reproducción de la dominación política ejercida a través de los dispositivos estatales.

Para concluir este resumen, resta por decir de la mano de Grosfoguel (2007) que, a partir de Descartes, el universalismo del punto cero que queda impreso en las ciencias sociales y humanas, es un universalismo abstracto en dos sentido: primero, en el sentido del enunciado, de un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y segundo, en el sentido epistémico del sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial, desde donde se produce conocimientos, para así proponer un sujeto que produce conocimientos con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo. El primer tipo de universalismo abstracto (el de los enunciados) es posible solamente si se asume el segundo (el del sujeto de enunciación).

CAPITULO II:

LA HYBRIS DEL PUNTO CERO EN LA PSICOLOGÍA.

Toda la historia de la psicología hasta mediados del siglo XX es la historia paradójica de las contradicciones entre este proyecto y estos postulados; al perseguir el ideal de rigor y de exactitud de las ciencias de la naturaleza... fue conducida por un afán de fidelidad objetiva, a reconocer en la realidad humana otra cosa que un sector de la objetividad natural, y a utilizar para conocerla otros métodos que aquellos cuyo modelo podría ser proporcionados por la ciencia de la naturaleza. Pero el proyecto de rigurosa exactitud que la llevó paulatinamente a abandonar sus postulados se vació de sentido cuando estos postulados mismos desaparecieron: la idea de una precisión objetiva y cuasi matemática en el dominio de las ciencias humanas no posee ya validez si el hombre mismo ya no pertenece al orden de la naturaleza. Así la psicología por sí misma se obligó a una renovación total en el curso de su historia; al descubrir un nuevo estatuto para el hombre, se impuso como ciencia un nuevo estilo.

Michael Foucault.

Por lo general, el psicólogo ha intentado insertarse en los procesos sociales desde las instancias de control. La pretendida asepsia científica ha sido, en la práctica, un aceptar la perspectiva de quien tiene el poder y un actuar desde quien domina. Como psicólogos escolares hemos trabajado desde la dirección de la escuela, y no desde la comunidad; como psicólogos del trabajo hemos seleccionado o entrenado al personal según las exigencias del propietario o del gerente; no desde los propios trabajadores o desde sus sindicatos; incluso como psicólogos comunitarios hemos llegado con frecuencia a las comunidades montados en el carro de nuestros esquemas y proyectos, de nuestro saber y nuestro dinero.

Martin-Baró.

INTRODUCCIÓN AL CAPITULO II.

En el capítulo anterior, vimos que la pretensión tanto de Hume como de Descartes, era convertir a la ciencia en una plataforma inobservada de observación a partir de la cual un observador imparcial se encuentra en la capacidad de establecer las leyes que gobiernan tanto al cosmos como a la polis. Para alcanzar el punto cero es necesario, entonces, que ese hipotético observador se desprenda de cualquier observación precientífica y metafísica que pueda empañar la transparencia de su mirada. De esta manera, la primera regla para llegar al punto cero es que cualquier otro conocimiento que no responda a las exigencias del método analítico-experimental, debe ser radicalmente desechado. Vimos también, en el capítulo anterior, que con sus pretensiones de objetividad y neutralidad, el punto cero de observación tiene una pretensión de dominio colonial.

La psicología como ciencia de la modernidad, pretendió encontrar en el hombre la prolongación de las leyes de la naturaleza a fin de garantizarse su cientificidad como las ciencias naturales. A partir de un breve recorrido histórico, la intención de este capítulo es mostrar que, la tendencia socio-histórico-cultural en la psicología o segunda psicología como la denominó Cole (1999), ha criticado fuertemente este ideal en la psicología dominante. Sin embargo, esta perspectiva se queda corta a la hora de ver que debajo de esa pretensión de cientificidad, hay también una intención de control y dominio colonial, que aún se sigue reproduciendo. De allí la necesidad de hablar de una psicología decolonial.

Ahora bien, sí hay que decir que, esta psicología decolonial encuentra un importante antecedente en la psicología social crítica latinoamericana, de la cual se desprende la vertiente de la psicología de la liberación que llega a formular Ignacio Martín-Baró, quien junto a Frantz Fanon constituyen los pilares de mi psicología decolonial.

Este capítulo lo desarrollo a través de tres apartados: *la psicología como ciencia de la modernidad, la tendencia socio-historico-cultural o segunda psicología y la psicología social crítica latinoamericana como una psicología fundamentalmente crítica*. Los tres son esbozos históricos. En el primero, describo la forma como se fue configurando la psicología como ciencia de la modernidad desde Descartes, pasando por Comte hasta llegar a Wundt. En el segundo, pretendo mostrar que a la par de esa psicología existió una segunda psicología que nació en contraposición de ésta, aunque no obstante, esta psicología también fue cooptada y puesta al servicio del poder de EEUU, gran potencia mundial durante y después de la Segunda Guerra Mundial. De la mano de Maritza Montero y Gonzales Rey, en el último apartado muestro como se va configurando la psicología social en América Latina como una psicología social crítica, de la cual se desprende la psicología de la liberación de Ignacio Martín-Baró.

2.1. LA PSICOLOGÍA COMO “CIENCIA” DE LA MODERNIDAD.

Tanto Edwin Boring en su libro *“historia de la psicología experimental”*, como Michael Cole en su texto *“Psicología cultural. Una psicología del pasado y futuro”*, y Nestor Braunstein en el libro *“Psicología: ideología y ciencia”* establecen una relación entre el nacimiento de la psicología en la modernidad y el filósofo René Descartes. El primero afirmó en términos generales que Descartes es quien marca el comienzo de psicología moderna (Boring, 1978: 184). El segundo, estableció una relación particular entre el *“Discurso del método”* de Descartes publicado a mediados del siglo XVII y el nacimiento de la psicología moderna (Cole, 1999: 36). El tercero, por su parte, fue un poco más específico argumentando la relación entre el *“pienso, luego existo”* de Descartes y el nacimiento de lo que él llamó la *“psicología de la conciencia”* (Braunstein, 1978: 29).

Si como vimos en el capítulo anterior, con el *“Ego Cogito”* de Descartes se articula filosóficamente el punto cero en las ciencias humanas y, con el mismo *“Ego*

Cogito” de Descarte nace la psicología como ciencia de la modernidad, eso quiere decir que la hybris del punto cero nació entrampada con la psicología y viceversa, que la psicología nació entrampada con la hybris del punto cero. En otras palabras, el proyecto colonial requirió de un discurso psicológico²⁵ para su dominio y el proyecto de una psicología requirió de un dominio colonial para su realización.

De acuerdo con Cole (1999: 36), Descartes afirmó que la verdadera ciencia se basa en premisas axiomáticas a partir de las cuales se pueden deducir conclusiones irrefutables para la aplicación de la razón. Para Descartes cuantificar las propiedades medibles de la materia en movimiento hacía posible comprender el mundo y su contenido en término de leyes matemáticas. La experimentación es un complemento esencial para la cuantificación y la deducción rigurosa.

Según Castro-Gómez (2007: 82), Descartes afirmó tanto en su *Discurso del Método* como en las *Meditaciones Metafísicas*, que la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se produce una distancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido. Para Descartes entre mayor fuera la distancia del sujeto frente al objeto, mayor sería la objetividad.

El conocimiento verdadero (*episteme*) debe fundamentarse en un ámbito incorpóreo, que no puede ser otro sino el *cogito*. Y el pensamiento, en opinión de Descartes, es un ámbito meta-empírico que funciona con un modelo que nada tiene que ver con la sabiduría práctica y cotidiana de los hombres. Es el modelo abstracto de las matemáticas. Por ello, la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se asienta en un *punto de observación inobservado*, previo a la experiencia, que debido a su estructura matemática no puede ser puesto en duda bajo ninguna circunstancia. (Castro-Gómez, 2007: 82).

En efecto, Descartes estaba convencido de que la clave para entender el universo se hallaba en la estructura matemática del pensamiento, y de que

²⁵ A este discurso fue que hizo referencia Edwar Said en su trabajo orientalismo como el “discurso colonial”, sin el cual la dominación de Europa a sus colonias hubiera sido imposible.

esta estructura coincidía con la estructura matemática de la realidad. La visión del universo como un todo orgánico, vivo y espiritual fue reemplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina. Por ello, Descartes privilegia el método de razonamiento analítico como el único adecuado para entender la naturaleza. El análisis consiste en dividir el objeto en partes, desmembrarlo, reducirlo al mayor número de fragmentos, para luego recomponerlo según un orden lógico-matemático. Para Descartes, como luego para Newton, el universo material es como una máquina en la que no hay vida, ni *telos*, ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan sólo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de sus partes. (Castro-Gómez, 2007: 82-83).

Las prescripciones de Descartes se basaban en una versión idealizada del trabajo pionero de los físicos del siglo XVII Kepler, Galileo y Newton, cada uno de los cuales había descubierto principios físicos que se convirtieron en la marca de contraste de la ley natural. Las leyes naturales eran leyes que se mantenían para todos los tiempos y todos los lugares, conociendo la posición de un objeto en el momento n , era posible determinar su posición en cualquier momento escogido arbitrariamente en el pasado o en el futuro (Cole, 1999: 36-37).

Descartes creía que, concebidos así, los métodos científicos naturales se podían aplicar mucho más allá del dominio de la física. Especial relación con la psicología tenía su afirmación de que toda la vida orgánica, incluido el funcionamiento del ser humano, encaja dentro del dominio de la ciencia natural, pero que el estudio de la mente/el alma, no. Por tanto sólo la parte de la naturaleza humana compartida con otros animales (que no tienen alma) podían integrar la ciencia natural; únicamente las características humanas no podían hacerlo (Cole, 1999: 37). Según Cole, de esta manera:

Descartes excluyó claramente de la “verdadera” ciencia los fenómenos que eran contingentes con circunstancias históricas específicas. Tenía en poca estima el estudio de las humanidades en general, y de la historia en particular, porque no podían arrojar definiciones precisas, datos

cuantificables, axiomas o reglas de prueba, todo lo cual era necesario para la deducción de leyes generales. (Cole, 1999: 37).

Así, siguiendo la tradición Aristotélica, Descartes sentó las bases para una psicología de la naturaleza como diría Braunstein o “psicología fisiológica de los reflejos” como la denominó Boring. Esta corriente psicológica fue continuada por el empirismo inglés (quienes basaron su concepción de lo psíquico entorno a la noción de experiencia) que comenzó con Hobbes y fue luego mejor establecido por Jhon Locke, quien dio origen a la importantísima doctrina de la asociación de ideas, la cual fue, a su vez, la principal base de la *psicología experimental* de Fechner y Wundt a finales del siglo XIX (Boring, 1978: 184; Braunstein, 1978: 246).

Otra figura importante que establecería los principios para una psicología de pretensión científica a la manera de las ciencias naturales sería Augusto Comte quien retomando la filosofía *utilitarista*²⁶ de Jeremy Bentham elabora su *curso de filosofía positiva* (1826) (Braunstein, 1978: 249).

El positivismo de Comte se plantea como una ruptura con la metafísica, es decir, con todas las doctrinas anteriores que se preocupaban por el problema de las causas de los fenómenos y que pretendían explicarlos. Con el positivismo retornamos al empirismo ingenuo del que se habían apartado las especulaciones de Locke, Berkeley y Hume. El sujeto y el objeto de las filosofías tradicionales ceden su lugar a los “hechos”, a la realidad positiva que no tiene otra existencia que la de los fenómenos que deben ser descriptos, registrados, clasificados y cuantificados (Braunstein, 1978: 249).

Bajo la concepción del positivismo, el conocimiento científico presenta, de acuerdo con Gloria Benedito (1978: 156-158), cinco principios:

²⁶ A finales del siglo XVIII y comienzos del XIX ésta filosofía buscaba responder a los intereses y necesidades en materia de industria, comercio, transporte y empresas coloniales de la burguesía dominante en los países europeos.

- En *primer lugar*, el conocimiento científico es caracterizado según un modelo acumulativo. La ciencia se constituiría por un progreso lineal, continuo sin saltos, desde las primeras etapas, vacilantes y precientíficas, hasta etapas más avanzadas de la misma; a la que se habría arribado por simple acumulación de hechos, observaciones, experiencias y verificaciones que habrían permitido “acercarse” más al objeto en cuestión y a la “verdad” oculta del mismo.
- En *segundo lugar*, el positivismo privilegia la *observación de hechos*... Se trata de la regla fundamental de Comte: “que toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real o inteligible”²⁷
- En *tercer lugar* ¿para qué observar hechos? Para formular leyes a partir de ellos. Escuchemos a Comte: “la revolución fundamental que caracteriza a la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo la accesible determinación de las causas propiamente dichas, por la simple averiguación de leyes, o sea, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observables”.²⁸
- En *cuarto lugar*, ¿Cuál es el objetivo, el “destino de las leyes positivas” para usar las palabras de Comte?: la “previsión racional”... Poder prever y predecir hechos y acontecimientos, permite también aumentar el margen de eficacia en el control de los mismos; de allí la “utilidad” de la ciencia, de allí el “poder” de la ciencia.
- En *quinto lugar*, el positivismo es unificado por el dogma del progreso. Durante el feudalismo dominaba la creencia en la inmutabilidad del orden establecido, frente a ello la burguesía opuso la creencia en el progreso,

²⁷ Comte, Augusto, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires, Aguilar, 1965. Pag. 54.

²⁸ Comte, Op Cit., p. 55

donde progreso científico, tecnológico y social, eran considerados indisolubles.

En el positivismo de Comte, expresado en la disciplina sociológica, se ve de forma diáfana la relación entre la “hybris del punto cero” y el dominio de Europa a sus colonias de ultramar: la pretensión era ubicarse en un punto de observación para ver sin ser visto y así poder predecir las conductas, relación epistémica que se revive más tarde en la psicología.

La herencia del positivismo es recogida por el *pragmatismo*, doctrina filosófica en auge en los Estados Unidos cuando nace el conductismo. De acuerdo con Braunstein, el positivismo es el fundamento de la psicología académica de nuestros días. El principal, no el primero, de los psicólogos pragmatistas es William James que se expresaba así en 1907: “el pragmatista pende de los hechos y de lo concreto, observa la verdad tal como se da en los casos particulares y generaliza” (*Pragmatismo*, Madrid, Aguilar, 1961, p. 69) (Braunstein, 1978: 249-250).

De acuerdo con Foucault desde mediados del siglo XIX hasta el siglo XX toda la psicología heredó de la Aufklärung la preocupación por alinearse con las ciencias de la naturaleza y por reencontrar en el hombre la prolongación de las leyes que rigen los fenómenos naturales:

La determinación de vínculos cuantitativos, la elaboración de leyes que operen a la manera de las funciones matemáticas, la puesta en marcha de hipótesis explicativas, son los intentos por los cuales la psicología intentaba aplicar, no sin artificio, una metodología que los lógicos creyeron descubrir en la génesis y el desarrollo de las ciencias de la naturaleza (Foucault, 1957: 1)

De esta manera, continúa Foucault, así es como el destino de esta psicología, que quiso ser un conocimiento positivo, vino a descansar sobre dos postulados

filosóficos: que la verdad del hombre se agotaba en su ser natural y que el camino de todo conocimiento científico debía pasar por la determinación de vínculos cuantitativos, la construcción de hipótesis y la verificación experimental. Lo que está debajo de estas dos pretensiones es poder predecir para controlar la conducta humana y así establecer un dominio, un dominio colonial desde un punto de observación inobservado, *desde la hybris del punto cero*.

2.2. LA TENDENCIA SOCIO-HISTORICO-CULTURAL EN LA PSICOLOGÍA O SEGUNDA PSICOLOGÍA.

En su texto *psicología social: una panorámica general*²⁹ José Miguel Salazar afirma que las principales contribuciones para la fundación de la psicología social se dan en el siglo XX, principalmente con Mc Dougall y E. Ross que publican en 1907 cada uno por separado una obra llamada *Psicología social*. La diferencia entre una u otra contribución estribaría en la base sobre la cual formulaban su teoría. Mientras el texto de Mc. Dougall encajaba perfectamente dentro de la atmósfera biológica-Darwinista, generada en Inglaterra por los trabajos de C. Darwin. E. Ross (sociólogo norteamericano) enfoca su punto de vista dentro del espíritu de las ideas desarrolladas en Francia por Durkheim, Le Bon y Tarde, las cuales contrastan claramente con el enfoque biologicista de Darwin (ver Salazar, 1979: 14).

El otro aporte fundamental en el nacimiento de la psicología social lo hace desde Alemania, de acuerdo con Salazar, Wilhelm Wundt con un libro monumental *psicología de los pueblos* (1900-1920). En este libro buscaba sintetizar planteamiento sobre lo que es hoy la psicología social (Salazar, 1979: 14). Aunque Wundt es más conocido como el padre de la psicología científica experimental, desde un principio adoptó en su sistema psicológico, de acuerdo con Cole, una estrategia que había utilizado J. Mill: que consistía en reconocer que al haber dos

²⁹ Tomado del libro *psicología social* escrito en compañía de otros psicólogos sociales dentro de los cuales se encuentra Maritza Montero.

órdenes de realidades diferentes se debían crear dos tipos de psicologías, una apropiada para cada orden: de esta manera Wundt estableció por un lado, la “psicología fisiológica” (por la cual es mas conocido hoy), que estaría destinada a estudiar experimentalmente la experiencia inmediata y, siguiendo a Von Humboldt, la *Volkerpsychologie* por el otro, como una segunda rama de la psicología. A diferencia de la primera, ésta no se podría estudiar utilizando los métodos de laboratorios de introspección (Cole, 1999: 42).

No obstante, Cole afirma que la tradición de lo social o cultural-histórico en la psicología se remonta mucho antes de Wundt y del siglo XX, en los comienzos mismos del planteamiento de Descartes. Por ejemplo, Cole menciona al erudito napolitano Giambattista Vico como el principal oponente de la visión de la ciencia de Descartes y paladín de una ciencia histórica distintiva, como una segunda psicología, en palabras de Cole:

En su *Scienza Nuova* (*ciencia nueva*, 1725, 1948), Vico aceptó la distintividad cualitativa de la naturaleza y la historia humana, pero extrajo de ellas lecciones muy diferentes a las de Descartes. Su “ciencia nueva” negaba la aplicabilidad de los modelos de la ciencia natural a la naturaleza humana y declaraba que el estudio científico de esta debe basarse en formas específicamente humanas de interacción y comprensión (Cole, 1999: 38).

De acuerdo con Cole, para Vico hay un vacío insalvable entre lo hecho por el hombre y lo natural, entre lo que los seres humanos han construido y lo que ha aportado la naturaleza. No sólo las obras de arte y las leyes, sino la historia misma entran en la categoría de lo construido por los seres humanos. Hasta aquí, dice Cole, es posible que Descartes estuviera de acuerdo con Vico. Pero donde Vico difería radicalmente de él y de sus herederos que buscaban una ciencia unificada basada en el modelo de las ciencias físicas, era al afirmar que: “*los productos de la actividad humana, como el arte, la ley y la misma historia, precisamente debido a que están construido por los seres humanos, se pueden comprender mejor que*

el mundo físico, que es inalterablemente “otro” y, en último término, incognoscible” (Cole, 1999: 38). La propuesta de Vico era que la naturaleza humana se debe comprender necesariamente por medio de un análisis histórico del lenguaje, el mito y el ritual.

Pero Vico no fue el único que postuló una ciencia histórica antes que Wundt. Hacia el final del siglo XVIII, Johann Herder avanzó la línea de pensamiento de Vico afirmando que las tradiciones modificadas en el lenguaje y las costumbres constituyen una unidad orgánica que aporta a los grupos humanos su sentido de la identidad. Fue Herder quien introdujo la noción de *Volk*, entendido como *“comunidad de personas cuyo lenguaje y tradiciones históricas compartidas moldean los procesos mentales de sus miembros y proporcionan recursos esenciales para su proceso de desarrollo”* (Cole, 1999: 39). Ahora, pero quien introdujo la expresión *psicología de los pueblos* utilizada por Wundt fue Wilhelm Von Humbolt a principios del siglo XIX, con el término *Volkerpsychologie*, para referirse al estudio erudito del Geist nacional, el “espíritu del pueblo”, lo que hoy llamaríamos el estudio del carácter nacional.

Ahora, otro precursor directo de Wundt es claramente Mill cuya pretensión era crear una ciencia dual: “empleamos el nombre psicología para la ciencia de las leyes elementales de la mente, etología (del griego *ethos* “carácter”) servirá para la ciencia posterior que determine el tipo de carácter producido en conformidad con esas leyes generales” (págs. 176-177). (Cole, 1999: 40). Esta ciencia dual requería una metodología dual. La psicología utilizaría la experimentación y la deducción para producir leyes mentales elementales. La etología, el estudio del carácter, se basaría en “generalizaciones aproximadas” de los elementos al todo. (Cole, 1999: 40).

Por último, Wilhelm Dilthey propuso un enfoque diferente al estudio de la psicología que recuerda a las prescripciones de Vico para el estudio de la naturaleza humana como un fenómeno contingente históricamente. Dilthey creía

que, puesto que la psicología explicativa abarca sólo una parte de la vida mental, debe estar subordinada a un enfoque histórico-social que estudie a los individuos en relación con sus sistemas y sus comunidades culturales (Dilthey, 1923/1988). A este enfoque lo llamó *psicología descriptiva*. Debía basarse en un análisis de los procesos mentales de la vida real en situaciones de la vida real incluidos tanto los procesos recíprocos entre las personas como los pensamientos de los individuos. (Cole, 1999: 42).

No obstante, a todos estos aportes que hacen principalmente pensadores Europeos a la psicología, ésta no se desarrolla en Europa. Es en Estados Unidos donde verdaderamente florece dicha rama en la primera mitad del siglo, y de manera tan definitiva, que alrededor de 1950, hablar de psicología social era sinónimo de psicología social norteamericana (Salazar, 1979: 14). Esto debido, de acuerdo con Salazar, al liderazgo ascendente de Estados Unidos entre y después de la Primera y Segunda Guerra Mundial.

De acuerdo con Cole, un gran número de los principales psicólogos de final de siglo en los Estados Unidos, habían recibido su formación doctoral en Alemania. Por consiguiente, es completamente natural que algunos tomaran simpatía por la orientación histórico-cultural de la *Volkerpsychologie* y criticaran la aplicación general del conductismo a las teorías de la mente. (Cole, 1999: 48). Por ejemplo, Charles Judd (1926), que es más conocido como psicólogo educativo, escribió un libro sobre psicología social. Judd seguía explícitamente a Wundt al sostener que el lenguaje, las herramientas, los sistemas de numeración, el alfabeto, el arte, etc., son formas de “capital social acumulado” desarrollado durante milenios. Los individuos tienen que adaptarse a estas instituciones sociales; las mentes individuales se forman en realidad en el proceso de socialización. Por consiguiente, sería un enorme error pensar que es posible desarrollar una psicología social basada en las propiedades de la mente individual. La psicología social (la traducción de Judd del término *Volkerpsychologie*) debe ser, una ciencia

totalmente independiente que utilice métodos de la antropología, la sociología y la lingüística. (Cole, 1999: 48).

Ahora en Estados Unidos hubo una muy influyente perspectiva de orientación experimental en psicología en general y en psicología social, en particular. Éste, enfoque fue dirigido por F. H. Allport (1924) y de acuerdo con Salazar ha constituido la columna metodológica central de la psicología social norteamericana. El desenvolvimiento de una psicología social cuyos postulados son sometidos sistemáticamente a confrontaciones experimentales de menor o mayor grado de artificialidad, ha sido la norma (Salazar, 1979: 16).

Para concluir con este aparatado, resta por decir que hasta la influencia Norteamericana, la segunda psicología se inscribe por completo dentro de los marcos de la modernidad, a pesar de sus valiosas críticas a la primera psicología. De hecho, al llegar a los Estados Unidos ésta psicología se alió por completo a los servicios imperiales de este país. De esta manera, la hybris del punto cero se paseó sonante y campante a través de ella.

2.3. LA PSICOLOGÍA SOCIAL LATINOAMERICANA COMO UNA PSICOLOGÍA FUNDAMENTALMENTE CRÍTICA.

En este último apartado de este capítulo, haré una somera historia de la psicología social latinoamericana como un importante antecedente de la psicología decolonial. Esta semblanza histórica la haré de la mano de Maritza Montero y de Fernando Gonzales Rey. Por una parte, Montero hace una caracterización general a través de cinco etapas en el desarrollo de la psicología social en Latinoamérica, mientras Gonzales Rey se centra en mostrar las tendencias de carácter crítico que se han desarrollado dentro la psicología social en América Latina. La coincidencia entre los dos autores es que las tendencias que muestra Gonzales Rey corresponden a las dos últimas fases que describe Montero. Ahora bien, al recurrir a estos dos autores mi intención no es hacer una historia exhaustiva de la

psicología social latinoamericana sino mostrar cómo esta da paso en términos de lo teórico a mi psicología decolonial como psicología de la liberación en términos de Martín Baró.

De acuerdo con Maritza Montero (1993, 17) el inicio académico de la psicología social en América Latina puede fijarse, para la mayor parte del continente en la década de los cincuenta, surgiendo conjuntamente con la creación de la mayor parte de las escuelas de psicología y con el reconocimiento de la necesidad social de la profesión. En sus inicios a la psicología latinoamericana, de acuerdo con Baró, le ocurrió lo mismo que le pasó a la psicología norteamericana a comienzos de siglo: *su deseo de adquirir un reconocimiento científico y un estatus social les ha hecho dar un serio traspié*. La psicología norteamericana, dice Martín-Baró (2006), volvió su mirada a las ciencias naturales a fin de adquirir un método y unos conceptos que la consagrarán como científica mientras negociaba su aporte a las necesidades del poder establecido a fin de recibir un puesto y un rango social. Por su parte, la psicología latinoamericana lo que hizo fue volver su mirada a su hermana psicología social norteamericana, quien se había ganado ya un respeto científico y social y le pidió prestado su bagaje conceptual, metodológico y práctico, a la espera de poder negociar con las instancias sociales de cada país un estatus social equivalente al adquirido por los norteamericanos (Martín Baró, 2006: 8). No obstante, esta obsesión por alcanzarlo fue cambiando paulatinamente.

Maritza Montero (Montero, 1993: 19) presenta cinco fases de la psicología social Latinoamericana donde se muestra esa “evolución”. Voy a pasar muy rápido por las tres primeras y me detendré con la ayuda de Gonzales Rey, en las diferentes vertientes de la cuarta y la quinta.

Montero denomina la primera fase como *la protopsicología social*, la cual corresponde a los antecedentes. Para Montero, más que de una psicología social propiamente dicha, se debe hablar aquí de un pensamiento de carácter sociopsicológico. Esta etapa tiene sus primeras expresiones a mediados del siglo

pasado y aún antes, durante el periodo colonial (por ejemplo, en el virreinato del Perú, el caso del Doctor Hipolito Hinanue).

La segunda es denominada *fase de la constitución y afirmación sistemática de la subdisciplina*. Esta tiene que ver con la implantación científica de la psicología social y la creación de un nicho académico para la misma, no sólo en ciencias afines sino dentro de la enseñanza e investigación psicológica *per se*. Según Montero, esta es la fase dominante durante la década de los cincuenta y principio de los años sesenta, si bien ya se anuncia en algunos países durante la década de los cuarenta.

La tercera fase es la de la *consolidación de la psicología social como disciplina académica*. Montero caracteriza esta fase como la fase de reproducción dependiente de conocimientos producidos fuera del ámbito Latinoamericano. A propósito de esta etapa dice Montero: *“se caracteriza por la producción de una psicología social que, siguiendo la clasificación de stryker (1983), es eminentemente psicológica, ya que surge en el campo de la psicología, predomina en ella la perspectiva psicológica por encima de la social y tiene como paradigma metodológico el método experimental; su duración cubre desde mediado de los años sesenta hasta mediado de la década de los setenta”*.

La cuarta fase *de la crisis de la psicología social* tal como la entiendo es una fase de apertura, en la cual enseñanza, producción, teorías y métodos de la subdisciplina comienzan a ser sometidos a análisis crítico en función de su relevancia y de su significación social en sociedades específicas. En esta etapa dice Martiza Montero, *los psicólogos sociales comienzan a sentir un intenso malestar en relación a las condiciones en que realizan su trabajo, en relación con las orientaciones que lo inspiran y, sobre todo, en relación con su utilidad y efectos. Comienzan a preguntarse a quien sirve y para qué sirve su quehacer, y han acumulado ya suficiente experiencia como para haber constatado que ciertas explicaciones teóricas asumidas como el modo apropiado de comprender y*

aprehender la sociedad no producen respuestas, o bien las que dan son irrelevantes o simplemente no funcionan no sirven. Es el momento de las denuncias a través de una producción escrita genuinamente Latinoamericana.

La última etapa que menciona Montero es la del *desarrollo propio de la psicología social Latinoamericana*, donde se amplía y se desarrolla la producción autóctona en función de problemas derivados de la realidad y con utilización crítica de teorías y métodos existentes, así como aportes teóricos y metodológicos surgidos en este quehacer.

Desde mi punto de vista, las dos últimas etapas en el desarrollo de la psicología social Latinoamericana se corresponde con una apertura y desarrollo de la psicología social Latinoamericana como una psicología fundamentalmente crítica en términos de Gonzales Rey (2004). De esta manera y ayudado por la pluma de este autor, voy a desarrollar en qué ha consistido y que vertientes presenta esta psicología en América Latina. En efecto, para Gonzales Rey la crítica en la psicología social latinoamericana *“ha sido estimulado por la especificidad del contexto socio - económico de América Latina y los conflictos que históricamente han marcado las aspiraciones de independencia de los países de la región, y que tomaron una connotación muy particular en la década de los años sesenta”* (Gonzales Rey, 2004: 351).

Para Gonzales Rey son tres las tendencias con perspectiva crítica dentro de la psicología social latinoamericana: una representada en autores como Bleger y Pichón Riviere, la otra en figuras como José Miguel Salazar, Maritza Montero y José Ignacio Martín Baró, por último la tendencia desarrollada por la Pontificia universidad Católica de São Paulo (PUC), encabezada por S. Lane en los años setenta. De estas tres tendencias que menciona Gonzales Rey, la segunda es la que más me interesa en este trabajo porque la veo como precursora de la psicología decolonial que ando buscando. Así que haré un esbozo en términos generales de la primera y la tercera para luego por la vía de la tercera -y

especialmente de los aportes de Ignacio Martín Baró desde su psicología de la liberación- desembocar más tarde a la psicología decolonial que pregonó.

De acuerdo con Gonzales Rey, el impacto del marxismo tuvo una primera manifestación en Argentina, en la producción de Bleger y Pichon Riviere. El trabajo de estos autores representa una ruptura importante con las instituciones dominantes tanto con relación al psicoanálisis dogmático como al marxismo dogmático. Para Gonzales Rey:

“Ellos fueron capaces de enfatizar el carácter social de la formación del inconsciente y su relación con la condición social compleja del sujeto, crítica que desarrollaron a partir de una apropiación creativa del marxismo, evitando los dogmas de la objetivación de la psique que caracterizaba al marxismo institucionalizado de la época, al cual también se enfrentaron al destacar la importancia de la subjetividad y de los aspectos no conscientes de esta, desarrollados por ellos a partir de su apropiación del psicoanálisis” (Gonzales Rey, 2004: 352).

De esta manera, el mismo Pichon Riviere (1987) expresa: *“La psicología social que postulamos tiene como objeto el estudio y transformación de una realidad dialéctica entre formación y estructura social y la fantasía inconsciente del sujeto, asentada sobre sus relaciones de necesidad. Dicho de otra manera, la relación entre estructura social y configuración del mundo interno del sujeto, relación que es abordada a través de la noción de vínculo... El sujeto no es solo un sujeto relacionado, es un sujeto producido. No hay nada en él que no sea la resultante de la interacción entre individuos, grupos y clases”* (p.107) (Citado en Gonzales Rey, 2004).

De acuerdo con Gonzales Rey, la producción de Bleger y de Pichon se caracterizó por la marca creativa de ambos como sujetos, como autores, y su forma de asumir el marxismo y el psicoanálisis no se presentó como una suma ecléctica entre ambos marcos de referencia, sino como *la producción de una psicología cualitativamente diferente, a partir de principios cosmovisivos incorporados desde*

ambos referentes en una noción de hombre y de psique. Este esfuerzo crítico, continúa Gonzales Rey, que rompía con las formas dominantes de la institución psicoanalítica de la época, no tuvo impacto en el campo de la psicología social en el resto del continente, donde la crítica tomó otras formas, y comenzó a integrarse en nivel continental en la década de los setenta, y muy especialmente en los años ochenta.

Al respecto del trabajo pionero de Pichón Riviera, Martín Baró (2006) ha expresado:

Cuando se trata de señalar algún aporte latinoamericano al acervo de la psicología universal se suele mencionar, entre otros, la “tecnología social” de Jacobo Varela (1971) o los planteamientos psicoanalíticos de Enrique Pichón-Riviere, en Argentina. Ambos trabajos merecen todo nuestro respeto y no seré yo quien los minimice. Sin embargo, es significativo que la obra de Varela fuera publicada originalmente en inglés y que se inscriba en la línea de los estudios norteamericanos sobre actitudes, como si para aportar algo universal un latinoamericano tuviera que abdicar de su origen o de su identidad. *Respecto a los trabajos de Pichón-Riviere es triste afirmar que todavía son insuficientemente conocidos fuera de Argentina* (Martín-Baró, 2006: 7).

Gonzales Rey es consciente de esto que señala Baró acerca de Pichón-Riviere agregando que el impacto de Pichon (1987) y Bleger (1987) tampoco fue el esperado fuera de la Argentina donde, por un lado, Bleger ha sido usado para cursos de psicología general, más por sus definiciones con relación a categorías clásicas de la psicología, que por los aspectos cosmovisivos revolucionarios de su obra, y por el otro, Pichon Riviere ha sido asumido más en la tendencia instrumentalista del desarrollo de los grupos operativos, que en las consecuencias de su pensamiento para el desarrollo de una psicología social diferente.

Para Martín-Baró, los aportes pioneros más significativos en la psicología social crítica Latinoamericana no se encuentran en los dos autores arriba mencionados, sino que deben buscarse en los trabajos de Paulo Freire (1970, 1971) y su método

de alfabetización concientizadora surgido de la fecundación entre educación y psicología, filosofía y sociología. Para Baró, el concepto de conscientización articula la dimensión psicológica de la conciencia personal y la transformación social con su dimensión social y política, y pone de manifiesto la dialéctica histórica entre el saber y el hacer, el crecimiento individual y la organización comunitaria, la liberación personal y la transformación social. Pero sobre todo, continúa Martín-Baró: *“la concientización constituye una respuesta histórica a la carencia de palabra personal y social, de los pueblos latinoamericanos, no sólo imposibilitados para leer y escribir el alfabeto, sino sobre todo para leerse a sí mismos y para escribir su propia historia”*.

La tercera tendencia señalada por Gonzales Rey, en el desarrollo de una psicología crítica dentro de la psicología social latinoamericana, aparece a través de la asunción explícita y directa del marxismo como referente, y de la incorporación de autores marxistas del campo de la psicología. En esta perspectiva, dice Gonzales Rey, se presenta la psicología social desarrollada en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC), encabezada por S. Lane en los años setenta. Partiendo de forma explícita del marxismo, Lane y sus colaboradores estudian las cuestiones de la alienación en el trabajo, tema que desarrollan de forma muy creativa en el campo de la investigación psicológica. Este grupo, constituido en núcleo de investigación de la PUC de San Pablo, donde Lane comienza a dar clases en 1965, echa mano de la teoría de la actividad de Leontiev en su esfuerzo de explicar la psique en la acción humana y en las condiciones sociales e históricas de esta acción (Gonzales Rey, 2004: 354).

La segunda y última tendencia, de acuerdo con Gonzales Rey, nace dentro de los mismos marcos metodológicos de la psicología social dominante y se expresa a través de sus propias categorías, no obstante, muy pronto empieza a abordar temas que toman una orientación distinta a la forma en que aparecían en aquella psicología. De acuerdo con Gonzales Rey, el pionero y fundador de esta dirección (que inspiró un camino muy fecundo en la psicología social latinoamericana) fue el

Venezolano José Miguel Salazar, quien desde su posición social crítica y comprometida, comenzó a desarrollar a finales de los cincuenta trabajos sobre las actitudes políticas en estudiantes venezolanos. En 1960, José Miguel publica *“La psicología política y la posibilidad de investigación acerca del carácter nacional venezolano”*. Al respecto de este texto Gonzales Rey afirma: *Este es el primer artículo que yo conozco sobre la integración de lo político en la psicología social latinoamericana, que años más tarde proliferó en los trabajos sobre psicología política, tema que toma mucha trascendencia en los setenta y ochenta, y que después pierde energía, a pesar de los esfuerzos que en este sentido se han mantenido a través de la organización sistemática de los Congresos sobre psicología de la liberación, término acuñado por Martín Baró* (Gonzales Rey, 2004: 353).

Otra figura importante de esta línea, de acuerdo con Gonzales Rey es la misma Maritza Montero también Venezolana, quien trabajó junto a José Miguel Salazar, los cuales tienen varias publicaciones en conjunto. Al respecto del trabajo de estos dos venezolanos, Gonzales Rey afirma que en la posición asumida por Montero y Salazar ya se evidencia una conciencia teórica crítica en relación al marco teórico-metodológico, pero lo que es más importante para mi psicología decolonial, se afirma en ellos *“un compromiso con la realidad compleja que está asociada a los procesos psíquicos que caracterizan a la población y a los latinoamericanos. La emergencia de una visión socio-histórica de la psique comienza a aparecer desde diferentes perspectivas”* (Gonzales Rey, 2004: 353).

Además de José Miguel Salazar y Maritza Montero, José Ignacio Martín Baró es también un importante representante de esta tendencia en la psicología latinoamericana. En Baró siempre se vio, dice Gonzales Rey, *una tendencia a la búsqueda de alternativas teóricas y metodológicas facilitadoras de esta psicología crítica, que se abría espacios a través de la producción de problemas muy asociados con la vida y las condiciones dominantes en nuestros países*. Gonzales Rey retoma una cita de Baró en la cual expresó (1982): *“Una forma más sutil de atribuir el fatalismo al carácter o a la personalidad de los individuos se encuentra*

en quienes lo vinculan con una baja motivación de logro. Decir, por ejemplo, que el obrero o el campesino latinoamericanos, a diferencia de los norteamericanos, no progresan porque carecen de esa ambición y empuje, es una forma aparentemente más “técnica”, pero no por ello menos psicologista, de cargar a la víctima con la culpa de la situación”.

De esta manera la misma realidad socio-histórica de los pueblos Latinoamericanos y la insuficiencia de los esquemas teórica y metodológica de los modelos de psicología social dominante, llevaron a los autores de esta segunda tendencia a desarrollar una conciencia teórica y metodológica crítica que, de acuerdo con Gonzales Rey, *en lo metodológico, se separaba del positivismo, y en lo teórico enfatizaba el origen histórico y cultural de la psique, rompiendo con la naturalización de la psique en la psicología social dominante* (Gonzales Rey, 2004: 354).

Para terminar y darle paso al último capítulo donde se mostrará como quedaría configurada, a partir de tres perspectivas la psicología decolonial, quisiera retomar el resumen, un poco extenso, que hace Maritza Montero acerca de lo que caracterizaría a la psicología social Latinoamericana como psicología social crítica. Montero dice:

Es una psicología social que se revisa a sí misma, a sus objetivos, a sus fundamentos, y a sus efectos tanto desde la perspectiva marxiana cuanto desde perspectivas que pueden seguir otras corrientes filosófica... pero además es esta una psicología social que busca un nuevo paradigma, y de hecho se inserta en él ante la creciente incapacidad del que hasta entonces dominaba, para dar respuesta a los problemas que ahora enfrenta. Así, es una psicología que reconoce el carácter histórico de los fenómenos que estudia; que plantea una apertura metodológica en el sentido de aceptar métodos alternativos y una diferente relación entre quien investiga y su objeto de investigación y rechaza el dominio absoluto del modelo de producción de conocimiento generado en el campo de las ciencias naturales privilegiando la investigación en ambientes naturales sobre la de laboratorios; que reconoce el

carácter activo de los sujetos de investigación, productores de conocimiento; que reconoce igualmente el carácter dinámico y dialectico de la realidad social, y por ende de la condición relativa, temporal y espacialmente, del conocimiento producido; que amplía su objeto de estudio, incluyendo el nivel psicológico de fenómenos tales como la ideología y la alienación; que admite el carácter simbólico de la realidad expresado a través del lenguaje, y que asume explícitamente su compromiso político y social (Montero, 1993: 20).

Sin duda, en esta cita Maritza Montero alcanza a recoger los elementos más importantes para una psicología realmente crítica desde América Latina. Y de hecho, mucho de estos principios y fundamentos sirven como material que ayudarían a construir el edificio de la psicología decolonial que ando buscando. Sin embargo, debo decir que hasta aquí esta psicología crítica no es una psicología decolonial, pues no se ha desprendido del todo de la narrativa moderno/colonial ya que no critica el “punto cero” de producción de conocimiento. O en palabras de Maldonado-Torres (2007), no critica el segundo tipo de universalismo abstracto, el del sujeto de enunciación, que queda impreso a partir de Descartes.

No obstante a ello, este fragmento de Montero tiene una especial relación con la psicología decolonial en tanto que la autora deja antre-abierta la puerta de los “condenados”, cuando expresa: “... *pero además es esta una psicología social que busca un nuevo paradigma...*” y éste nuevo paradigma es el de la decolonialidad, que en realidad, no sería un nuevo paradigma al estilo de Thomas Khun, sino un “paradigma otro” en los términos de Walter Mignolo (2003, 2007), o un “giro decolonial” en palabras de Nelson Maldonado-Torres (2006).

RESUMEN Y CONCLUSIONES.

Hemos visto en este capítulo que la psicología como ciencia de la modernidad nació con Descartes y que desde ese momento hasta hoy lleva consigo la hybris del punto cero. La segunda psicología ha criticado ciertamente la pretensión de la

psicología dominante de encontrar en el hombre una prolongación de las leyes de la naturaleza, no obstante, esta misma psicología ha buscado sin tregua ser aceptada como ciencia, sin cuestionar su lugar epistémico de enunciación y su pretensión de objetividad, quedando hasta tal punto al servicio de los intereses imperiales de Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial.

Ahora bien, en la posguerra se abrió en diversos países de Latinoamérica un importante campo de estudios de psicología social crítica que tomaba como terreno la propia realidad del continente para hacer psicología. De esta manera, en la psicología social crítica latinoamericana la obsesión no era tanto convertirse en una ciencia como diera lugar sin ningún cuestionamiento de los presupuestos teóricos y metodológicos sino que, su gran anhelo era contribuir a resolver desde la psicología parte de los innumerables problemas de América Latina que su situación de dependencia histórica suscitaban.

No obstante a ello, la psicología social crítica latinoamericana todavía no es una psicología decolonial, pues no se ha operado en ella un giro decolonial. No se ha dado cuenta que su herencia epistémica moderna con sus pretensiones de cientificidad y objetividad es también una herencia epistémico-moderno/colonial que lleva en el centro una pretensión de dominio racial-colonial. Ahora bien, con esto no quiero que se entienda que estoy echando por la borda todo el aporte y contribución de la psicología social crítica latinoamericana, la cual representa para este trabajo un antecedente importantísimo sin el cual no hubiera sido posible hablar de una psicología decolonial como la psicología de la liberación.

CAPITULO III:

HACIA LA CONTRUCCIÓN DE UNA
PERSPECTIVA DECOLONIAL EN LA
PSICOLOGÍA O DE UNA PSICOLOGÍA
DECOLONIAL COMO LA
PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

...la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad es ya el pensamiento decolonial en marcha... El argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los *damnés* de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial.

Walter D. Mignolo.

La complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados. Es en este sentido, siguiendo a Nelson Maldonado-Torres (2006), que hablamos de un 'giro decolonial', no sólo de las ciencias sociales, sino también de otras instituciones modernas...

Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel.

Cada vez que hemos leído una obra de psicoanálisis, que discutimos con nuestros profesores, que conversamos con enfermos europeos, hemos chocado contra la inadecuación entre los esquemas correspondientes y la realidad que nos ofrecía el *Negro*... Progresivamente hemos concluido que hay una sustitución dialéctica cuando se va de la psicología del *Blanco* a la psicología del *Negro*.

Frantz Fanon.

INTRODUCCIÓN AL CAPITULO III.

Este capítulo está compuesto por dos grandes apartados articulados entre sí. El primero lo he denominado el “*giro decolonial*” una expresión acuñada por Nelson Maldonado-Torres al interior del programa de modernidad/colonialidad; el otro apartado se denomina el giro decolonial en la psicología. En el primero de ellos pretendo mostrar, de la mano de Walter Mignolo y Nelson Maldonado-Torres principalmente, a qué se hace referencia con el “*giro decolonial*” deslindando un poco su genealogía que, de acuerdo con Walter Mignolo, empieza en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida y que desde mi punto de vista continúa hasta hoy con todo el despliegue que han hecho los autores del programa de investigación M/C y por su puesto, que se manifiesta también en la pretensión de este trabajo de grado. En ese sentido, y en términos generales el giro decolonial sería una energía viva (que no morirá) de descontento contra la modernidad y su proyecto de expansión imperial que se manifiesta en las estructuras de poder, en el ámbito del saber y del ser.

En el segundo apartado, pretendo explicar cómo se da y que implicaría el giro decolonial en la psicología realizado por Frantz Fanon en sus dos textos más importantes. Aunque Frantz Fanon no habló explícitamente de una psicología decolonial pretendo demostrar que él sienta las bases para su configuración en “*Piel negra, máscaras blancas*” y en “*los condenados de la tierra*”. Ahora bien, tal como la percibo, la psicología decolonial iría un poco más allá de Fanon, recogiendo su continuación tanto en los autores latinoamericanos de modernidad/colonialidad (y en especial los aportes de Nelson Maldonado-Torres por su desarrollo del concepto de “*colonialidad del ser*”), como también se nutre de la continuación (vía Paulo Freire) en la psicología de la liberación de Ignacio Martín Baró, hasta llegar a mi propio aporte. En términos bastantes amplios, la psicología decolonial pretendería contribuir con la destrucción de la estructura triangular de la colonialidad, concentrándose especialmente en la *colonialidad del ser*. Un ser que desde hace muchos años se ha pretendido forjar desde la visión

europea occidental moderna. Como dije en el texto CADHUBEV, MÁS ALLA DE LOS CUPOS presentado como ponencia en el III ENEUA³⁰, haciendo referencia al objetivo de la posible psicología decolonial:

... tiene como objetivo principal develar los residuos psíquicos que perduran desde la colonia y que anulan nuestro ser, reduciéndonos a ser grotescas copias de la sombra del dominador, es decir, reduciéndonos a *ser un no ser* (Solís, 2009: 10).

3.1. EL GIRO DECOLONIAL.

El giro de-colonial implica fundamentalmente, primero, un cambio de actitud en el sujeto práctico y de conocimiento, y luego, la transformación de la idea al proyecto de la de-colonización. El giro des-colonial, en el primer sentido, y la idea de des-colonización, son probablemente tan viejos como la colonización moderna misma. Estos encuentran sus raíces en la respuesta visceral de los sujetos conquistados ante la violencia extrema de la conquista, que invalida los conocimientos, formas de ser, y hasta la misma humanidad de los conquistados. Los principios del giro de-colonial y la idea de de-colonización se fundan sobre el “grito” de espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo de vida, que viene a transformarse, en parte, en mundo de la muerte, o en mundo de la vida a pesar de la muerte.

Maldonado-Torres.

De acuerdo con Nelson Maldonado-Torres (2005) el “giro decolonial” o el proyecto de decolonialidad representa una tercera vías entre opciones geopolíticas e intelectuales más visibles que aparecieron como respuesta a la crisis de Europa (crisis de la modernidad/colonialidad) con la Segunda Guerra Mundial.

Las primeras dos vías, dice Maldonado-Torres, estuvieron definidas por los nuevos poderes geopolíticos surgidos después de la guerra. Por un lado, Estados

³⁰ Encuentro Nacional de Estudiantes Univesitario Afrocolombiano.

Unidos de Norteamérica, quien había probado su fuerza internacional tras la expansión de las trece colonias, la guerra con México, y la guerra Hispanoamericana, se convertiría tras la Segunda Guerra Mundial en una fuerza hegemónica que vendría tanto a asistir como a desplazar a Europa noroccidental como eje de fuerzas del poder en el sistema-mundo moderno. Por otro lado, se abriría una segunda fuerza que vendría a hacer frente, en la Guerra Fría, al creciente poder de EE.UU. y su ideología americanista. Esta segunda fuerza fue la del comunismo que se convertiría para muchos en una opción viable para un futuro distinto, más allá del de la Europa fascista o liberal. Ahora, de acuerdo con Maldonado-Torres:

...la tercera vía de la descolonización no tiene el mismo carácter que las otras dos vías señaladas. El «americanismo» y el comunismo son proyectos históricos más recientes y más limitados que la descolonización. Son más recientes porque se remontan apenas hasta hace dos siglos. El proyecto de descolonización en cambio se viene proponiendo de distintas formas desde el comienzo mismo de la expansión imperial de Europa en las Américas. El «americanismo» y el comunismo son también más limitados que la descolonización porque ambos están circunscritos por la modernidad. El «americanismo» y el comunismo se juegan todavía dentro de las ideologías de la modernidad: conservadurismo, liberalismo, y marxismo. La descolonización más bien plantea una ruptura con la modernidad (Nelson Maldonado Torres, 2005: 4).

Nelson Maldonado-Torres coincide con Walter Dignolo (2007: 28) en que el giro decolonial nació con la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida y que se ha expresado de distintas maneras hasta hoy. De allí que Walter Dignolo hable de una genealogía de pensamiento decolonial que empieza con Waman Poma en el siglo XVI, hasta el movimiento zapatista en México pasando por Cugoano, Gandhi y Fanon, por mencionar algunos. A diferencia de la genealogía de la modernidad Europea, que se estructura en la línea temporal de un espacio reducido, de Grecia a Roma, a Europa occidental y a Estados Unidos, la genealogía del pensamiento decolonial se estructura en el espacio planetario de

la expansión colonial/imperial con un elemento unificador que, de acuerdo con Mignolo, es la herida infligida por la diferencia colonial.

No obstante a ello, de acuerdo con Maldonado-Torres, el giro decolonial como tercera fuerza o vía histórica se abre de forma definitiva con la combinación entre la devastación interna y externa de Europa, es decir, no solo por la perversa fuerza del nazismo en su interior sino también por la fuerza esperanzadora de la descolonización de territorios europeos en ultramar. En las luchas por la descolonización de Asia y África del siglo XX, pasó algo distinto a lo ocurrido en las luchas independentistas en América Latina en el siglo XIX. El debilitamiento de la Europa del siglo XIX sólo fue en el Sur, mientras que toda la Europa del nazismo quedó, al decir de Cesaire, “indefendible” ante los ojos del mundo. De esta manera, las nuevas naciones dependientes y los territorios que habían obtenido su independencia formal en el siglo XIX, pero que todavía estaban colonizados por fuerzas económicas y por estructuras epistemológicas y simbólicas, se despertaban a una realidad donde el eurocentrismo ocasionaba más sospecha que encantamiento pues Europa había sido capaz de destruirse a ella misma. De allí que para Maldonado-Torres, la tercera vía es también la vía del desencanto con el eurocentrismo.

3.1.1. Los fundamentos del pensamiento decolonial.

De acuerdo con Walter Mignolo (2007: 28) el giro decolonial tiene varios momentos de aparición en la historia moderno/colonial: el primero está ligado a la fundación misma de la modernidad/colonialidad en las Américas en el siglo XVI, el segundo momento (no articulado al primero) surge en Asia y África a finales del siglo XVIII y un tercero nace arraigado a los movimientos de descolonización en África y Asia a mediados del siglo XX. Mignolo lo explica de esta forma:

El pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las

Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño; continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamiento decolonial en las Américas, pero sí como contrapartida de la reorganización de la modernidad/colonialidad del imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento ocurrió en la intersección de los movimientos de descolonización en Asia y África, concurrentes con la guerra fría y el liderazgo ascendente de Estados Unidos. Desde el fin de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento decolonial comienza a trazar su propia genealogía (Mignolo, 2007).

De acuerdo con lo planteado por Mignolo, las primeras manifestaciones del giro decolonial las encontramos entonces en *“los virreynatos hispánicos, en los Anáhuac y Tawantinsuyu en el siglo XVI y comienzos del XVII, pero las encontramos también entre las colonias inglesas y en la metrópoli durante el siglo XVIII”* (Mignolo, 2007: 28). La mejor ilustración para el primer caso, dice Mignolo, es Waman Poma de Ayala, en el virreynato del Perú, quien envió su obra Nueva Corónica y Buen Gobierno al Rey Felipe III, en 1616. El segundo caso, lo vemos en Ottobah Cugoano, un esclavo liberto que pudo publicar en Londres, en 1787 (diez años después de la publicación de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith), su tratado *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. De acuerdo con Mignolo, los textos de Waman Poma y de Cugoano son “tratados políticos decoloniales” lo cuales no llegaron a compartir la mesa de discusiones con la teoría política hegemónica de Maquiavelo, Hobbes o Locke ya que fueron invisibilizados gracias a la colonialidad del saber.

Para Mignolo, Waman Poma y Cugoano son los dos pilares (semejantes a los fundamentos griegos para el pensamiento occidental) del pensamiento decolonial. Uno en el Tawantinsuyu y Anáhuac y el otro en el Caribe Negro, las “Grecias” y “Romas” respectivamente del pensamiento decolonial (Mignolo, 2007: 33-34). Mientras Waman Poma es una puerta de entrada al lado más oscuro del Renacimiento, Ottobah Cugoano es una puerta de entrada al lado más oscuro de

la Ilustración. A continuación voy a mostrar sintéticamente, con ayuda de Mignolo, en que sentido estos dos pensamientos fueron decoloniales.

3.1.1.1. WAMAN POMA Y SU “NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO”.

En el sólo título del manuscrito enviado a Felipe III, ya se hace claro lo que pretendía Waman Poma: a partir de una *Nueva Corónica* crear un *buen gobierno*. Si la pretensión de Poma es crear un buen gobierno, eso quiere decir implícitamente que el gobierno existente no es bueno o por lo menos no es tan bueno. Pero véase que para Poma es importante, casi que una condición esencial, una nueva narrativa. En ese sentido, ha expresado Mignolo que la *Nueva Corónica* es justamente “*un relato en donde la cosmología andina (Keswaymara) comienza a rehacerse en diálogo conflictivo con la cosmología cristiana, en toda su diversidad misionera castellana (dominico, jesuita, franciscano), y con la mentalidad burocrática de los organizadores del Estado imperial bajo las órdenes de Felipe II*” (Mignolo, 2007: 35-36). Y esta nueva crónica era necesaria ya que todas las crónicas castellanas tenían sus límites:

Los límites que tienen, sin embargo, no son límites en cuanto al paradigma teológico cristiano desde el cual se narran; por ejemplo, la diferencia que puede haber entre un jesuita, un dominico o un soldado; ni tampoco es cuestión de si el cronista castellano fue o no fue testigo presencial (¿testigo presencial de qué? ¿De siglos de historia Aymara o Nahuatl?) (Mignolo, 2007: 34-35).

Estos límites tienen que ver más con los límites que les impone la diferencia colonial la cual marca, de acuerdo con Mignolo, el lugar tanto físico como epistémico desde el cual se ve y se reflexiona. Así los castellanos no sólo no percibieron lo que Waman Poma percibía sino que “*tampoco estaban en condiciones de comprender lo que Waman Poma percibía*”. Y no estaban en condiciones porque Waman Poma miraba y comprendía desde la perspectiva del sujeto colonial (el sujeto formado y forjado en el Tawantinsuyu y en el

Keswaymara, confrontado con la presencia repentina del castellano y del mapamundi de Ortelius) y no del sujeto moderno que en Europa comenzó a pensarse a sí mismo como sujeto a partir del Renacimiento. De esta manera, como sujeto colonial, sujeto expuesto a una doble conciencia, Waman Poma fue también una *subjetividad de frontera*. Subjetividad que, de acuerdo con Mignolo “no pudo forjar ninguno de los castellanos, incluido Juan de Betanzos, quien se casó con una princesa Inca”. Para Mignolo:

Waman Poma y los cronistas castellanos están separados por la diferencia colonial epistémica, invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Waman Poma. Es en la confrontación con esa muralla que Waman Poma escribe. El hecho de que para los castellanos, y para quienes ven las cosas desde la diversidad de la cosmología europea, esa muralla (la diferencia epistémica colonial) fuera invisible, llevó a la no-comprensión de la propuesta de Waman y a su silenciamiento (Mignolo, 2007: 36).

Por otra parte, Waman Poma proponía un buen gobierno a partir de una nueva historia, cuyas fuentes ya no estaban ancladas a Grecia y a Roma (Heródoto, Tito Livio, Tasso) como sí la diversidad de proyectos políticos de los castellanos. En cambio, las fuentes epistémicas del proyecto político que ejemplifican Waman Poma y Taki Onkoy se apoyaban en las memorias del Tawantinsuyu y el Anáhuac (Mignolo, 2007: 36).

Para configurar su proyecto político, en primer lugar, Poma estructuró el relato histórico con una constante y coherente crítica ético-política. Criticó por igual a los castellanos, a los indios, a los negros, a los moros y a los judíos. El criterio que Poma utilizó para realizar su crítica fue el cristianismo. Aquí surge la duda de ¿cómo puede ser este un pensamiento decolonial si su base ideológica fue el cristianismo? Según Mignolo hay que tener en cuenta varias cosas para entender por qué a pesar de que abrazó el cristianismo, el pensamiento de Poma es un pensamiento decolonial. Escuchemos al propio Mignolo:

A finales del siglo XVI y principios del XVII no había Diderot, ni Rousseau, ni Kant, ni Spinoza, ni Marx, ni Freud. Es decir, la crítica secular ilustrada no existía todavía. Waman Poma asume la cristiandad histórica y éticamente, en la medida en que argumenta la cristiandad de los andinos antes de la llegada de los castellanos.

A esto se podrían hacer dos objeciones: bueno, es cierto. No existía la crítica europea secular ilustrada pero si se supone que con Waman Poma inicia el pensamiento decolonial, ¿él mismo no debiera haber sido el primero en criticar el cristianismo? Y segundo, supongamos que no está obligado a criticar el cristianismo, que se sale de sus manos pero ¿cómo es posible que argumente a favor de un cristianismo antes de la llegada de los castellanos en el Perú? A esta última inquietud Mignolo responde:

Históricamente Waman Poma sería un mentiroso, puesto que no hay cristianismo antes de la llegada de los castellanos. Pero en un nivel lógico-epistémico, *el cristianismo en Europa no sería sino la versión regional de ciertos principios que afectan a la conducta humana y que establecen criterios para la convivencia, para el “buen vivir”*. El argumento de Waman Poma debe leerse en este segundo nivel y no en el primero. La lectura del primer nivel es eurocéntrica y le otorga a la cristiandad occidental europea (la que se expande hacia América) la posesión de principios universales bajo el nombre de cristianismo. “Cristianismo”, en el argumento de Waman Poma, es equivalente a “democracia” en la pluma y la palabra de los zapatistas: la democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de Occidente, sino un principio de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño. Waman Poma se apoderó de los principios cristianos a pesar de y en contra de los malos cristianos españoles, así como los zapatistas se apoderan de los principios democráticos a pesar de y en contra del gobierno mexicano en contubernio con la comercialización de la democracia en el mercado de Washington. Esta analogía tiene una doble función: pedagógica, para familiarizar al lector con la situación de Waman Poma hace cuatro siglos y medio; política y epistémica, para recordar la continuidad del pensamiento decolonial a través de los siglos, en sus diversas manifestaciones (Mignolo, 2007: 36-37).

Después que hace la crítica a todos los grupos humanos existentes en la Colonia y después de haber identificado también las virtudes de todos ellos, Waman Poma propone un “buen gobierno” de los virtuosos, sin fijarse, dice Mignolo si estos son indios/as, castellanos/as, moros/as o negros/as. Aunque previamente el mismo Poma hubiera asumido claramente un lugar y una posición específica de enunciación: se identificó con los indios, *“aunque podría haber optado por identificarse con los castellanos, asumiendo que nunca sería un castellano en subjetividad aunque lo fuera por legalidad”* (Mignolo, 2007). Al respecto afirma el mismo Mignolo:

En la medida en que el pensamiento decolonial surge de un giro geo- y corpo-político frente a la teo-política (des-incorporada y des-localizada o, mejor, localizada en el no-lugar de espacio que media entre Dios y sus representantes en la tierra), “la hybris del punto cero” es incongruente con el pensamiento decolonial: la epistemología del punto cero funda y sostiene la razón imperial (teo- y ego-políticamente) (Mignolo, 2007: 37).

La idea de “buen gobierno” en el Tawantinsuyu que propuso Poma vendría a ser el lugar de la convivencia y la superación de la diferencia colonial. Contrario a las utopías occidentales modernas iniciadas por Tomas Moro, un siglo antes, la propuesta de Waman Poma no se ubica en un no-lugar del tiempo (las utopías occidentales modernas se afincan en el no-espacio de un futuro secular), sino que, más bien, en la reinscripción de un espacio desplazado por los castellanos:

En verdad, lo que propone Waman Poma es una “topía” de la razón fronteriza y de pensamiento decolonial. Razón fronteriza porque su “topía” se estructuró en el Tawantinsuyu. Como se sabe, Tawantinsuyu significa aproximadamente “los cuatro lados o rincones del mundo”. Para quien no esté familiarizado/a con el diagrama del Tawantinsuyu, imagine las diagonales de un cuadrado (sin los cuatro lados, sólo las diagonales). Los cuatro espacios formados por las diagonales son los cuatro *suyus*, o espacios significativos en la estructura y jerarquías sociales de los Incas. El centro, en el incanato, lo ocupaba Cuzco; y en las zonas o pueblos del incanato, todos ellos organizados en Tawantinsuyu, se ubicaba el pueblo en cuestión. En este esquema, Waman

Poma situó al rey Felipe III en el centro del Tawantinsuyu, puesto que ocupaba el trono, tanto en Castilla como en el Tawantinsuyu. Luego, Waman Poma distribuyó los *suyus* a cada uno de los grupos mencionados. En un *suyu* situó a los indios, en otro a los castellanos, en otro a los moros y en el cuarto a los africanos (Mignolo, 2007: 38).

De esta manera, el “buen gobierno” se propuso como un espacio de coexistencia con Castilla, por un lado, y de coexistencia entre varias comunidades (o naciones) en el Tawantinsuyu. En otras palabras, como dijo Mignolo: *“coexistencia trans-nacional y coexistencia ínter-cultural. Ínter-cultural y no multi-cultural, porque en la propuesta de Waman Poma Felipe III no es el soberano de una estructura política hispánica en el Tawantinsuyu, sino que es el soberano del Tawantinsuyu. Felipe III queda así des-colocado de su memoria, tradición, lengua, formación y pensamiento político hispánico”* (Mignolo, 2007: 38). Waman poma realiza aquí una increíble hazaña teórico-política impensable para su época, la cual es producto, de acuerdo con Mignolo de del pensamiento fronterizo crítico y, por eso, de un pensamiento decolonial.

De esta manera y para concluir, resta por decir con Mignolo que *“la teoría política de Waman Poma se contrapone a la teoría política europea; es una alternativa al régimen monárquico y capitalista-mercantil del sistema-mundo. El “triunfo” (hasta hoy) del modelo imperial relegó el modelo del Tawantinsuyu al mundo de las fantasías de un indio desorientado e inculto: caso ejemplar de la colonización del ser mediante la colonización del saber, a la cual responde Waman Poma con un fundamental proyecto de pensamiento decolonial”* (Mignolo, 2007: 38-39).

3.1.1.2. OTTOBAH CUGOANO Y SU “THOUGHTS AND SENTIMENTS OF THE EVIL AND WICKED TRAFFIC OF THE SLAVERY...”

De los cuatro ex –esclavos (Egnatius Sancho, John Marrant y Loudah Equiano son los otros tres) que en la segunda mitad del siglo XVIII en Inglaterra lograron

convertirse escritores, Cugoano es el menos conocido. Se estima que llegó a Inglaterra hacia 1770. Habría sido esclavo en las plantaciones inglesas del Caribe, de un tal Alexander Campbel. Nacido en Ghana alrededor de 1757, fue capturado por los propios africanos cuando tenía alrededor de trece años, y vendido como esclavo a mercaderes europeos. Poco después de que Cugoano arribara a Inglaterra se proclamó la “decisión Mansfield”, en junio de 1772, en favor de un esclavo cimarrón (*run away slave*), en las colonias. La “decisión Mansfield” contribuyó a que se declarara la ilegalidad de la esclavitud.

El título completo del texto que Cugoano publicó en Londres en 1787, es el siguiente: *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa*. Al haber titulado su discurso *Thoughts and Sentiments*, Cugoano hace alusión directamente a la obra Adam Smith, “*La teoría de los sentimientos morales*” (1759). Los análisis económicos de las relaciones entre la esclavitud y el mercado que ofrece Cugoano en su texto también dan un giro de ciento ochenta grados al tratado de Smith, *The Wealth of Nations*, publicado unos diez años antes que él (Mignolo, 2007: 43-44). Pero Cugoano no sólo responde a los trabajos de Adam Smith sino que también:

“dio un giro de ciento ochenta grados a los debates sobre el derecho y la ley natural que ocupó a los ilustrados blancos del siglo XVIII. Mientras que Waman Poma respondía al debate imperial de toda una pléyade de misioneros y hombres de letras (Las Casas, Acosta, Murúa, a quienes menciona al final de la *Nueva Corónica*), Cugoano respondía a ideas en boga durante la Ilustración y en un momento de ascendencia intelectual en Inglaterra, Alemania y Francia. Entre los nombres que dominaban el terreno intelectual, filosófico y político de la época, cuentan: George Berkeley, *Principles of Human Knowledge* (1710), Alexander Pope, *Essay on Man* (1734), David Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding* (1748) y Ephraim Lessing, *Educación de la raza humana* (1780) (Mignolo, 2007: 43-44)”.

Como Waman Poma, en su crítica Cugoano no tuvo otro criterio de juicio que la cristiandad ya que el pensamiento de la Ilustración, del cual es parte Cugoano empezaba recién a delinearse. De allí que la teo-política del conocimiento era todavía el marco de referencia frente al cual la ego-política del pensamiento iluminista reclamaba su derecho de existencia. Como Waman Poma, dice Mignolo, Cugoano tomó los principios morales de la cristiandad al pie de la letra, y a partir de ahí proyectó su crítica a la explotación de los esclavizados por parte de los cristianos ingleses.

Así que el giro decolonial (la decolonización epistémica) operado por Waman Poma y Cugoano tuvo lugar en el horizonte de las monarquías, antes de la emergencia del Estado moderno (burgués) y de la emergencia de las tres ideologías seculares imperiales del sistema-mundo moderno: el conservatismo, el liberalismo y el marxismo (Wallerstein, 1995). Por eso, en el horizonte epistémico de ambos, la teología es reina. Con todo, la genealogía del pensamiento decolonial es *pluriversal* (no *universal*). Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales. (Mignolo, 2007: 45).

A diferencia de Waman Poma, Cugoano tiene un excelente dominio del idioma inglés. Para que el lector se pueda hacer una idea expongo un fragmento del texto de Cugoano original en inglés:

The history of those dreadfully perfidious methods of forming settlements, and acquiring riches and territory, would make humanity tremble, and even recoil, at the enjoyment of such acquisitions and become reverted into rage and indignation at such horrible injustice and barbarous cruelty, "It is said by the Peruvians, that their Incas, or Monarchs, had uniformly extended their power with attention to the good of their subjects, that they might diffuse the blessings of civilizations, and the knowledge of the arts which they possessed among the people that embraced their protection; and during a succession of twelve monarchs, not one had deviated from this beneficent character". Their

sensibility of such nobleness of character would give them the most poignant dislike to their new terrible invaders that had desolated and laid waste their country (Cugoano, 1999, p. 65) (Citado en Mignolo, 2007).

En este párrafo se pueden ver varias cosas: primero, el manejo de la lengua; segundo el conocimiento y la solidaridad con la población indígena bajo la colonización castellana, y por último, la crítica frontal de un negro ex-esclavo a los comerciantes y explotadores blancos. Al respecto del primer aspecto, Mignolo expresó: *“el dominio que tiene Cugoano de la lengua inglesa es comparable al dominio que tiene el Inca Garcilaso de la Vega de la lengua castellana”*. No obstante, la dificultad que tuvo Waman Poma con el castellano *“no fue obstáculo para exponer sus ideas y argumentos, acompañado por diseños de mapas, personajes y situaciones”* (Mignolo, 2007: 39).

Ahora, las críticas de Cugoano y de Waman Poma no se sitúan ya en el mismo nivel (paradigma) que la crítica de Las Casas a sus propios compatriotas. La crítica de Cugoano y Waman Poma se *ubica en otra parte*, en el espacio del giro decolonial. En este sentido, el párrafo citado: *“es uno de tantos otros semejantes en los que la crítica va dirigida a las formas de gobierno y a la comunidad imperial formada por España, Portugal, Francia e Inglaterra”* (Mignolo, 2007). Sin distinción alguna entre ellos porque todos representan lo mismo. En este sentido es que dice Mignolo que para Cugoano la distinción entre naciones imperiales no tiene sentido:

La *diferencia colonial* no se detiene en las fronteras ínter-imperiales. Para la diferencia imperial, en cambio, la formación nacional está en juego, y es así que, desde 1558, Isabel I de Inglaterra (1533-1603) tejó en su imperio británico la leyenda negra contra los abusos de los castellanos en América, gracias a la información y las críticas suministradas por Bartolomé de Las Casas. De ello hace eco Cugoano, pero castigando a su vez a los ingleses por sus brutalidades contra los esclavos negros, semejantes o peores a las de los castellanos contra los indios. Sin embargo, Isabel I no criticó la brutalidad de los ingleses que ella había condenado en los castellanos. La crítica de Cugoano se ubica y se piensa en y desde la diferencia colonial. La leyenda

negra se ubica y se piensa en y desde la diferencia imperial (Mignolo, 2007: 40).

El pensamiento de Cugoano se inscribe dentro los debates sobre la libertad y la igualdad en boga entre filósofos y tratadistas políticos europeos de Inglaterra, Alemania y Francia en el siglo XVIII. Mientras Rosseau argumentaba a favor de la igualdad formal de los hombres frente al Estado y su desigualdad en el “estado de naturaleza”, el argumento esencial de Cugoano es que, todos los seres humanos son libres e iguales frente a otros seres humanos y no sólo frente al Estado. De Acuerdo con Anthony Bogues (2005) el argumento de Cugoano, que reclama la igualdad de los negros en un mundo en donde la teoría política y el concepto de humanidad estaban en manos de los blancos (la “desigualdad natural”), representa un verdadero giro en la teoría política de la época. Este giro es el que separa a Cugoano de los abolicionistas blancos, quienes pretenden acabar con la esclavitud pero creyendo en la inferioridad del negro. Y uno de los que toma esta posición es claramente, de acuerdo con Mignolo Jean-Jacques Rousseau, debido posiblemente, a que su ubicación geo-histórica y epistémica, ética y política en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) es otra en relación a la perspectiva decolonial:

Refiriéndose mi tema al hombre en general, procuraré buscar un lenguaje que convenga a todas las naciones; mejor aún, olvidando los tiempos y lugares para pensar tan sólo en los hombres a quienes hablo, supondré que estoy en el Liceo de Atenas repitiendo las lecciones de mis maestros, teniendo por jueces a los Platón, y los Jenófanes y al género humano por oyente. (Rousseau, 1977, p. 152) (Citado en Mignolo, 2007: 42).

Waman Poma y Ottobah Cugoano por razones obvias no imaginarían nunca el Liceo de Atenas como escenario de su palabra, pero sobre todo lo que es más importante para este trabajo, ellos no se olvidarían del tiempo y del espacio, sino que hablarían adoptando una espacialidad y temporalidad específica.

Para ir cerrando con los fundamentos del pensamiento decolonial, diría con Mignolo que el tratado de Cugoano es *una brutal crítica ética a los depredadores imperiales y robadores de hombres en nombre de la ética cristiana*. Además Cugoano puede ser visto como un precursor de las medidas de reparación o acciones afirmativas, ya que concluye su discurso con propuestas concretas para terminar con la esclavitud y compensar las naciones africanas por los daños infligidos. Pero, y esto es lo que realmente se quiere señalar en este trabajo, la posición diferente que asume Cugoano en los debates político de la Ilustración es precisamente lo que, de acuerdo con Mignolo, se intenta describir como el giro decolonial y la gestación del pensamiento decolonial en la fundación misma del sistema-mundo moderno/colonial (Mignolo, 2007: 44).

3.1.2. La tercera vía o giro decolonial después de la crisis de Europa.

De acuerdo con Maldonado-Torres, *El Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire y *Los condenados de la tierra* de su discípulo y compatriota Martiniqués, Frantz Fanon, son los textos que mejor presentaron la tercera vía que se abrió en la posguerra. Estos dos textos, dice Nelson Maldonado, se escribieron con conciencia de la nueva realidad mundial desplegada tras la Segunda Guerra Mundial. Los dos intentan entender el mundo nuevo que va emergiendo desde la perspectiva de grupos que han sufrido una exclusión constante y consistente en la modernidad.

Desde el punto de vista de Maldonado-Torres *El Discurso del colonialismo*, es el texto que toma como un asunto más central entender la «crisis» de Europa, la condición de posguerra, y las posibilidades que se le abren tras su decaimiento. Para Maldonado el *Discurso* Cesaire debe leerse como una respuesta desde el mundo colonizado, y particularmente de la diáspora africana, al proyecto civilizatorio moderno europeo que encuentra una de sus raíces más importantes en la perspectiva filosófica de René Descartes. En el Césaire adopta una variedad de posturas que van desde la crítica interna y la complicidad subversiva hasta la

introducción de perspectivas que están completamente fuera del marco interpretativo y epistemológico europeo. Será a partir de tales perspectivas que Césaire hablará sobre la «crisis» de Europa.

Ahora bien, no solamente es Césaire quien busca interpretar lo que ha pasado con Europa, sino también el mismo Fanon, como también diversos pensadores internos a la propia modernidad. De una forma muy concisa, en este apartado se mostrará principalmente dos interpretaciones a la crisis Europa desde su interior, interpretaciones representadas por los filósofos Edmund Husserl y Martin Heidegger. Se intentará mostrar, también que con la interpretación que hace Césaire de Europa y su crisis está abriendo el camino a las ciencias decoloniales o cesaireanas en contraposición a las ciencias modernas o cartesianas.

3.1.2.1. *LA CRISIS DE EUROPA VISTA DESDE SU INTERIOR.*

Desde un punto de vista intra-europeo, la crisis de Europa se interpretó en muchos casos como resultado de un abandono del pensamiento cartesiano, o bien de modo opuesto, como una relación muy estrecha con el mismo. Las respuestas filosóficas a la crisis de Europa vacilaban, pues, entre la transformación del cartesianismo o su abandono. Los textos que reflexionaban seriamente sobre estos temas se remontan a finales del siglo XIX y se vuelven más frecuentes entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial y después de esta última (Maldonado Torres, 2005: 4-5).

Entre las perspectivas más influyentes respecto a la conceptualización e interpretación de la crisis de Europa se encuentran, de acuerdo con Maldonado-Torres, la de los filósofos Edmund Husserl y Martin Heidegger quien fuera su estudiante. Husserl presentó su fenomenología, desde un principio como una respuesta a la condición de Europa, que se reflejaba fielmente en sus tendencias a abandonar el compromiso por la búsqueda de la verdad y se inclinaba al relativismo historicista y al naturalismo psicologista, que también desembocaba en

cierto tipo de escepticismo. Tiempo después, el mismo Husserl, bajo la influencia de Heidegger, articularía explícitamente tales problemas en torno al tema de la «crisis» de las ciencias europeas y de su ideal de humanidad. Al respecto ha dicho Maldonado-Torres:

La crisis para Husserl era profunda, y su cura sólo podría lograrse por un nuevo compromiso con la razón. El compromiso con la razón es parte intrínseca de la filosofía. Este se remonta al origen de la filosofía en Grecia y a proyectos epistemológicos innovadores en el Renacimiento europeo. Husserl llama a Europa a volver a sus raíces, lo que para él, en gran medida, demandaba una renovación y rearticulación del racionalismo cartesiano. La propia fenomenología husserliana intentaba ser una respuesta a estas demandas. Husserl, como tantos otros en la modernidad europea, volvía a Descartes para poder establecer nuevas pautas en el pensamiento europeo y poder sacar a Europa de su crisis. (Maldonado-Torres, 2005: 5).

Heidegger por su parte siguió un camino parecido al de Husserl, pero con una visión más crítica de Descartes y su legado. Para Heidegger la modernidad europea estaban marcadas por un olvido profundo de la ontología como filosofía primera. Para el discípulo de Husserl, el dualismo cartesiano y su característico racionalismo, que proponía a la epistemología como filosofía primera, aparecían como fuentes principales de la misma crisis de Europa, la cual en gran medida consistía para Heidegger en la apuesta por el imperio de la tecnología y de la razón instrumental. De esta manera, dice Maldonado:

Heidegger planteaba un retorno a la filosofía griega temprana como parte fundamental de una cura de la metafísica y la ontoteología occidental. Su propósito principal era reinaugurar la pregunta del ser y poder pensarla de forma fresca y original. El griego y el alemán, argumentaba Heidegger, ofrecían recursos únicos para llevar a cabo este tipo de reflexión. De aquí que Heidegger considerara de utilidad filosófica interpretar textos presocráticos y reflexionar sobre la poesía de poetas alemanes como Hölderlin. Heidegger plantea una forma distinta a la de Husserl de volver a las raíces de Europa. Para él, esta vuelta a las raíces debe partir de una crítica de Descartes, no de un rescate del mismo. En vez de recurrir a un pensador de habla francesa,

Heidegger centra en su trabajo la necesidad de que Europa pase por su «centro», Alemania, para sobrepasar su crisis. (Maldonado-Torres, 2005: 5-6)

Muchos pensadores alemanes de principios del siglo XX concibieron la crisis política de su país en los mismos términos de Heidegger. Es decir, al igual que éste para ellos, sólo la afirmación de raíces en el suelo podía ayudar a resistir y contrarrestar la violenta fuerza del nihilismo y del cosmopolitismo sin raíces que se propagaba por doquier seguido la Revolución francesa. Tales raíces se encontraban para ellos, justamente en el mundo de los griegos. Al respecto comenta Bambach:

En un momento cuando la cultura alemana se desarrollaba sin contar con un Estado nación unificado, una gama variada de filósofos y escritores afirmaban ideales cuyos términos eran tomados prestados de sus visiones acerca de la Antigüedad. En el contexto de la helenomanía alemana, exacerbada por la invasión napoleónica de 1806, Fichte, Hegel, y sus contemporáneos echaron mano del mito de una afinidad singular greco-germana enraizada en el lenguaje y en el *Heimat* [casa o habitación] (p. 116). (Citado en Maldonado-Torres, 2005: 6).

Uno de los puntos más interesantes de Bambach es que plantea que el giro ontológico y lingüístico de Heidegger representa una articulación original de la búsqueda de una casa, tierra, o patria natal. Mientras Erictonio se mantuvo como el modelo para el mito político de echar raíces en el suelo o patria, Heidegger continuaba el mito y lo extendía a la epistemología y a la ontología proponiendo al pensamiento presocrático, «nacido del *arche* (comienzo) del ser mismo», como única fuente auténtica del pensar, una forma de pensar que, según él, contrasta radicalmente con la metafísica y epistemología moderna.

De acuerdo con Maldonado-Torres, la geopolítica heideggeriana es en ese sentido una geopolítica proteccionista y excluyente que también juega el rol de una política epistémica racista. El racismo epistémico no era nuevo en el mundo de Heidegger. Este ha sido un componente importante de la modernidad occidental

que precede los excesos de la tecnología que Heidegger consideró tan problemáticos en Occidente. Escuchemos a Maldonado-Torres:

Al concebir la crisis de Europa en términos del nihilismo y la tecnología, dejando de lado el problema de racismo epistémico, Heidegger se sintió justificado a aventurarse a hacer a Europa lo mismo que Europa había hecho con el resto del mundo: subordinación epistémica (ahora basada en la ontología, y no en la ciencia o la cultura). Esto se muestra claramente en la famosa entrevista a Heidegger en *Der Spiegel* en la que él señala que «con toda su gran racionalidad» los franceses se ven obligados a pensar en alemán cuando reflexionan acerca del «origen del ser del mundo» (Maldonado-Torres, 2005: 7).

3.1.2.2. EL DISCURSO DE CESAIRE Y LA CRISIS DE EUROPA.

Mi tesis principal en este trabajo es que el *Discurso sobre el colonialismo* debe leerse como una respuesta desde el mundo colonizado, y particularmente de la diáspora africana, al proyecto civilizatorio moderno europeo que encuentra una de sus raíces más importantes en la perspectiva filosófica de René Descartes. El *Discurso* de Césaire adopta una variedad de posturas que van desde la crítica interna y la complicidad subversiva hasta la introducción de perspectivas que están completamente fuera del marco interpretativo y epistemológico europeo. Será a partir de tales perspectivas que Césaire hablará sobre la «crisis» de Europa.

Nelson Maldonado-Torres.

Desde mi punto de vista quien abre la puerta definitiva que conduciría al giro decolonial es el psiquiatra de la isla de Martinica Frantz Fanon. De hecho, Mignolo ha reconocido en diversas entrevistas que “*los condenados de la tierra*” de Fanon es el libro de cabecera del pensamiento decolonial. En él, Fanon cambia los términos de la conversación, y en palabras de Jean Paul Sartre, Frantz Fanon utiliza un nuevo tono para revelarles la verdad tanto a sus hermanos colonizados como a los Europeos colonizadores. Escuchemos al propio Fanon:

Compañeros, el juego europeo ha terminado definitivamente, hay que encontrar otra cosa [...] Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha tenido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida «aventura espiritual» ahoga a casi toda la humanidad. Véanla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual [...] Europa ha adquirido tal velocidad, loca y desordenada, que escapa ahora a todo conductor, a toda razón y va con un vértigo terrible hacia un abismo del que vale más alejarse lo más pronto posible [...] Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar (Fanon, 1983: 287-289).

Ahora, es necesario decir que la claridad distintiva que tuvo Fanon al proponer algo completamente diferente al “juego europeo” como lo denominó, no hubiera sido posible sin la influencia de su maestro Aimé Césaire y su *Discurso sobre el colonialismo*. De hecho, Fanon leyó detenidamente en varias ocasiones el discurso de Césaire y lo cita favorablemente tanto en “*Piel negras, máscaras blancas*” como en “*los condenados de la tierra*”.

Césaire por su parte empieza su *Discurso sobre el colonialismo* describiendo a Europa como una “civilización decadente”, no sólo porque sirvió como cuna del fascismo, sino por que “ha probado ser incapaz de solucionar los problemas que ella misma crea”, los cuales son el problema del proletariado y el problema colonial. El primer problema Europa lo conoce ya que ocurre en su interior, pero ante el segundo, ante el problema colonial, se ha mantenido ciega. Con respecto al trato que Césaire hace de estos dos temas, dice Maldonado-Torres:

En el *Discurso sobre el colonialismo*, Césaire tiene el ingenio de no subordinar el problema colonial al problema del proletariado, pero todavía no puede volver a reintegrarlos o a mostrar sus conexiones. Esto será luego una contribución fundamental de la teoría de la «colonialidad», tal y como Aníbal Quijano ha planteado y como Ramón Grosfoguel (en este mismo volumen)

expresa. Césaire se concentra, por el contrario, en las íntimas conexiones existentes entre nazismo y colonialismo (Maldonado- Torres, 2005: 8).

Césaire es esencialmente un poeta, pero *El Discurso sobre el colonialismo* está escrito en una prosa que aunque no deja de ser poética dista de los poemas surrealistas de Césaire. De acuerdo con Maldonado-Torres el surrealismo se caracterizaba por emplear las fuerzas del inconsciente y los momentos prerracionales de la conciencia para socavar la empresa de reducir el mundo humano a lo racional. De allí que le permita a Césaire socavar las bases del cartesianismo. De esta manera, con su veta poética, Césaire se acercaba un poco a Heidegger en la búsqueda de fuentes alternativas de expresión y de conceptos como respuesta a la crisis (Maldonado- Torres, 2005: 8).

Al respecto ha dicho Maldonado-Torres “si con su veta poética puede decirse que Césaire tenía rasgos comunes con el acercamiento heideggeriano a la crisis de Europa, *el Discurso sobre el colonialismo* presenta una vía distinta que lo acerca más al proyecto husserliano. En sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl intentó proveer una respuesta a la crisis de la modernidad a través de una transformación del pensamiento cartesiano. *El Discurso sobre el colonialismo* puede verse en esa misma tradición, pero a la vez rompe con ella definitivamente” (Maldonado- Torres, 2005: 9).

Mientras Descartes y Husserl intentan establecer o reformular las bases del proyecto histórico europeo a partir de la centralidad del sujeto y del valor epistemológico de la «claridad» y la «distinción» (o intuición fenomenológica en el caso de Husserl), Césaire busca articular un nuevo tipo de razón crítica que descansa en la «claridad» que el colonizado tiene de la perversidad del proyecto civilizatorio europeo.

Europa se ha mantenido ciega ante la realidad del colonizado. Y de allí que no haya conocido más sobre sí misma. El “esclavo”, por su parte, conoce muy bien la perversidad e inconsistencia del “amo” porque las ha presenciado durante muchos

siglos. Césaire señala que los esclavos saben que los amos «mienten» (a sí mismos y a ellos) y que, al estar desapercibidos o al negarse a confrontar su mentira, son «débiles». En este sentido, de acuerdo con Maldonado-Torres, los esclavos y los colonizados aparecen como una fuente epistémica necesaria para que Europa pudiera adquirir «claridad» y «distinción» con respecto a su propia identidad y a la naturaleza de su proyecto histórico. De esta manera, Césaire señala en un gesto de crítica interna, los europeos traicionaban a Descartes. La mentira, más que la claridad y la distinción eran aspectos centrales del proyecto europeo. Ahora bien, dice Maldonado-Torres:

... el conocimiento que los sujetos esclavizados y colonizados por Europa tenían, aunque era «claro» y «distintivo», no emanaba necesariamente de un método cartesiano riguroso. El método de Descartes consistía en la duda hiperbólica. El se imaginaba un genio maligno que jugaba con los poderes epistemológicos y de las facultades sensoriales de los humanos y que los «engañaba» sobre sus convicciones más fundamentales. Los *condenados* no necesitaban imaginarse un genio maligno para adquirir la verdad sobre el «hombre europeo». La violencia del amo era suficiente. En vez de un proceso de duda metódica, los *condenados* pasaron por un proceso de sufrimiento metódico basado en la supuesta falta de humanidad de los mismos. Por eso, tal violencia no podía sino generar contradicciones. Los esclavos se sabían humanos y también sabían que el «amo» solo podía legitimar sus concepciones y la violencia que sostenían a través de un proceso de ceguera metódica y brutal. Los amos se ocultaban a si mismo el conocimiento sobre la humanidad de los que consideraban no-humanos. (Maldonado- Torres, 2005: 10).

Mientras el *Discurso* de Descartes le daba forma al proyecto racionalista europeo y fomentaba la autocritica (proceso dubitativo) del hombre racional, el *Discurso* de Césaire destaca el fracaso del compromiso europeo con el proyecto cartesiano e incluye a su vez planteamientos críticos con respecto al método cartesiano mismo (Maldonado- Torres, 2005). Aunque la idea de Descartes era dar solidez a la razón y combatir mentiras y engaños, él mismo se movió a través de un método que

ocultaba la relevancia epistemológica de la relación entre amo/esclavo, colonizador/colonizado. Al respecto dice Maldonado-Torres:

El método de duda cartesiano se basa en un diálogo interior donde el sujeto mismo puede llegar a descubrir la verdad sobre sí mismo y sobre la naturaleza de la razón. El individualismo cartesiano y su proceso monológico deja el diálogo de lado e impide el florecimiento de la razón intersubjetiva. Una ruta distinta a la cartesiana consistiría en plantear que la razón es intersubjetiva y dialógica de antemano, y que la esclavitud y la colonización (y no las artimañas de un «genio maligno») representan su violación más extrema (Maldonado- Torres, 2005: 10-11).

Los planteamientos de Césaire articulan una visión especial de la subjetividad y de la sociabilidad que desbordan los límites del cartesianismo, pero que de alguna manera propone un ideal fuerte de universalismo. Y el universalismo de Césaire es, de acuerdo con Grofoguiel, un universalismo concreto depositario de todos los particulares. Escuchemos al propio Césaire:

“¿Provincialismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo ‘universal’. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares”. (Césaire, 2006: 84).

Al decir de Grofoguiel, el eurocentrismo se perdió por la vía de un universalismo descarnado, que disuelve todo lo particular en lo universal. El concepto “descarnado” es aquí crucial. Para Césaire, el universalismo abstracto es aquél que desde un particularismo hegemónico pretende erigirse en diseño global imperial para todo el mundo, y que al representarse como “descarnado” esconde la localización epistémica de su *locus* de enunciación en la geopolítica y la corporpolítica del conocimiento. Este movimiento epistémico, típico de las epistemologías eurocéntricas del “punto cero” y de la “ego-política del conocimiento”, ha sido central en los proyectos coloniales. Con esta crítica,

Césaire, desde la memoria de la esclavitud y la experiencia de la corpo-política del conocimiento de un negro caribeño, desvela/visibiliza la geopolítica y la corpo-política de conocimiento blanca-occidental, disfrazada bajo el universalismo abstracto “descarnado” de la ego-política del conocimiento (Grosfoguel, 2007: 71)

En palabras de Maldonado-Torres, Césaire propone una visión universalista pero fundamentada en la descolonización y el diálogo, más que en la perspectiva monológica y monotópica cartesiana. Esta visión del universalismo representa de alguna manera las bases para las ciencias decoloniales. Dentro de las cuales se inscribe mi psicología decolonial.

Para Césaire estas ciencias están ancladas, no en el escepticismo misantrópico del *ego conquiro* europeo, sino en el escepticismo del colonizado con respecto al proyecto histórico, ciencias y perspectivas filosóficas del colonizador. Se trata de un escepticismo descolonizador y de la emergencia de un nuevo tipo de actitud frente a la gesta colonial: no una actitud de asimilación o resentimiento, sino una actitud de descolonización o *actitud descolonial* (Maldonado-Torres, 2007: 157-158) Para Césaire las ciencias decoloniales, a las que también podría referirse como ciencias cesaireanas (*vis-à-vis* ciencias cartesianas), deben comenzar con una pregunta: “¿qué es en principio la colonización?”. (Maldonado-Torres, 2007).

Césaire lanza un juicio fulminante sobre las ciencias y los científicos europeos. Ya Husserl había establecido un paralelismo entre la crisis de las ciencias europeas y la crisis de la humanidad europea, y la tarea de volver a fundamentar las ciencias era parte de su respuesta a la crisis. Césaire añade elementos indispensables para cualquier diagnóstico de las ciencias europeas y su crisis. Nuevamente, tales aspectos se observan con “claridad” y “distinción” desde distintos lugares, pero particularmente desde la posición del “esclavo” o del colonizado (Maldonado-Torres, 2005: 12).

La complicidad de las ciencias europeas con la perspectiva mezquina y racista que sostiene la misión colonizadora gana el repudio de Césaire. También esta maldad apunta a la “barbarie” propia del colonizador. El fracaso de observar las consecuencias epistemológicas de la relación colonizador/colonizado y la continua afirmación de actitudes y políticas de carácter imperial lleva a Europa cada vez más hacia lo “salvaje”. Me interesa de manera especial para este trabajo el juicio que Césaire tiene en general de los psicólogos y sociólogos de su época y de la *psicología del colonialismo* que desarrolla el señor Mannoni, en particular, la cual será también criticada por Frantz Fanon.

El *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire es una respuesta al *Discurso* de Descartes. Es una contribución de un sujeto colonizado a las distintas exploraciones de intelectuales europeos con respecto a su crisis y a su legado cartesiano. Césaire confiesa que «hemos sido etiquetados con la filosofía cartesiana y por la retórica francesa», pero más allá de las etiquetas se encuentran ideas y sensaciones que sobrevivieron la violencia colonial tanto como la razón misma del colonizado quien observa de forma «clara» y «distintiva» elementos de la realidad del europeo que este resiste observar. El colonizado también tiene propuestas originales y creativas que ofrecer. Césaire destaca la promesa del universalismo tanto como su expresión problemática y su empleo perverso, y finalmente su abandono o cuestionamiento por la humanidad europea (Maldonado- Torres, 2005: 14).

El *Discurso sobre el colonialismo* es quizá tan importante para la Europa del siglo XXI, como lo fue el *Discurso del método* en el siglo XVII. Quizá podría decirse que si bien la modernidad europea encontró sus bases en Descartes y su *Discurso*, la transmodernidad global tiene que pasar por el cedazo de Césaire y su *Discurso sobre el colonialismo* (Maldonado- Torres, 2005:14).

3.2. EL GIRO DECOLONIAL EN LA PSICOLOGÍA. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA PSICOLOGÍA DECOLONIAL COMO LA PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

Partiendo de las reflexiones sobre el giro decolonial de la sesión anterior, mi interés en este último apartado es, por una parte, avanzar en la genealogía del pensamiento decolonial demostrando cómo se da este giro en la psicología y por otra parte, es plantear la necesidad y la posibilidad en términos epistemológicos, políticos y éticos de una psicología decolonial o, por lo menos, de una fuerte perspectiva decolonial en la psicología, que tendría la tarea de restaurar la condición humana de los “condenados”, colaborando en la liberación de las cadenas mentales para re-potencializar las capacidades de los grupos humanos que sufrieron y que aún sufren las consecuencias de la colonización-esclavización como producto del “descubrimiento” de América. Para esto voy a establecer una mirada de conjunto entre tres perspectivas: la psicología de la liberación de Ignacio Martín-Baró, el programa de investigación latinoamericano de modernidad/colonialidad y la perspectiva de quien sería, a mi modo de ver, el padre de la psicología decolonial (si esta llegase a puerto seguro): Frantz Fanon.

Para no generar falsas expectativas, es necesario aclarar que mi intención no es desarrollar un método con el cual se pueda echar a andar la psicología que propongo, esta tarea se la dejaré a otros. Mi objetivo es dejar claro la posibilidad y la necesidad política y epistémica de una psicología decolonial para el proceso de liberación de nuestros pueblos, permeados por la colonialidad en sus tres vertientes: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser.

3.2.1. La estructura triangular de la colonialidad.

Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta

otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo.

Anibal Quijano.

En el primer capítulo se había planteado que a través de la noción de discurso colonial, Edwar Said mostró en su texto el *orientalismo* que el dominio imperial europeo sobre sus colonias no se obtuvo tan sólo matando y sometiendo al otro por la fuerza sino que había requerido fundamentalmente de un elemento ideológico o “representacional” (epistémico-cultural). Es decir, se necesitó de la construcción de un discurso sobre el otro y de la incorporación de ese discurso en la subjetividad tanto de los dominadores como de los dominados, para que el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera sido posible. A través de este discurso, el dominador europeo construyó al “otro colonial” como objeto de estudio y, al mismo tiempo, construyó una imagen de su propio locus de enunciación imperial. También vimos que ese locus de enunciación pretendió ser encubierto en la *hybris del punto cero* a partir del siglo XIX como la neutralidad axiológica y empírica del sujeto que produce conocimiento científico. De esta manera, la **ciencia** y el **poder** se aliaron en la construcción y reproducción de una imagen inferiorizante del otro colonial racializado, para despojarlo de su condición de **ser**. Aquí está pues en términos sencillos los vínculos entre la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser.

Ahora, vamos despacio, ayudados por los autores de modernidad/colonialidad.

De acuerdo con Quijano, la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y

mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico —que después se identificarán como Europa—, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad (Quijano, 2007: 93).

En este sentido, la colonialidad del poder es, de acuerdo con Mignolo (2003: 49) aquel ámbito del poder que está atravesado (en el ámbito de la dominación, la explotación, y el conflicto y en cualquiera de los cuatro dominios sociales en que éstos se entretajan (trabajo, género/sexualidad, autoridad, intersubjetividad)) por la idea de “raza” y la cual consiste, básicamente, en una clasificación y, por lo tanto, en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior.

De acuerdo con Quijano, la colonialidad del poder consiste en primera instancia en una colonización del imaginario de los dominados y actúa en el interior de ese imaginario. Primero, los colonizadores reprimieron los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación de los dominados, como también sus recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual; y después de esto, los colonizadores impusieron una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones” (Quijano, 1992: 438). De allí que Fanon haya dicho en *“Piel negras, máscaras blancas”* que la inferioridad del negro pasa a través del otro, es decir que surge de la representación que el otro se hace de él (Fanon, 1967: 102).

El lado epistémico de la colonialidad del poder, es la colonialidad del saber la cual tiene que ver también con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento

coloniales. Por último, la colonialidad del ser se refiere a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje.

La articulación de las tres caras de la colonialidad se entiende mejor a través del análisis que hace Grosfoguel y sobre todo Maldonado-Torres de las implicaciones del “Ego cogito” cartesiano. Ya habíamos dicho que el “Ego Cogito” (yo pienso) se elabora sobre la base del “Ego, Conquiro” (Yo conquisto). Es decir, que la condición de posibilidad política, económica, cultural y social para que un sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, como Ser imperial (Grosfoguel, 2007). El sujeto conquistado-racializado era el contexto obligatorio de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el cogito. Ahora, lo que caracterizaba la racialización era un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión. De esta manera, Maldonado-Torres concluye que, la “certidumbre” sobre la empresa colonial y el fundamento del Ego Conquiro quedan anclados, como el cogito cartesiano, en la duda o el escepticismo. Ahora, distinto a la duda metódica cartesiana, el escepticismo del Ego Conquiro que Maldonado-Torres caracteriza como un escepticismo maniqueo misantrópico, no duda sobre la existencia del mundo o el status normativo de la lógica y la matemática sino de la humanidad de los colonizados.

Eso fue lo que se dijo en el primer capítulo.

En el presente se pretende decir, de la mano del mismo Maldonado-Torres, lo siguiente: *“si el ego cogito fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del ego conquiro, esto quiere decir que “pienso, luego soy” tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser”*. De esta manera, Maldonado-Torres expresa:

... descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)” (Maldonado-Torres: 2007: 144).

Así queda articulada la estructura triangular de la modernidad/colonialidad en sus dos lados: YO COLONIZO³¹ (colonialidad del poder), Luego PIENSO (colonialidad del saber), por tanto SOY (colonialidad del ser), desde el lado moderno; o TE COLONIZO (colonialidad del poder), pues NO PIENSAS (colonialidad del saber), por tanto NO ERES (colonialidad del ser), desde el lado colonial.

Para terminar, me imagino que desde su locus de enunciación el colonizador utilizaría este razonamiento: “Te colonizo³², luego pienso y si pienso, SOY y, si YO SOY, TU (distinto a mí) NO ERES” (se define así mismo como SER PENSANTE a partir de su posición privilegiada en la colonialidad del poder y define al otro-conquistado-colonizado como un NO SER).

Ante este razonamiento, un pensamiento decolonial o pensamiento de frontera, se detendría, analizaría y contestaría con absoluta tranquilidad: “Como TU ERES, YO SOY, luego PIENSO, y como pienso, TU NO PIENSAS, pues COLONIZAS³³”. O podría responder también de la siguiente manera: “*Porque PIENSO me descolonizo, luego SOY*”. Cuando todo ex-colonizado pueda decir firmemente alguna de estas dos expresiones, queda desvanecida la estructura triangular de la colonialidad. Y es justamente una de las tareas en la que contribuiría la psicología decolonial.

³¹ Colonizo.

³² Conquisto

³³ En una utilización más actual, pienso que este término podría ser reemplazado tal vez por inferiorizas o, quizá, por invisibilizas.

3.2.2. El giro decolonial en la psicología.

En la psicología, el giro decolonial se ha expresado de forma clara y distintiva en dos intelectuales-activistas: en el siquiatra de la isla de Martinica Frantz Fanon. Y en el psicólogo salvadoreño de nacionalidad española José Ignacio Martín-Baró. En el primero se da en el año de 1953 con la publicación de su libro *“piel negras, máscaras blancas”* y en el segundo se da en 1986 con su propuesta de una psicología de la liberación para América Latina.

3.2.2.1. EL GIRO EN LA PSICOLOGÍA DE FRANTZ FANON.

Ya en las primeras páginas de *“piel negras, mascaras blancas”* Frantz Fanón adopta una posición decolonial con respecto al método científico utilizado por las ciencias naturales en la psicología cuando dice: *“Es de buen tono hacer preceder una obra de psicología, de un punto de vista metodológico. No nos ajustaremos a esta regla. Dejamos los métodos a los botánicos o a los matemáticos. Hay un punto en el cual el método se reabsorbe* (Fanon, 1967: 17). Y este punto es la realidad social o realidad histórica de los sujetos que pretende afectar. En esta cita Frantz Fanon deja ver que su mayor interés no es preservar el estatuto científico de la psicología, preocupación alta en toda la psicología de su época, sino que intenta sobre todo contribuir de manera efectiva en la transformación de las condiciones históricas del “negro”. Escuchemos de sus propios labios, qué es lo que se propone Fanon:

“... El objetivo de nuestro estudio se precisa: permitir al hombre de color comprender con ayuda de ejemplos concretos, los factores psicológicos que pueden alienar a sus congéneres” (Fanon, 1967: 77) (...) “lo que queremos es ayudar al Negro a liberarse del arsenal de complejos que ha germinado en el seno de la situación colonial” (Fanon, 1967: 33).

El objetivo de Fanon no es estudiar al “negro”, sino mostrarle a ese “negro” y, a través de él a todo hombre colonizado, la forma como es alienado

psicológicamente, la forma como ha sido colonizado. Mostrando esto lo que pretende es que el “negro” se libere. De esta manera, Fanon escribe desde el otro lado de la diferencia colonial, es decir, con una intención clara de ayudar a sus hermanos afrodescendientes que como él han sido permeados hasta lo más profundo de su subjetividad por la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Esta posición no se ve en Mannoni³⁴ y su *psicología de la colonialización* escrita unos tres años antes que *“Piel negra, máscaras blancas”*. El lugar de enunciación desde el que intenta producir conocimiento Mannoni es desde el lado imperial de la diferencia colonial. Es decir, como dijo Fanon: “... *Mannoni no trató de sentir desde adentro la desesperación del hombre de color frente al Blanco*”. Lo que perseguía Mannoni no era ayudar al “negro” a salir de su alienación histórica, sino que, como buena subjetividad imperial, buscaba demostrar que el negro era inferior por naturaleza, que su inferioridad era congénita y que de esta manera la colonización era algo bueno y deseable para él y que ha través de ella el colonizador le hacía un favor llevándole las maravillas de la civilización Europea. Escuchemos lo que dice Mannoni en sus propios términos:

“El hecho que un Malgache adulto aislado en otro medio pueda volverse sensible a la inferioridad de tipo clásica prueba de manera casi irrefutable que desde su infancia, existía en él el germen de inferioridad” (citado en Fanon, 1967).

Si Mannoni concluye su libro de esta manera, no nos parece rara entonces la sentencia que emite Fanon de ella y su estudio sobre la psicología de la colonización en los pueblos Malgaches:

“... La Sra. Mannoni, a pesar de haber consagrado doscientas veinticinco páginas al estudio de la situación colonial no ha encontrado sus verdaderas coordenadas.” (Fanon: 1967: 79).

³⁴ Psicoanalista francesa de origen neerlandés, en su tiempo fue una figura destacada de la psicología y del psicoanálisis en Francia.

De esta manera para Fanon el problema de la colonización y cualquier problema a abordar presenta por un lado, unas condiciones objetivas, pero también y más importantes que estas se compone de unas condiciones subjetivas que tiene que ver con la persona que aborda esa realidad. Es decir, dependiendo del lugar de enunciación desde el que se pare el investigador así mismo verá la realidad que estudia. En este sentido, Fanon no se dejó imbuir por la entelequia de la objetividad en las ciencias humanas al plantear que: *“Me he planteado en este estudio, tocar a fondo la miseria del Negro. Tangible y afectivamente. No he querido ser objetivo. De todas maneras es falso: no me es posible ser objetivo.”* (Fanon: 82).

Fanon es un “pensamiento de frontera” en tanto que nació en la Isla de Martinica (colonia francesa) pero habitó también la casa del imperio (estudio en Francia) codeándose con los pensadores europeos más “ilustres” de su época, como Sartre de quien, ya se dijo en el prólogo, hace el prefacio a “los condenados de la tierra”. Vuelvo a citar a Sartre, para demostrar que la producción teórica de Fanon, no sólo busca descolonizar a los colonizados, sino también a los mismos colonizadores. Escuchemos a Sartre:

Este libro no necesitaba un prefacio. Sobre todo porque no se dirige a nosotros. Lo escribí, sin embargo, para llevar la dialéctica hasta sus últimas consecuencias: también a nosotros, los europeos, nos están descolonizando; están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros. Debemos volver la mirada hacia nosotros mismos, si tenemos el valor de hacerlo para ver que hay en nosotros (Fanon, 1983: 23).

3.2.3.2. EL GIRO DECOLONIAL EN LA PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE MARTÍN-BARÓ.

El giro que se produce en Baró se da casi en el mismo sentido planteado por Fanon. En uno de sus textos que lo conducen a la formulación de una psicología

de la liberación plantea: *“el criterio definitivo sobre el valor de esta obra no puede cifrarse en su rigor convencional o en su coherencia en el nivel abstracto, sino en su contribución efectiva, por pequeña que sea, al proceso de liberación de los pueblos centroamericanos”* (Martin-Baró, 1990:17). Y antes había dicho: *“Nuestro objetivo último consiste en articular la perspectiva de los condenados de esta tierra centroamericana en el trabajo de la psicología social como ciencia y como praxis”*.

Por otra parte, en Martín-Baró se produce un giro decolonial cuando invita a los psicólogos sociales a definir claramente el desde quién y el desde dónde tomando, dice Baró, claro partido entre dominador y dominados. De esta manera, Martín-Baró se baja del punto cero de producción de conocimiento. A pesar que por nacimiento Martín-Baró es una subjetividad imperial (es de nacionalidad española) opta por una identificación con los oprimidos latinoamericanos. Verdadera subjetividad de frontera. Escuchemos a Baró:

Para nosotros, latinoamericanos, se trata de replantear críticamente el quehacer de la psicología social a partir de una clara opción (y toda opción es, por principio, axiológica). La psicología social en América Latina tiene que optar por un desde qué o quien y para que o quien, tomando claro partido entre dominadores y dominados. Negar la ineludible necesidad de esta opción es empecinarse en negar la realidad misma, y, en última instancia, pretender salirse de la historia. Para el caso, dejar que quienes de hecho disponen del poder social utilicen la psicología en su beneficio, como un instrumento supuestamente aséptico: la asepsia en la dominación social. Entonces sí la psicología es una auténtica “ideología de recambio”. (Martin-Baró, 1990: 29).

Martin Baró afirma que la perspectiva parcializadora viene de un equívoco metodológico, consistente en que se puede partir desde nadie (el laboratorio como paradigma ideal), es decir, que la ciencia puede hacer abstracción total de la realidad desde la que se fabrica. Ese querer partir desde nadie significa, en la práctica, partir del poder establecido en la situación histórica concreta en que se produce la situación científica. Desde nadie significa realmente desde el que tiene el poder. El formalismo, por otro lado proviene de la falsa conciencia de que la

ciencia es universal e incolora, es decir, que puede servir a todos. Negar el para qué o para quién de la ciencia es, en la práctica, ponerla al servicio de los intereses dominantes, ya que todo producto histórico necesariamente promueve unos u otros de los intereses socialmente en conflicto (Martin-Baró, 1990:27).

El *desde quien* de la psicología social latinoamericana debe, de acuerdo con Baró, determinar el ámbito de los problemas que deben constituir su objeto de investigación, análisis y acción. Que para él es *“esta nuestra realidad social dependiente, dominada y oprimida, este nuestro pueblo alienado y secularmente reprimido”*. Por otro lado, el *para quién* de la psicología social latinoamericana debe precisar el objetivo de su quehacer: la liberación histórica de los pueblos latinoamericanos y esto es, según Baró, a través de un proceso de liberación de aquellas opresiones concretas que, en cada situación, mantienen al pueblo en una situación de enajenación personal y social (Martin-Baró, 1990: 29).

Martín-Baró hace un cuestionamiento a su mismo planteamiento: *Si la psicología asume un compromiso con las mayorías populares latinoamericanas, ¿no se estará cerrando con ello a la necesaria objetividad que requiere el conocimiento científico? Hacer una opción social, ¿no entra en contradicción con las exigencias de la verdad que está mas allá de todo partidismo?* A esto responde negativamente pues al igual que Fanon, Baró se da cuenta que la objetividad siempre está en contra del oprimido. Y que la objetividad misma en ciencias sociales y humanas representa una entelequia. Escuchemos a Baró:

En mi opinión, el conflicto entre ciencia y compromiso se basa en un planteamiento falso. Porque la objetividad en ciencias sociales, es decir, la fidelidad hacia lo que la realidad es en sí misma, no se logra tanto pretendiendo distanciarse de ella y reduciéndola a su cosa medible, cuanto clarificando la inevitable imbricación del científico, como persona y como miembro de una clase social, con esa realidad que es también humana y social... Pero, y este es el punto que deseo subrayar, la parcialidad que siempre supone una toma de postura, no tiene por que eliminar la objetividad. Resulta absurdo y aún

aberrante pedir imparcialidad a quienes estudian la drogadicción, el abuso infantil o la tortura (Martín-Baró, 1990: 66-67).

3.2.3.2. LA RELACIÓN ENTRE LA PSICOLOGÍA DE LA DECOLONIAL DE FANON Y LA PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE MARTÍN-BARÓ.

Véase que tal como hemos planteado el giro en estos dos autores hay una clara relación entre ellos. De esta manera y aunque un trabajo esté separado de otro en más de treinta años, una de las tesis que quiero dejar sentadas en este trabajo es que la psicología de la liberación de Martín-Baró puede ser leída como una continuación de los planteamientos de Frantz Fanon. Para sustentar esta posición, dos mujeres deben venir a esta conversación: Maritza Montero e Inés Fernández Mouján. En su texto *“retos y perspectivas de la psicología de la liberación”*, Maritza Montero expresa que Martín-Baró se nutre de Paulo Freire y su concepto de liberación para formular su propia propuesta de una psicología de la liberación (Montero, 1998). Esta versión de Montero es confirmada por el mismo Baró con sus repetidas alusiones en diferentes textos al pensamiento de Freire. Por su parte, en su texto *“El rastro fanoniano en el concepto de liberación freireriano”*, Inés Fernández Mouján deja claro con el sólo título que detrás del concepto de liberación de Freire existe una clara impronta de Fanon. Fernández Mouján lo expresa con estas palabras:

Las huellas de la liberación *fanoniana* se dejan ver de manera sistemática e insistente en la pedagogía de Paulo Freire... Freire interpreta desde Frantz Fanon el espacio de la política e integra el *fanonismo* al proceso educativo. Busca su rastro lo asume a través de la educación y entiende que el proceso de descolonización es la única vía posible para la liberación crítica... (Fernández, 2009: 1).

No se necesita una revisión minuciosa del libro *pedagogía del oprimido* para confirmar esto que plantea la autora, pues Paulo Freire no esconde su deuda con Frantz Fanon. Ahora, si se revisa a Martín Baró van a ser menos frecuentes y

menos explícitas las citas a Fanon, pero de alguna manera también se va a ver expresado su rastro. Los vínculos entre la psicología decolonial de Fanon y la psicología de la liberación de Martín-Baró se puede ver también en el siguiente razonamiento: si, como dice Fernández Moujan, *“el proceso de descolonización es la única vía para la liberación...”*, la realización de una psicología decolonial es la única vía para que exista realmente una psicología de la liberación. En otras palabras: la psicología decolonial es la psicología de la liberación o la psicología de la liberación en América Latina debe ser, fundamentalmente, una psicología decolonial.

3.2.3. Hacia la construcción de una psicología decolonial como la psicología de la liberación.

Por liberación, en el contexto latinoamericano, entendemos la emancipación de aquellos grupos sociales que sufren opresión y carencia, de aquellas mayorías populares (...) marginadas de los medios y modos para satisfacer dignamente las necesidades tanto básicas como complementarias, y para desarrollar sus potencialidades, para autodeterminarse. Y también abarca esa liberación, la emancipación de los grupos opresores, respecto de su propia alienación y dependencia de ideas socialmente negativas.

Maritza Montero.

De acuerdo con Maritza Montero (1998: 14), José Martín-Baró, psicólogo salvadoreño (de nacionalidad española), hace el planteamiento de la necesidad de una psicología de la liberación, especialmente en dos textos: *“Hacia una psicología de la liberación”* artículo publicado en el boletín de psicología de la universidad centroamericana “José Simeón Cañas” en 1986; y en *“retos y perspectivas de la psicología en América Latina”* conferencia pronunciada en 1987 en la universidad de Costa Rica. El cobarde asesinato de Martín-Baró a manos del ejército salvadoreño, en noviembre del mismo año en que pronunció esta conferencia, dice Montero, *nos privó de ulteriores desarrollos y de la clara visión de un psicólogo comprometido con un pueblo, con una sociedad, y con una concepción de hacer ciencia desde una psicología que entendía como social y*

política, y con una labor liberadora, hecha desde las personas y grupos necesitados de ella.

Martín-Baró arriba a su propuesta de una psicología de la liberación a partir de su experiencia y observación de la realidad latinoamericana y del análisis del papel que él considera debería cumplir la psicología en la solución de las distintas problemáticas y necesidades en este contexto. Es necesario subrayar aquí que el análisis de Baró no surge meramente de una reflexión abstracta como producto de la revisión teórica de textos académicos sino que emerge a partir de su propia experiencia y vivencia no sólo como intelectual sino también como activista, no sólo como investigador sino también como actor social. Esto tiene especial relación con la forma como yo mismo llego a plantear la necesidad de una psicología decolonial a partir de mi participación e intelectual-activismo desde la organización CADHUBEV BENKOS VIVE y mi experiencia de vida como sujeto afro-descendiente (ver prólogo).

Para Martín-Baró son principalmente tres causas las que no han permitido que la psicología de latinoamericana cumpla su papel ante la realidad histórica en América Latina. Estas tres causas se relacionan entre sí: *su mimetismo cientista*, *su carencia de una epistemología adecuada* y *su dogmatismo provinciano* (Martin Baró, 2006: 8).

Martín-Baró es consciente que estas tres causas tienen una raíz de naturaleza colonial. Sin embargo, para él no coinciden con la historia de la colonia iberoamericana (es posible que haya dicho esto debido a su relación con España) sino con lo que él llamó el *“necolonialismo del garrote y la zanahoria”*, representado en Estados Unidos. Lo cual es susceptible de revisar, como hemos visto a través de este trabajo. De todas maneras, Baró acierta cuando dice:

El “garrotazo cultural” que diariamente reciben nuestros pueblos con frecuencia encuentra en la psicología un instrumento más entre otros para moldear las mentes y un valioso aliado para tranquilizar conciencias al explicar las

indudables ventajas de la zanahoria modernista y tecnológica (Martin Baró, 2006: 8).

En palabras de los autores de modernidad/colonialidad, Martín Martín-Baró está haciendo la crítica de la psicología como un instrumento de la colonialidad del poder y la colonialidad del saber en el mantenimiento de las condiciones para la perpetuación del sistema moderno/colonial. Desde este punto de vista es que Martín-Baró formula su propuesta de la psicología de la liberación, por eso expresa:

“...si como psicólogos queremos contribuir al desarrollo de los países latinoamericanos, necesitamos replantear nuestro bagaje teórico y práctico pero replanteárnoslo desde la vida de nuestros propios pueblos, desde sus sufrimientos, aspiraciones y luchas. Si se me permite formular esta propuesta en términos latinoamericanos, hay que afirmar que si pretendemos que la psicología contribuya a la liberación de nuestros pueblos, tenemos que elaborar una psicología de la liberación... Por eso si la psicología latinoamericana quiere lanzarse por el camino de la liberación tiene que romper con su propia esclavitud. En otras palabras, realizar una psicología de la liberación exige primero lograr una liberación de la psicología” (Martin-Baró, 2006: 11).

De esta propuesta de Baró surgen dos preguntas: la primera ¿de qué se debe liberar la psicología para ser realmente una psicología de la liberación? y la segunda ¿que significa para Baró una psicología de la liberación y cuáles serían sus rasgos distintivos? A la primera pregunta Baró respondió: *“Debemos liberar a la psicología de aquellos lastres, teóricos y técnicos, que la marginan de los justos anhelos de las mayorías populares; debemos liberarnos nosotros, psicólogos latinoamericanos, de todas aquellas trabas que nos impiden ponernos al servicio de nuestros pueblos oprimidos y ofrecer lo mejor de nuestra capacidad científica para la transformación de nuestras sociedades”* (Martin-Baró, 1990).

A la segunda inquietud, respondió que eran necesarios tres elementos para que se diera la psicología de la liberación: *un nuevo horizonte, una nueva epistemología y una nueva praxis* (Martín-Baró, 2006: 11).

Con respecto al primer elemento dijo: *“la psicología latinoamericana debe descentrar su atención de sí misma, despreocuparse de su estatus científico y social y proponerse un servicio eficaz a las necesidades de las mayorías populares. Son los problemas reales de los propios pueblos, no los problemas que preocupan otras latitudes, los que deben constituir el objeto primordial de su trabajo”*. Para Baró el problema más urgente y apremiante que afronta el pueblo latinoamericano es: su situación de miseria opresiva, su condición de dependencia marginante que les impone una existencia inhumana y les arrebató la capacidad para definir su vida.

Para Martín-Baró *una nueva epistemología* exige una nueva forma de buscar el conocimiento. Ello implica que se busque la “verdad” de los pueblos latinoamericanos no tanto en su presente de opresión, sino en su mañana de libertad. Para Baró *“la verdad de las mayorías populares no hay que encontrarla sino hay que hacerla”*. Ello supone dos cosas: asumir una nueva perspectiva desde las mayorías populares y una nueva praxis comprometida con ellos y sus aspiraciones.

Baró dice que adoptar una *nueva praxis* implica, no sólo ubicarnos desde la perspectiva del pueblo, sino también involucrarnos con ese pueblo en una actividad transformadora de la realidad que nos permita conocerla no sólo en lo que es, sino en lo que no es, y esto es en lo que ha sido negado.

Mi propuesta de una psicología decolonial como la psicología de la liberación recoge todos estos importantes aportes y características con las cuales Martín-Baró impregnó su psicología de la liberación: Adopta de una manera especial, la apreciación que da Martín Baró en torno a la “verdad” de las “mayorías populares”,

que en este trabajo prefiero llamar los “condenados”³⁵ siguiendo a Frantz Fanon y al mismo Martín-Baró. Él dice: *“la verdad de las mayorías populares no hay que buscarla sino hay que hacerla”* y cuando dice también que la verdad de los pueblos latinoamericanos debe buscarse no tanto en su presente de opresión sino en su mañana de libertad. De esta manera, siguiendo a Baró, yo diría: La verdad de los “condenados” no está en su presente de “condena” sino en su proceso mismo de liberación. De allí extrae el colonizado toda su verdad. Fue en este mismo sentido que Fanon dijo: *“La “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera...”*. (Fanon, 1983).

Esto nos lleva a lo que podría ser la tarea más característica de la psicología decolonial como una psicología de la liberación: comprometerse en un esfuerzo continuo, de la mano del “condenado”, en su proceso de liberación permitiéndole así conquistar el terreno fértil para desarrollar todas sus potencialidades y capacidades arrebatadas y negadas. Para esto es necesario, que el “condenado” se descubra a sí mismo como alguien que, a pesar que ha sido despojado de todo lo que tenía, aún tiene mucho para ofrecer desde su propia experiencia decolonial reflexiva y desde allí se proyecte al futuro.

De esta manera, la psicología decolonial contribuiría a que el “condenado” se resignifique a sí mismo a través de un nuevo relato, un “discurso” sobre sí mismo, un discurso decolonial³⁶, en contraposición al discurso colonial de que hablaba Edwar Said. Este discurso debe permear en primera instancia su propia subjetividad y por su puesto también la subjetividad del colonizador u hombre imperial, subjetividad imperial.

³⁵ Siguiendo a Nelson Maldonado-Torres el *damné* es el sujeto que emerge en el mundo, marcado por la colonialidad del ser. El *damné*, tal y como Fanon lo hizo claro, no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del grupo dominador. El *damné* es, paradójicamente, invisible y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en la modalidad de no-estar-ahí; lo que apunta a la cercanía de la muerte o a su compañía. Émile Benveniste ha mostrado que el término *damné* está relacionado, etimológicamente, con el concepto *donner*, que significa “dar”. El *damné* es, literalmente, el sujeto que no puede dar porque lo que ella o él tiene ha sido tomado de ella o él. Es decir, *damné* se refiere a la subjetividad, en tanto fundamentalmente se caracteriza por el dar, pero se encuentra en condiciones en las cuales no puede dar nada, pues lo que tiene le ha sido tomado.

³⁶ El discurso colonial es la misma psicología decolonial.

Lo que se pretende es que se produzca una descolonización o decolonialidad que tal como la ha planteado Fanon *“afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia”*. La decolonialidad *“introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad”* (Fanon, 1983: 30-31). En este sentido, de acuerdo con Fanon, la decolonialidad es realmente *creación de hombres nuevos*. Es la sustitución de una “especie” de hombres por otra “especie” de hombres, sin transición.

RESUMEN Y CONCLUSIONES.

En el capítulo anterior se vio que a pesar de los importantes crítica al modelo dominante, la psicología social crítica latinoamericana en sí misma, no era una psicología decolonial, pues no se había operado en ella un “giro decolonial”. Sin embargo, es un importante antecedente en tanto que de allí había surgido la propuesta de psicología de la liberación de Ignacio Martín-Baró.

En este capítulo se intentó mostrar a qué se hace referencia cuando se habla del “giro decolonial” a nivel general y en la psicología en particular con la propuesta teórica de dos autores: Frantz Fanon y Martín Baró. Así mismo se intentó avanzar a partir de ellos hacia una propuesta de psicología decolonial como la psicología de la liberación. Esta psicología haría parte de un proyecto más amplio de ciencias decoloniales o ciencias cesaireanas como las denominó Maldonado-Torres en contraposición a las ciencias modernas o ciencias cartesianas.

El giro decolonial nació con la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida en el pensamiento de Waman Poma de Ayala y Otabbah Cugoano. Para Mignolo, Waman Poma y Cugoano son los dos pilares (semejantes

a los fundamentos griegos para el pensamiento occidental) del pensamiento decolonial. Uno en el Tawantinsuyu y Anáhuac y el otro en el Caribe Negro, las “Grecias” y “Romas” respectivamente del pensamiento decolonial. Mientras Waman Poma es una puerta de entrada al lado más oscuro del Renacimiento, Ottobah Cugoano es una puerta de entrada al lado más oscuro de la Ilustración. No obstante, el pensamiento tanto de uno como de otro fue silenciado.

No fue sino hasta después de la Guerra Fría que el giro decolonial empezó a trazar su propia genealogía. El giro decolonial representa, después de la Segunda Guerra Mundial, una tercera vía entre opciones geopolíticas e intelectuales que aparecieron como respuesta a la crisis de Europa, que también fue una crisis de las ciencias europeas. Los dos textos donde mejor se presentó esta tercera vía fueron el *“Discurso sobre el colonialismo”* de Aimé Césaire y *“Los condenados de la tierra”* de Frantz Fanon.

En su *“Discurso sobre colonialismo”* Césaire sienta las bases para las ciencias decoloniales dentro de las cuales estaría la psicología decolonial. Las ciencias decoloniales se anclan, no en el escepticismo misantrópico del *ego conquiro* europeo, sino en el escepticismo del colonizado con respecto al proyecto histórico, ciencias y perspectivas filosóficas del colonizador. Se trata de un escepticismo descolonizador y de la emergencia de un nuevo tipo de actitud frente a la gesta colonial. Todas las ciencias decoloniales deben comenzar con la pregunta sobre: “¿qué es en principio la colonización?” O, en términos de los autores del programa M/C, ¿qué es y que ha implicado la colonialidad?

Vimos que la colonialidad es una hidra de tres cabezas: la colonialidad del poder, colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Y que la psicología decolonial tendría la tarea de contribuir con la destrucción de esta estructura triangular y comprometerse en posibilitar un proceso de liberación de todos aquellos sujetos que sufren los efectos de colonialidad. Ahora para que la psicología cumpla un papel liberador, ella misma debe liberarse, lo cual implica que se baje del “punto

ceró”, desprendiéndose de los lastres teóricos y metodológicos de las ciencias modernas que son, a la mismas vez, lastres coloniales. Para contribuir de una manera efectiva a solucionar los problemas que suscita la realidad de dependencia colonial en América Latina.

CONCLUSIONES E INCONCLUSIONES GENERALES.

El objetivo general de este trabajo, era plantear, en términos epistémicos y políticos, la necesidad y urgencia de una perspectiva decolonial en la psicología o de una psicología decolonial como la psicología de la liberación. Para ello se desarrollaron tres capítulos, cada uno de los cuales contenía un objetivo específico. El primero, *“La modernidad/colonialidad y la hybris del punto cero”*, pretendía establecer la relación existente entre el proyecto científico moderno y el proyecto colonial europeo en el marco de la modernidad/colonialidad; el segundo, *“La hybris del punto cero en la psicología”*, se proponía plantear que, no obstante a que la perspectiva sociocultural en la psicología representa una crítica importante a la psicología dominante de tradición científica cuantitativa, aún no se ha desprendido del todo de la *hybris del punto cero* y que, por tanto, no se ha operado en ella el giro decolonial que se demanda con urgencia en la psicología. El tercer capítulo, *“Hacia la construcción de una perspectiva decolonial en la psicología o de una psicología decolonial como la psicología de la liberación”*, buscaba establecer la relación entre la propuesta de una psicología de la liberación de Martín-Baró y la psicología de Frantz Fanon en el contexto de la discusión del giro decolonial.

En el primer capítulo se afirmó que, así como la modernidad es al mismo tiempo modernidad/colonialidad, el proyecto científico moderno es también un proyecto científico moderno/colonial y que la política del “no lugar”, es decir, la “hybris del punto cero” asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico, tenía un lugar específico en el mapa de la sociedad colonial y fungió como estrategia de control sobre las poblaciones subalternas.

En el segundo capítulo se dijo que, a pesar de sus importantes críticas a la psicología social dominante euro-americanista de tendencia científica, la

psicología social crítica latinoamericana no es aún una psicología decolonial, pues no se ha operado en ella un giro decolonial. No obstante a ello, esta psicología representa un importante antecedente de la psicología de la liberación de José Ignacio Martín-Baró, uno de los pensadores claves en la psicología decolonial como una psicología de la liberación.

En el tercer capítulo se habló del giro decolonial como la contrapartida de la modernidad/colonialidad, el cual nació con la fundación misma de ésta. El giro decolonial operado por Aimé Cesaire y Frantz Fanon después de la caída de Europa con la Segunda Guerra Mundial abre una tercera vía entre opciones geopolíticas e intelectuales más visibles que surgieron como respuesta a la crisis de Europa. De allí surge la idea de hablar de las ciencias decoloniales o cesaireanas en contraposición a las ciencias modernas o cartesianas. El giro decolonial en la psicología lo realizan fundamentalmente dos autores: Frantz Fanon y José Ignacio Martín-Baró. El giro decolonial producido por estos dos autores, me condujo a hablar de una fuerte perspectiva decolonial en la psicología o de una psicología decolonial como una psicología de la liberación que sería la contrapartida de la psicología hegemónica dominante de tendencia científica cuantitativa. La psicología decolonial tendría una característica principal: se realizaría desde la perspectiva reflexiva decolonial de los grupos humanos que han sido y siguen siendo víctima de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La psicología decolonial pretendería la destrucción de esta triangularidad, hacia la construcción de un “hombre nuevo” en una “sociedad nueva”.

De esta manera, queda planteada la necesidad y posibilidad en términos epistémicos y políticos de una psicología decolonial como la psicología de la liberación. Ahora bien, queda por explorar como operaría la psicología decolonial en términos concretos y reales y por otro lado, cual sería su método de estudio, si es que adopta un método.

Por ahora, se puede decir que la psicología decolonial adopta el horizonte conceptual y metodológico que se ha construido y se sigue construyendo desde la propuesta intercultural planteada por Katherine Walsh en el marco de la discusión del giro decolonial del programa de modernidad/colonialidad. Desde allí, la psicología decolonial se articularía, en diálogo conflictivo, con la perspectiva conceptual y metodológica de la tendencia sociocultural en la psicología y la psicología social crítica en América Latina.

Al centrarse especialmente en la colonialidad del ser (término desarrollado por Maldonado-Torres), la psicología decolonial adopta para su operación, en términos concretos y palpables, el concepto de “condenado” como una categoría que permite acercarse a la comprensión de la situación real que viven los sujetos que son víctimas de la colonialidad en sus tres vertientes.

BIBLIOGRAFÍA.

Benedito, Gloria (1978). El problema de la medida en psicología en *Psicología: ideología y ciencia*. Siglo veintiuno editores, sa. México.

Boring, Edwin (1978). Historia de la psicología experimental. México. Editorial Trillas

Braunstein, Néstor A; (1978). El problema (o el falso problema) de la “relación sujeto objeto” en *Psicología: ideología y ciencia*. Siglo veintiuno editores, sa. México.

_____. (1978). Análisis del encargo social en cada rama de la psicología; la psicología social en *Psicología: ideología y ciencia*. Siglo veintiuno editores, sa. México.

Bruner, J. (1991) *Actos de Significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Alianza editorial. España.

_____. (1997) *La educación, puerta de la cultura*. Visor Dis., S.A. España. 1997.

Carabalí, Jesús. (2010). Voces de la escuela (ensayo): la etnoeducación popular: Como un enfoque y estrategia pedagógica para contrarrestar los prejuicios raciales en la escuela. Tesis. Universidad del Valle. Instituto de educación y pedagogía.

Castro-Gómez, Santiago. (2007). Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores.

_____. (2005). La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia.

Cesaire, Aimé. (2006). Discurso sobre el colonialismo. Ediciones Akal. Madrid. España.

Cole, Michael. (1999). Psicología cultural. Una psicología del pasado y del futuro. Ediciones Morata. Madrid. España.

Dussel, Enrique. (2001). "Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)". En Walter Mignolo (comp.). Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo (pp. 57-70). Buenos Aires: Signo.

_____. 1999. "Más allá del eurocentrismo: El sistema-mundo y los límites de la modernidad". En: Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: CEJA.

_____. (2000). "Europa, Modernidad y Eurocentrismo" en E. Lander (Comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires (págs. 41-53).

_____. (1994). 1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Plural Editores -Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación -UMSA. La Paz. Bolivia.

Escobar, Arturo. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. Tabula Rasa. No. 1. Bogotá. Colombia.

_____. (2000). El final del Salvaje. Bogotá: Icanh.

Fanon, Frantz. (1983) Los condenados de la tierra. México. Fondo de Cultura Económica.

_____. (1967) Piel negra, máscaras blancas. México. Fondo de Cultura Económica.

_____. (1975) Por la revolución africana. Escritos políticos. México. Fondo de Cultura Económica.

Fernández, Inés. (2009/2010). El rastro fanoniano en el concepto de liberación freireiano. Revista Pilquen. Sección psicopedagogía. Años XII. Numero 6.

Foucault, Michael. (1957). La psicología de 1850 a 1950. Traducción de Hernán Scholten.

_____. (1991) ¿Qué es la ilustración? En Saber y verdad. Madrid. Ediciones de la Piqueta. Pag. 197-207.

González Rey, Fernando. (2004). *La Crítica en la Psicología Social Latinoamericana y su Impacto en los Diferentes Campos de la Psicología.* Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology - Vol. 38, Num. 2 pp. 351-360

Grosfoguel, Ramón. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá. Siglo del Hombre Editores.

Habermas, Jürgen. (1993). El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lesiones). España. Santillana, S. A.

Habermas, Jürgen. (1989). Modernidad: un proyecto incompleto. En Nicolás Casullo, (Ed.) El debate Modernidad-Posmodernidad. Buenos Aires. Editorial punto sur, pp 131-144.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1987) Dialéctica del Iluminismo. Buenos Aires. Sudamericana.

Kant, Immanuel. (1964). "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?". Buenos Aires. Ed. Nova.

Maldonado-Torres, Nelson. (2006). Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo. En *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid. Editorial Akal.

_____. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores.

Martín-Baró, Ignacio. (1990). Psicología de la liberación para América Latina. Compiladores: Gerardo Pacheco y Bernardo Jiménez. Guadalajara.

Martín-Baró, Ignacio. (2006) Hacia una psicología de la liberación. Psicología sin fronteras, revista electrónica de investigación psicosocial y psicología comunitaria. Vol 1, No. 2. Agosto. Pág. 7-14.

Mignolo, Walter. (2003). Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo. Madrid. Ediciones Akal, S. A.

_____. (2007). El pensamiento decolonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores.

Montero, Maritza. (1998). Perspectivas y retos de la psicología de la liberación. Conferencia magistral presentada en el primer congreso internacional de psicología de la liberación realizado en la universidad autónoma-unidad Iztapalapa, del 16 al 19 de noviembre 1998.

_____. (1993). psicología social en la América Latina. Revista ANTHROPOS. Numero 156.

Orejuela, Dimas Ernesto. (2011). La enseñanza de la licenciatura en etnoeducación y cátedra de estudios afrocolombianos en las universidades del Cauca, Tecnológica de Pereira y Nacional, hacia una licenciatura en etnoeducación y cátedra de estudios afrocolombianos en la Universidad del Valle. Tesis. Universidad del Valle. Instituto de educación y pedagogía.

Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores.

_____. (2000). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en E. Lander (Comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires (págs. 201-246).

Salazar, José Miguel; Montero; Martiza; Muñoz, Carlos; Sánchez, Euclides; Santoro, Eduardo; Villegas, Julio. (1979). *Psicología social*. México. Editorial Trillas.

Solís, Luis Fernando (2009). CADHUBEV, ¡más allá de los cupos!: Hacia la construcción de una universidad de pensamiento-otro. Texto presentado como ponencia en el III ENEUA (Encuentro Nacional de Estudiantes Universitarios Afrocolombiano) realizado en Barranquilla los días 8, 9 y 10 de octubre de 2009.

Toulmin, Stephen. (1990). *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago. Chicago University Press.

Vattimo, Gianni. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona. Editorial Gedisa S.A.

Walsh, Katherine. (2007a). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores.

_____. (2007b). "Interculturalidad, colonialidad y educación". Revista Educación y pedagogía, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de educación, vol. XIX, num. 48 (mayo-agosto).

_____. (2011). Hacia una comprensión de la interculturalidad. Artículo publicado en la 28ª edición del Jornal Estado de Direito.

Zapata, M. *las claves mágicas de América*. Plazas y Janes Editores Colombia Ltda. Bogotá. 1989.

Zahar, Renate. *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon.* Traducción de Enrique Contreras Suárez. Siglo XXI Editores, sa. Mexico. 1970.