

Filosofía y colonialidad. El invisibilizado compromiso de la filosofía con el colonialismo y la esclavitud

Philosophy and coloniality. Philosophy's invisibilized
engagement with colonialism and slavery

Francisco Herrera*

RESUMEN

El artículo examina críticamente el proyecto de la modernidad e identifica sus supuestos e implicancias filosófico-políticas a partir de la contextualización histórica de determinadas obras y autores que conforman el canon filosófico tradicional de Occidente. En segundo lugar, se analizan aspectos centrales de la propuesta de la red de pensamiento latinoamericano modernidad/colonialidad, así como de intelectuales afrodescendientes. El objetivo es reflexionar acerca del rol que juega la filosofía eurocéntrica en la construcción de la modernidad y, en particular, en el desarrollo de la sociedad colonial y esclavista, como un llamado a releer el quehacer filosófico y humanista.

Palabras clave:
Modernidad, colonialidad, esclavitud, filosofía de la historia, contractualismo.

ABSTRACT

This article analyzes the concept of modernity and its philosophical and political implications by examining particular works and authors considered part of the traditional philosophical canon of the West. This paper also discusses the proposal of the Latin American thought modernity/coloniality network and the views of Afro-descendant intellectuals. The objective is to reflect on the role played by Eurocentric philosophy in the development of colonial and enslaved society and to emphasize the importance of revisiting the philosophical and humanist chores.

Keywords:
Modernity, coloniality, slavery, philosophy of history, contractualism.

* Chileno. Doctor en Filosofía, Universidad de Chile. Profesor de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Santiago, Chile. fherrera@uchile.cl

Hablar de cómo la idea de raza gana relevancia social exige comprender cómo fue construido el hombre por la filosofía moderna. La noción de hombre, que nos suena casi intuitiva, no es tan obvia como parece: es, de hecho, uno de los productos mejor acabados de la historia moderna y requirió una construcción filosófica sofisticada y compleja (Almeida 19).

Introducción

Hacemos parte de un proyecto civilizatorio que tiene como sustento interpretativo el discurso filosófico político fraguado durante los siglos XVII al XIX, donde el contractualismo y la filosofía de la historia dieron forma a un imaginario político y a una serie de claves interpretativas para hacer y leer la historia. La constitución del Estado moderno, la emergencia del individuo y su propiedad, la consagración de la libertad y su estrecho vínculo con la racionalidad son motivos centrales de un intenso debate filosófico y que dieron forma a la institucionalidad aún vigente. La idea de progreso, y la certeza de que Europa encabeza el devenir de la humanidad, consolidó un proyecto civilizatorio que entregó los argumentos necesarios, ya no solo teológicos, para legitimar un proceso creciente de expansión imperial, iniciado con la conquista y colonización de América. Desde los grandes debates en torno a la humanidad de los habitantes de los territorios conquistados, hasta las teorías de la supremacía racial basada en los hallazgos de la biología vemos un despliegue filosófico no del todo conocido ni relevado como debiera, especialmente en el llamado tercer mundo. El discurso canónico, presente en el currículum educacional a nivel global, ha invisibilizado la dimensión colonial de la modernidad, enfatizando la dimensión emancipatoria de la ilustración.

Una lectura apropiada para comprender este periodo, siguiendo la propuesta de E. Dussel (1998), parte por situar la emergencia de la modernidad desde 1492 en adelante, reconociendo, a lo menos, dos etapas en su desarrollo, coincidentes con un cambio en la hegemonía geopolítica del proceso colonial. El protagonismo inicial de España y Portugal será reemplazado con la emergencia del colonialismo inglés y de otros países del norte de Europa, cambiando a su vez el eje del debate filosófico y el relato justificatorio.

La Modernidad se muestra a través de una serie de discursos filosóficos, tramados entre sí, que intentan desde perspectivas diferentes,

pero con fundamentos comunes, responder al contexto de transformación no solo de las sociedades europeas, como se ha dado a entender, sino también y, principalmente, al proceso de expansión colonial europeo que desde 1492 va consolidando un proyecto de hegemonía cultural de carácter global. Nos referimos a los planteamientos filosófico-políticos que fundamentan la conquista, la servidumbre y/o esclavitud de las y los habitantes de los territorios colonizados, la esclavitud de los negros, así como en un segundo momento, al debate filosófico que dará fundamento teórico al capitalismo, al liberalismo, a las ideas contractualistas, al lugar de la propiedad privada y, nuevamente, a la expansión colonial y la esclavitud.

El objetivo de este artículo es realizar una lectura crítica del proyecto de la modernidad, proponiendo en primer lugar dos ámbitos conceptuales desde los cuales comprender este acontecimiento. Por un lado, la filosofía de la historia que, en su esfuerzo por develar el sentido del devenir humano, propone una perspectiva de desarrollo de la historia en directa relación con una definición de racionalidad, estableciendo con ello una línea temporal de evolución de los pueblos. Y, por otro lado, la teoría contractualista que nos sitúa en el mito de la formación del Estado moderno justificando su existencia y legitimidad, su relación con la propiedad privada y con la emergencia de la ciudadanía, lo que en conjunto hace del surgimiento del Estado un hito desde el cual categorizar y reconocer el lugar de cada pueblo dentro de un proceso de humanización. De ellos nos interesa señalar ciertos elementos discursivos que permitan sostener en segundo lugar aspectos centrales de la propuesta de la red de pensamiento latinoamericano Modernidad/colonialidad, así como de intelectuales afrodescendientes.

Abordaremos el rol que juega la filosofía eurocéntrica en la construcción de la Modernidad y, en particular, en el desarrollo de la sociedad colonial y esclavista. Es un llamado a releer nuestra actualidad con una perspectiva que ponga en el centro el compromiso político de una parte considerable del canon filosófico con formas de dominación y explotación presentes hasta el día de hoy. Postulamos que cualquier lectura sobre el carácter de la Modernidad debe necesariamente hacerse cargo de lo que A. Mbembe señala en *Crítica de la razón negra*: “La crítica de la modernidad permanecerá inconclusa mientras

no se comprenda que el advenimiento de la modernidad coincide con la aparición del *principio de raza* y su lenta transformación en una matriz privilegiada de las técnicas de dominación, tanto ayer como hoy.” (106)

Nuestra actualidad –dramáticamente signada por la catástrofe que no solo se refiere a lo ambiental, sino también a lo político, y en definitiva al devenir de lo humano– requiere una profunda reflexión crítica respecto a la globalidad de su proyecto civilizatorio.

1. Filosofía de la historia: el devenir racional de la humanidad

La filosofía de la historia se constituyó en un subgénero de la reflexión filosófica de la Modernidad que busca responder a la pregunta por el sentido de la historia. En sus diferentes versiones, el devenir de la humanidad será leído bajo el prisma del desarrollo progresivo de las capacidades racionales del ser humano y su relación con la libertad. La historia, dirigida por la Providencia, la Naturaleza o el Espíritu universal, va llevando a las sociedades a implementar formas políticas adecuadas al libre ejercicio del individuo. La idea de progreso se consolida en la medida en que proyecta una imagen de superación de las formas anteriores. Para Kant, la historia como escenario del devenir colectivo se configura en torno al conflicto y se manifiesta en la transformación de los sistemas políticos. Son estos la muestra social del nivel de racionalidad alcanzado por la humanidad. Desde los más precarios sistemas tribales basados en elementos netamente míticos, hasta la constitución de un Estado republicano. Desde esa perspectiva, la historia, en Kant, tiene sentido en tanto proceso de realización de lo humano y se expresa en un principio de la Naturaleza, que actúa de hilo conductor del tramado histórico: “El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una SOCIEDAD CIVIL que administre universalmente el derecho” (Kant 10)

La filosofía de la historia desarrolla un discurso fundacional en tanto, establece criterios de jerarquización en los planos individuales, sociales y culturales: “Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del hombre); de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos” (Kant 12). La relación armónica, la frugalidad, el con-

formismo, aparecen en Kant bajo un signo negativo, serían formas no propicias para el desarrollo de los talentos propios del ser humano. Se hace necesario perturbar esta bucólica imagen para hacer emerger lo efectivamente humano. El poder como dominación, fruto de la guerra, la conquista y la violencia es visto como un elemento dinamizador de los procesos sociales y políticos.

¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormirían eternamente en el seno de la humanidad, sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia (Kant 10).

La dinámica del devenir humano se daría bajo esta lógica de constante fricción, de violencia, deseo y dominio, que a decir de Kant son: *“fuentes de las que manan tantos males, pero que también incitan a una nueva tensión de las fuerzas y, por consiguiente, a un mayor desarrollo de las disposiciones naturales”*. Estas *fuerzas naturales* generan un movimiento constante de articulación y desarticulación de nuevos estados sociales e individuales. La naturaleza, mediante una intencionalidad oculta, fuerza a los seres humanos a romper con la inercia, con el conformismo y los instala en una dinámica desarrollista en todos sus planos.

Esta es la interpretación canónica de la modernidad que acentúa el potencial emancipador del proyecto filosófico político. Sin embargo, como lo señala E. Dussel:

La Modernidad tiene un núcleo racional ad intra fuerte, como “salida” de la Humanidad de un estado de inmadurez regional, provincial, no planetaria; dicha Modernidad, por otra parte ad extra, realiza un proceso irracional que se oculta a sus propios ojos. Es decir, por su contenido secundario y negativo mítico, la “Modernidad” es justificación de una praxis irracional de violencia (“Europa, modernidad y eurocentrismo” 29).

En su dimensión emancipadora, es decir, hacia adentro, la Modernidad establece un relato que propone como elementos centrales la idea de individuo, de la racionalidad, de la división sustantiva entre

cultura y naturaleza, de participación política, así como de un cambio cualitativo en la manera de mirar el mundo mediante un desplazamiento radical del imaginario político. Un tránsito que va de arriba a abajo, de Dios al individuo, del pasado hacia el futuro, alterando la configuración de la estructura social del momento. La racionalidad aparece como el agente dinámico que permite sustentar este desplazamiento a través de su potencialidad no solo cognoscitiva, sino también moral y política. Es la legitimidad del método, del cálculo, de la interpretación basada en la experiencia, del rol fundamental de los procedimientos racionales y del uso de la técnica para subordinar y explotar no solo las fuerzas y recursos de la naturaleza, sino también las propias fuerzas humanas.

Desde otra perspectiva –o hacia afuera, como diría Dussel–, la intelectualidad europea articula en el plano político una imagen identitaria con base en un relato que en su nudo central refiere a la historia de la humanidad como un despliegue evolutivo de la racionalidad. Este imaginario construye la idea de un otro, de aquel o de aquellos sobre los cuales fundamentar la diferencia. Europa, dentro de este relato, se asume como la encarnación de un sentido universal, como única y legítima manifestación del orden racional, y en ese sentido como vanguardia del devenir de lo humano, en detrimento de las demás culturas y visiones de mundo que vienen a ser estados aún en tránsito hacia este ideal humano. Se configura un orden clasificatorio en función de una línea temporal donde la sociedad europea se sitúa en un presente y en una larga gradiente que va hacia un pasado, los demás pueblos y culturas del mundo.

El filósofo mexicano L. Zea, a mediados del siglo XX, advertirá sobre el proceso de conquista en el cual se articula la reflexión de los filósofos de la historia: “El siglo XIX, siglo en el que se van afianzando las conquistas del mundo occidental sobre el resto del mundo, es también el siglo en que surgen las grandes filosofías de la historia que sirven de justificación a esa expansión” (*América en la historia* 56). Los procesos coloniales proponen un contexto de interacción social ordenado en función del lugar privilegiado alcanzado por la cultura occidental. Al otro no le cabe más que reconocer la superioridad del dominador, no solo por el poder que ostenta, sino por la legitimidad de dicho poder. En su trabajo acerca de la Filosofía de la Historia, Roig señala: “discur-

sos políticos, abiertamente intencionados, en los que se ha planteado como objeto señalar el camino que se debía recorrer, como asimismo los escollos que se debían evitar para que las potencias europeas pudieran cumplir con un destino al cual se sentían convocadas dentro del vasto proceso de dominación del globo” (183).

Podemos ver, a través de este análisis, un ideario para la humanidad occidental bastante preciso, que sitúa de manera clara el lugar alcanzado por Europa dentro de este plan universal, a la vez que permite, asimismo, definir el tipo de relación con las demás culturas de acuerdo con la jerarquización cultural provista por esta cosmovisión. El colombiano Santiago Castro-Gómez señala que la filosofía de la historia “se comporta, entonces como la representación que un sujeto preexistente hace de su devenir en la historia, y en la que ésta aparece como el lugar en donde se va cumpliendo poco a poco, a través de revoluciones y contrarrevoluciones, la promesa de su propia liberación” (113).

La filosofía de la historia cobra, en ese sentido, la forma de un recurso ideológico de legitimación del colonialismo europeo en América, África y Asia, así como de un colonialismo interno desarrollado por las élites criollas de los emergentes Estados nación en América del Sur y del Norte, a través de la cual los pueblos originarios y los cautivos africanos esclavizados son excluidos, negados en su diferencia y obligados a integrarse a las formaciones nacionales. Las palabras de Bilbao en *El evangelio americano*, en 1864, expresan tempranamente una crítica sustantiva a este relato:

Tal doctrina hace al ser supremo cómplice de la tiranía, e institutor soberano del despotismo sobre la superficie de la tierra. Tal doctrina afirma que el despotismo es necesario para fundar la libertad- y que toda libertad que sucumbe, todo derecho que se sostiene con la sangre de sus héroes es libertad prematura, y es derecho dudoso, hasta no recibir la confirmación del éxito (85).

2. El contractualismo y la legitimidad del Estado moderno

Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, convergen en la idea del contrato social. Una estructura discursiva que, a mediados del siglo XVII, se constituye en la figura originaria del Estado y fundamenta hasta el día de

hoy la dinámica central de lo político. Habermas muestra claramente de qué manera esta matriz va a ser parte fundamental del proceso político de Occidente, en tanto figura que permite otorgar características de racionalidad a la constitucionalidad moderna: “Las constituciones reposan sobre la idea del derecho racional según la cual los ciudadanos se asocian por su propia decisión para formar una comunidad de sujetos de derechos libres e iguales” (189). Por su parte, De Sousa Santos afirma: “El contrato social es la metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental. Sus criterios de inclusión/exclusión fundamentan la legitimidad de la contractualización de las interacciones económicas, políticas, sociales y culturales” (9).

El relato está estructurado en tres momentos: el estado de naturaleza que comprende a su vez el estado de guerra, un segundo momento, el del pacto y, como consecuencia de este, el tercero de la constitución del Estado civil. En el origen o estado de naturaleza existen solo individuos dispersos sin pertenencia colectiva y en relaciones antagónicas permanentes, los que acuerdan por beneficio propio dar cuerpo al Estado para, una vez constituido, pasar a llamarse ciudadanos de aquel Estado. El pacto excluye el uso individual de la violencia, desde aquel momento solo el Estado tiene la potestad de su uso, subordinando al conjunto de individuos, ahora ciudadanos, a su autoridad y leyes. Un modelo de sociedad que asegura una dinámica social, política y económica centrada en el individuo.

La fórmula propuesta, ciertamente, es determinante para incidir en el proceso de transformación del antiguo régimen, pues propone desarticular su estructura de poder, que refiere a estamentos, órdenes, corporaciones. El contractualismo hace estallar este tipo de entidades estableciendo una categoría más básica, el individuo, asignando a esta nueva entidad un creciente protagonismo. La afirmación del individuo va en directa relación con la institución de la propiedad privada. Los contractualistas establecen la categoría de propiedad privada como eje central de la estructura política.

Así lo consigna Locke: “el fin supremo y principal de los hombres al unirse en repúblicas y someterse a un gobierno es la preservación de sus propiedades, algo que en el estado de naturaleza es muy difícil de conseguir” (135). A partir de la realización del contrato, según señala Hobbes, todo aquello que se tenga en posesión pasará a la categoría

de propiedad. Y la propiedad será el atributo inalienable de cualquier ciudadano. En ese sentido, el contractualismo es la metáfora o mito político fundante de la nueva institucionalidad burguesa y un ordenamiento propicio para el desarrollo del capitalismo. La propuesta contractualista crea las condiciones jurídicas para el despliegue del individualismo posesivo y un estatuto de ciudadanía en el cual se refleja la preeminencia del sujeto-propietario.

Locke establece la propiedad privada como criterio básico para una ciudadanía cabal, esto es, con derecho a participar del diseño de las leyes del Estado. Es esta cualidad la que va a convertir a aquel sujeto del antiguo régimen en un ciudadano, la unidad básica del esquema político moderno. Todo aquel que cumpla con el requisito de ser propietario va a ser parte de la totalidad de la dinámica de la nueva matriz política. El contractualismo, en ese sentido, emerge como un puente simbólico que posibilita realizar un cambio de escenario político-económico de manera fluida.

La idea de ciudadanía, es decir, de ciudadanos que participan de la escena del poder, emerge reemplazando la lógica de súbditos. El ejercicio del poder es susceptible de ser realizado por “todos”, pero no a través de sus representaciones corporativas, sino efectivamente por cada uno de los miembros que, en tanto seres humanos racionales y propietarios, están habilitados para desenvolverse de manera autónoma en la sociedad.

El contractualismo, a pesar de su posicionamiento político en la cultura occidental, abre grandes interrogantes. Para los teóricos del contractualismo, si bien no existe evidencia histórica de tal hecho, la figura del contrato es suficientemente consistente para justificar y legitimar un nuevo ordenamiento político. ¿Cómo es posible pensar en individuos sin pertenencia social? ¿Cómo pensar la especie humana bajo la forma de individuos desarraigados colectivamente? ¿Quiénes son ciudadanos susceptibles de subordinación de aquel Estado? Preguntas que en la actualidad cuestionan aspectos fundamentales e invisibilizados, pero altamente sustantivos para la reflexión crítica.

En términos históricos, y no solo teóricos, el contrato nos lleva a una unidad colectiva identificable por algún tipo de vínculo, sea territorial, de lengua, religioso, de clase, u otros. Carole Pateman dirá

que comprende además un contrato sexual, poniendo de relieve lo que queda invisibilizado: “La libertad de los varones y la sujeción de las mujeres se crea a través del contrato original, y el carácter de la libertad civil no se puede entender sin la mitad despreciada de la historia la cual revela cómo el derecho patriarcal de los hombres sobre las mujeres se establece a partir del contrato” (10). Desde esa misma perspectiva crítica se inscribe el texto del filósofo Charles Mills *El contrato racial*, el que apunta a poner de relieve el supremacismo blanco sustentado en la figura liberal del contrato social: “no es un contrato entre todos ‘nosotros la gente’ sino solo entre las personas que cuentan, la gente que realmente es gente (‘nosotros los blancos’) (3). Lepe-Carrión titula su libro *El contrato colonial de Chile*, para referir a una matriz colonial de poder, que

habría sido fortalecida o legitimada, durante siglos, por una serie de discursos científicos, políticos, y de prácticas culturales tanto de individuos, como de grupos oligárquicos que no sólo se vieron favorecidos por las consecuencias lógicas de semejante contrato de dominación, sino que también hicieron todo lo posible por mantenerlo vigente, incluso hasta nuestros días (326).

Efectivamente, la imagen del contrato requiere un contexto anterior de carácter colectivo que dé un piso común a la gestión individual involucrada en el acto de pactar. Los individuos partícipes del pacto son necesariamente miembros de determinadas unidades geopolíticas anteriores que permitirán establecer las coordenadas fundamentales de delimitación del nuevo Estado, cultural y territorialmente. Lo que está en juego en las teorías contractualistas no es la posibilidad de un Estado de carácter universal, sino más bien la constitución de un nuevo modelo de legitimidad del poder dentro de unidades geopolíticas determinadas. En el plano concreto, esta interpretación del poder es utilizada para legitimar nuevas fuerzas políticas en un contexto global de transformación social, pero bajo una estricta lógica de comunidades territoriales. Y, al mismo tiempo, en su dimensión colonial, o usando nuevamente la figura de Dussel, hacia afuera, el contractualismo establece una línea divisoria, comprendiendo a los pueblos indígenas dentro del estado de naturaleza y, en ese plano, susceptibles de ser considerados enemigos. Pues, en tanto están fuera de las constricciones propias de un estado civil amenazan su ordenamiento. Solo tendrán validez las instituciones

sociales, entre ellas la propiedad, en aquellas sociedades que estén organizadas de acuerdo con el modelo del Estado moderno.

En el marco del proceso de independencia de Chile y de constitución del Estado, los mapuche son reconocidos como ciudadanos. Así lo muestran las primeras proclamas de la independencia donde se señala la igualdad de estatuto de todos los habitantes del territorio. Los mapuche y demás indígenas serían considerados desde aquel momento, “ciudadanos chilenos, y libres como los demás habitantes del Estado concurriendo por sí mismos a la celebración de toda clase de contratos” (Ley s. n., 1819). Esta condición de ciudadano tiene el objetivo, a decir de O’Higgins, de reparar los abusos cometidos por el sistema colonial español, igualando a indios y chilenos en una misma condición.

La lógica homogeneizante impuesta por el Estado emergente en Chile tiene un trasfondo eminentemente atomista, dando inicio a una fórmula de asignación de derechos basada en un criterio individualista que permita desarticular las formas de reconocimiento colectivo. Se observa una misma orientación en el desarrollo de la legislación al respecto que va de la definición de la condición de ciudadano del indígena, la delimitación de su posesión y conversión en propiedad (en un primer momento sin derecho a enajenar, ni subdividir), hasta la ley de la dictadura militar que, en su afán neoliberal, levanta la restricción a la propiedad indígena disolviendo cualquier impedimento de compra y venta, llevando el tema de la igualdad y la libertad de contratar a su máxima expresión.

3. Colonialidad y clasificación social

El sociólogo peruano Aníbal Quijano, acuñó el concepto de colonialidad en la década de 1990 para referir a un patrón de poder que extiende su presencia hasta nuestros días y que emerge y se instala a nivel global a partir del año 1492 con ocasión del denominado descubrimiento de América. Si bien en las primeras décadas del siglo XIX se da término al sistema de administración colonial por una potencia externa, este sistema es reemplazado por la institucionalidad de los Estados modernos que se configuran bajo el mismo imaginario racializado que legitimaba el sistema colonial. A esto apunta con el concepto de colonialidad, a aquel andamiaje que permite y sostiene un modelo social estructuralmente desigual vigente hasta el día de hoy.

La conquista y su posterior administración colonial permitieron establecer, a decir de Quijano, un patrón de poder que entre sus características principales jerarquiza las poblaciones en función de la raza, asignando a la población blanca el lugar más alto, y a indígenas y negros posiciones de subordinación. Esta estructura cruza por completo la sociedad, estableciendo los campos de acción y exclusión de toda dinámica social basada en una categoría racial. Este patrón de poder estableció una jerarquía en el ámbito laboral que, según Quijano y Wallerstein: “justificó las múltiples formas de control del trabajo inventadas como parte de la americanidad: esclavitud para los ‘negros’ africanos; diversas formas de trabajo forzado (repartimiento, mita, peonaje) para los indígenas americanos; enganches, para la clase trabajadora europea” (585).

Una clasificación social que no solo comprende las poblaciones del continente americano, sino que alcanza por primera vez una condición global, especialmente dramática para los y las habitantes de este nuevo territorio y del continente africano. El resultado es devastador. El genocidio indígena en las Américas es de una magnitud nunca antes vista en la historia de la humanidad. En el primer siglo de conquista la población indígena se reduce a la mitad¹. En cada territorio americano y realizada por cada imperio, sin excepción, distintos pueblos originarios fueron objeto de masacres y brutales formas de explotación de su mano de obra, no solo en los tiempos de la conquista, sino también durante los siglos siguientes y en cada uno de los territorios, tanto por parte de los Estados como también de los colonos y hacendados amparados en el silencio del Estado, como el caso cercano de los selknam a principios del siglo XX, por solo nombrar uno (Merchant). Hostigamientos, despojo, desplazamientos forzados y crímenes que se siguen perpetrando contra las poblaciones indígenas hasta nuestra actualidad.

La causa de todo este catastrófico despliegue refiere a la búsqueda de dominio de sus habitantes, de la naturaleza y sus recursos. En la editorial de *El Mercurio de Valparaíso*, antes del inicio de la denominada Pacificación de la Araucanía, nos encontramos con su expresión pública oficial: “Qué empresa más gloriosa, qué ocupación más digna

1 La población de Latinoamérica el año 1500 es de 17.500.000 al año. En 1600 esta cifra baja a 8.600.000 (Maddison 636).

para nuestro Ejército que la de estrechar y reducir a esos bárbaros, en nombre de la civilización, afianzando para siempre la tranquilidad de nuestras provincias del Sur, y conquistando para el país esos ricos y vastos territorios” (24 mayo 1859).

Así también, la captura, traslado y comercio de cautivos africanos para ser esclavizados estuvo presente hasta mediados del siglo XIX, y en el caso de Brasil la esclavitud solo fue abolida en el año 1888 y en la colonia española de Cuba en 1886. En coincidencia con este proceso de abolición de la esclavitud, entre 1884 y 1885 se dio lugar a la Conferencia de Berlín, donde los grandes imperios europeos definieron la repartición del territorio africano. El afán de civilizar aparece como motivo central del proceso, de manera similar al proceso colonial de las Américas. El acuerdo de la Conferencia de Berlín señala como parte de sus objetivos: “fomentar la moral y el bienestar material de las poblaciones indígenas”. Otro de los puntos fue prohibir la esclavitud y el comercio de esclavos en estos territorios². Sin embargo, la extracción de recursos naturales en territorio africano se hizo con brutales modalidades de explotación de la mano de obra de los pueblos colonizados. Al igual que los procesos coloniales iniciados el siglo XVI, la población africana sufrió –a fines del siglo XIX y mediados del siglo XX– una serie de genocidios que diezmaron radicalmente su población.

Para E. Dussel, y toda una red de pensadoras y pensadores latinoamericanos, la Modernidad comienza en 1492, con el proceso de conquista y expansión colonizadora iniciado en el territorio americano. Dussel plantea que al *ego cogito* de Descartes le antecede el *ego conquiro* de Cortés, con ello apunta al acto mismo de conquista, la guerra, la dominación del otro a través de la violencia física, como momento que determina la imposición del conquistador, de la cual la comprensión canónica de la modernidad es deudora, a la vez que encubridora. En ese acto se configuran unas subjetividades, la del vencedor y la del vencido. Lo que inaugura *a posteriori* una serie de estrategias jurídicas, simbólicas y filosóficas que darán a esta conquista el grado de legitimidad requerido, construyendo el imaginario justificatorio de esta

2 En 1914, África pertenecía en su totalidad a los imperios británico, francés, alemán, belga, portugués y, de forma más marginal, español, con la excepción de Etiopía, de la insignificante república de Liberia en el África occidental y de una parte de Marruecos, que todavía resistía la conquista total (Hobsbawm 67).

arquitectura de poder. Entre ellas el *yo pienso* cartesiano, que viene a sellar un orden subjetivo en función de una idea de racionalidad que omite toda relación con lo sensible, el cuerpo y el contexto, estableciendo una superioridad del sujeto cognoscente sobre la naturaleza, la que es concebida meramente como un objeto regido por regularidades mecánicas. En ese contexto político filosófico Europa se constituye como centro y vanguardia del proceso civilizatorio, quedando todos los demás pueblos y culturas en una dimensión objetual, reducidos a mera naturaleza o *res extensa*.

Otro aspecto relevante desde esta perspectiva sostiene que la Modernidad no tiene un origen y desarrollo europeo, endógeno, que posteriormente se va proyectando a otros lugares. Es, más bien, un fenómeno intrínsecamente mundial que refiere a un proceso de interacción globalizado, que se produce y despliega en directa relación con el colonialismo. El proceso de articulación de la Modernidad aparece bajo esta lógica como un acontecimiento de carácter distribuido. En cada territorio se reflexiona y debate dentro de un marco similar. Las discusiones en torno a los derechos políticos tienen lugar en las colonias y posteriormente en los Estados latinoamericanos, con igual o más intensidad que en la metrópolis.

“¡Republicanismo o catolicismo!”, grita el chileno Francisco Bilbao. “¡Democracia o absolutismo! ¡Civilización o barbarie!”, da a elegir el argentino Sarmiento. “¡Progreso o retroceso!”, exige el mexicano José María Luis Mora. ¡Liberalismo o tiranía!; no hay otra solución posible. Era menester elegir entre el predominio absoluto de la Colonia o el predominio absoluto de los nuevos ideales (Zea, América como conciencia 72).

La intelectualidad en las nacientes repúblicas se hace parte de la reflexión y proyección del proyecto político de la modernidad, incluso con un fervor casi mesiánico respecto al lugar que les cabe a estas jóvenes repúblicas en su desarrollo, como es el caso de F. Bilbao: “Allá la monarquía, la feudalidad, la teocracia, las castas y familias imperantes; acá la democracia. En Europa la práctica de la conquista, en América su abolición” (150). El pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XIX está estrechamente ligado a esta necesidad de llevar adelante el ideario moderno. Se da un sentimiento de adscripción profunda a ciertos lineamientos centrales de la Modernidad, como el lugar de la

razón en la construcción de lo social, de la libertad como eje de la historia, de la posibilidad de una comunidad política emancipada con individuos autónomos. Sin embargo, la modernidad que aparece desde esta perspectiva como un proyecto emancipador adquiere desde otra dimensión su espesor y contracara: la colonialidad. Así por ejemplo el historiador y también presidente de Argentina del año 1860, Bartolomé Mitre, en una de las cartas al historiador chileno Diego Barros Arana, señala:

Las razas, moralmente inferiores que no pueden elevarse hasta las regiones superiores de la inteligencia, algunas de las cuales parecen el último eslabón de la cadena de la vida entre el hombre y la bestia; las facultades superiores de ciertas razas a las que están reservadas el porvenir y el gobierno del mundo en los tiempos; la fusión de esas diversas razas en que fatalmente y por una ley demostrada, la raza superior debe prevalecer, trayendo a la humanidad al fin a la unidad de un tipo perfeccionado físicamente con la noción de perfección en su mente [...] (citado por Martínez y Martínez 213).

En ese sentido, no es posible hablar de modernidad sin reconocer su lado oscuro o dimensión colonial, de ahí el concepto Modernidad/colonialidad.

4. Filosofía, capitalismo y esclavitud

El filósofo jamaíquino Charles Mills, en su libro *El contrato racial*, hace evidente el punto ciego de la filosofía política de Occidente:

Irónicamente, el sistema político más importante en la historia de los últimos tiempos –el sistema de dominación por el cual los blancos históricamente han gobernado y, en ciertos aspectos importantes, continuar gobernando a las personas que no son de raza blanca–, no es visto como un sistema político en absoluto. Simplemente se da por sentado (2).

Chukwudi Eze, en ese mismo año, 1997, publica como editor *Race and the Enlightenment: A Reader*, una serie de estudios que, a contracorriente del canon filosófico, realizan una relectura de autores como Linneo, Hume y Hegel, entre otros, relevando los prejuicios y fundamentaciones filosóficas del racismo. En uno de sus estudios revisa los textos de carácter antropológico de Kant, donde se muestra que el fi-

lósofo recrea el discurso racista atribuyendo determinados alcances racionales en directa relación con el color de la piel, dando forma a una clasificación racializada de la razón y, en ese sentido, estableciendo líneas divisorias de lo humano y no humano. Chukwudi cita a Kant:

La raza de los americanos no puede educarse. No hay fuerza motivadora porque carecen de afecto y pasión. Ellos no están en el amor, por eso tampoco tienen miedo.

Uno podría decir que la raza de los negros, es completamente lo contrario al de los americanos, están llenos de afecto y pasión, son muy vivaces, conversadores y vanidosos. Ellos pueden ser educados, pero solo como sirvientes (esclavos) o sea que se permiten ser entrenados. Tienen muchas fuerzas motivadoras, son también sensibles, tienen miedo a los golpes y hacen mucho por su sentido del honor (225).

Estamos frente a una visión antropológica que establece criterios diferenciadores de carácter ontológico dentro de la serie de culturas que el proceso colonizador va reconociendo. Este planteamiento se complementa en sus escritos de filosofía de la historia; ahí Kant sugiere un proceso de evolución de la humanidad, *de la barbarie a la cultura*, donde el desarrollo del ámbito racional es el eje central de esta evolución (*Ideas para una historia universal*). Los ideales de un individuo autónomo, libre y racional que aparecen como objetivos o metas a alcanzar por la humanidad se gestan en un mismo contexto intelectual que construye todo un imaginario justificatorio del sistema esclavista, de la mano a la expansión colonial europea.

Así también, las teorías contractualistas establecen como objetivo central del Estado el resguardo de la propiedad privada y, en esa categoría, es decir, como propiedad de alguien, son reconocidos legalmente esclavos y esclavas. La defensa de la propiedad privada es el argumento central de los propietarios de esclavos para resistir las propuestas abolicionistas y fue necesario que los Estados los compensaran económicamente al momento de abolir la esclavitud. En el *Segundo tratado del Gobierno civil*, J. Locke da forma a un argumento altamente significativo para la tradición liberal, señalando que el origen de la propiedad privada tanto de bienes como de la tierra se encuentra en el trabajo. El esfuerzo y energía desplegados por el ser humano en

su relación con la naturaleza le confiere legitimidad a la apropiación: “cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza lo produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya” (56). Sin embargo, también es de su propiedad lo que produce su siervo y su esclavo.

J. Locke, precursor del liberalismo, fue accionista de la Compañía Real Africana, dedicada al tráfico de esclavos y parte de la empresa colonial en Carolina en Norteamérica, y fue parte de la redacción de su Constitución, la que legitima una estructura de carácter feudal y otorga poder absoluto sobre los esclavos (Buck Morss). La justificación de la esclavitud la da en el *Segundo tratado del Gobierno civil*, cuando señala que es la guerra la que da las atribuciones necesarias para esclavizar al vencido. Así lo señala: “Ésta es la verdadera condición de la esclavitud, la cual no es otra cosa que “el estado de guerra continuado entre un legítimo vencedor y su cultivo” (Locke 53). En otro apartado reitera: “Hay otra clase de siervos a los que damos el nombre particular de esclavos. Estos al haber sido capturados en una guerra justa están por derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus amos” (85).

En *Crítica de la razón negra*, el filósofo camerunés Mbembe reflexiona en torno a la forma en que la modernidad va construyendo la figura del negro y del racismo en general, en consonancia paradójica con el desarrollo de un imaginario cultural que apunta a un ideal de humanidad estrechamente vinculado a la libertad y autonomía.

El auge del liberalismo como doctrina económica y arte específico de Gobierno tiene lugar en el contexto del comercio de esclavos en el momento en que, inmersos en una competencia agresiva, los Estados europeos se dedican a aumentar su potencia mientras consideran el resto del mundo como posesión y área económica propia (Mbembe 139).

La Carta de Derechos Humanos de la revolución francesa consagra derechos fundamentales solo para el mundo europeo, las colonias no quedarían afectas a esa norma. Es el levantamiento y revolución de esclavos en la colonia de Santo Domingo, que dio origen en 1804 a la República de Haití, el que verdaderamente instituyó el carácter universal de este derecho (Grüner). Un acontecimiento que determinó, a

pesar de su invisibilización en el relato eurocentrado, hasta el día de hoy, un giro radical en el ideario no solo de los pueblos y comunidades afroamericanas y el continente africano, sino también para el despliegue de las ideas de emancipación a nivel global.

Estas contradicciones entre el discurso y la realidad no podrían entenderse en su complejidad sin recurrir a una clave de lectura económica. K. Marx, en una carta de 1846 dirigida a Annenkov, afirma que: “Es la esclavitud la que ha dado valor a las colonias, son las colonias las que han creado el comercio mundial, es el comercio mundial el que constituye la condición necesaria de la gran industria mecánica” (139). Sin embargo, la difusión y tratamiento de esta tesis por historiadores e intelectuales marxistas y no marxistas blancos es casi nula (García).

Desde 1492 se configura un sistema de apropiación de los recursos presentes en el nuevo territorio conquistado, primero a través de la explotación de la mano de obra de los indígenas y posteriormente por medio de cautivos africanos sometidos a la esclavitud. La esclavitud indígena en Chile fue introducida, según señala el historiador R. Mellafe,

por Almagro y Valdivia, subsistiendo prácticamente durante todos los siglos XVI y XVII, con diversas alternativas de legalidad e ilegalidad, con diferentes nombres y por diferentes motivos. El no sometimiento, la guerra de Arauco significaba una transgresión por parte de los indios rebelados, a la ordenación jurídica y espiritual que los españoles querían imponerles, lo que sirvió a su vez a los conquistadores como fundamento y justificación de la esclavitud cobriza. La motivación real y concreta era en cambio, la necesidad de mano de obra (125)

A pesar de la prohibición de esclavizar a la población nativa, promulgada en las Leyes Nuevas en 1542, los requerimientos de mano de obra para las faenas agrícolas, de minería, las tareas de la misma conquista, así como el trabajo doméstico incentivaron la esclavización de la población indígena en todo el continente americano, la que persistió de manera paralela a la esclavización de cautivos africanos. En un estudio reciente “La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena” se señala que “Si sumáramos todos los esclavos indios que fueron capturados en el Nuevo Mundo desde la llegada de Colón hasta fines del siglo XIX, su número oscilaría entre 2.5 y 5 millones de esclavos” (125)

vos” (Reséndez 13). Una de las fórmulas más utilizadas para legitimar la práctica fue el principio del vencedor en la guerra, el que otorgaba la justificación jurídica para esclavizar al vencido. Esta fórmula tendrá su continuidad en el desarrollo de la modernidad.

Visibilizar el lugar fundamental de la esclavitud en el desarrollo del capitalismo será clave en el desarrollo del pensamiento radical negro. Desde la década de 1930, a partir de autores pocas veces traducidos al castellano, como W. E. B. Du Bois, C.L.R. James, O. Cox, E. Williams, C. Robinson, toma lugar una interpretación que da al racismo, y en particular a la esclavitud, un lugar estructurante del capitalismo. Du Bois señala en su texto de 1935, *Black Reconstruction*, que

la fuerza de trabajo negra se convirtió en la piedra angular, no solo de la estructura social del sur, sino de la industria y el comercio del norte, del sistema fabril inglés, del comercio europeo, de la compra y venta a escala mundial; se construyeron nuevas ciudades sobre la base del trabajo negro (5).

Para Williams, en su publicación de 1944, el tráfico de esclavos dio forma al capitalismo a través de lo que se ha denominado comercio triangular. A través de esta fórmula es posible entender el crecimiento exponencial de las burguesías, ciudades y Estados involucrados en el tráfico de esclavos, del mismo modo, permite comprender el origen financiero de la revolución industrial.

Inglaterra, Francia y la América colonial proveían las exportaciones y los barcos; África la mercancía humana; y América las plantaciones, las materias primas de las colonias. El barco de esclavos partía de la madre patria con un cargamento de artículos manufacturados. Estos eran permutados, con cierto margen de beneficio, en la costa de África, por los negros, que eran conducidos a las plantaciones, con otro nuevo margen de ganancia, a cambio de un cargamento de productos coloniales, que eran llevados de vuelta al país de origen (Williams 92).

Adam Smith, figura clave de teoría económica del capitalismo, en su texto *La riqueza de las naciones*, de 1776, refiere al régimen de producción de las colonias americanas reconociendo el lugar de estas en el desarrollo económico de las metrópolis, especialmente la británica. Los colonos aparecen como agentes del progreso pues llevan a estas tierras los avances técnicos y culturales permitiendo a sus habitantes,

considerados como salvajes, un innegable “avance civilizatorio”. La forma en que se da este proceso no parece requerir mayor justificación. La idea de una población civilizada y de otra salvaje es suficiente para sentar el argumento. Más notorio es la ausencia de un aspecto que a todas luces es relevante a la hora de realizar un estudio del desarrollo de la sociedad capitalista en el contexto colonial, como es la esclavitud como principal régimen de trabajo y de explotación de mano de obra. Una de las pocas veces que Smith menciona la esclavitud es para señalar la necesidad de prescindir de esta modalidad de régimen de trabajo, bajo un argumento de carácter económico que será parte fundamental de la discusión en torno al abolicionismo:

Creo que la experiencia de todos los tiempos y naciones demuestra que el trabajo de los esclavos, aunque parece costar sólo su manutención, es en última instancia el más caro de todos. Una persona que no puede adquirir propiedad alguna no puede tener otro interés que comer el máximo posible y trabajar el mínimo. Es sólo mediante la violencia, y nunca por su propio interés, que se puede extraer de esa persona un esfuerzo superior al suficiente para comprar su propia manutención (290).

5. La primera y segunda modernidad

La modernidad comprenderá dos momentos, uno ligado al proceso de conquista y colonia, sustentado en una formación cultural de antiguo régimen, donde la Iglesia católica, sus instituciones, prácticas y discursos están a la base de toda la estructura de poder colonial y esclavista. Un segundo momento, que comienza a fraguarse entre los espacios intelectuales y las demandas de la burguesía que modelaron un nuevo escenario político sobre la base del posicionamiento de un concepto de racionalidad profundamente imbricado con el capitalismo.

En la primera Modernidad destacan los debates que van sentando las bases teológico-políticas respecto de la consideración de los habitantes del Nuevo Mundo y, al mismo tiempo, de la legitimidad del proceso de conquista. Debates permanentes que van dando forma a los dispositivos de conquista y colonización, configurando el sistema de derecho utilizado por el imperio en su relación con el “nuevo mundo”. Santos Herceg, replanteando el título de uno de los textos centrales para revisar la reflexión filosófica de este periodo de Silvio Zavala, de

1946, *Filosofía de la conquista*, escribirá un artículo en el que señala que “la ‘filosofía de la conquista’ constituye, en realidad, un intento por fundamentar la legitimidad del dominio español sobre las Indias, por justificar el gesto radical e indetenible de hacer de América otra España. Desde esta perspectiva es eminentemente una filosofía hegemónica, una filosofía ‘para’ la conquista” (168-169).

Un ejemplo es la Junta de Valladolid de 1550. Una instancia de carácter jurídico teológico del imperio español, donde se articula el argumento sobre la condición humana de los habitantes de los territorios conquistados, con tremendas repercusiones en la conquista, colonización, servidumbre y esclavización de las poblaciones y territorios “americanos” y africanos. Ginés de Sepúlveda, para justificar el dominio español sobre los pueblos indígenas, sostiene una visión naturalizada de la esclavitud y de la subordinación basada en un criterio de racionalidad, utilizando como argumento de autoridad *La Política* de Aristóteles. Los esclavos y los siervos estarían en una condición subordinada en la medida en que no cuentan con más capacidades que su fuerza corporal, en contraposición a la racionalidad y capacidad de gobierno del amo. Esta distribución desigual de competencias justifica la conformación y proyección de una sociedad jerárquicamente estructurada. Los pueblos indígenas aparecen bajo la mirada del español reuniendo todas las cualidades de la barbarie y el salvajismo, justificación suficiente para someterlos a regímenes de servidumbre. Bartolomé de las Casas, por su parte, quien es reconocido por su defensa de los indígenas, va a desarrollar su argumento en torno a un criterio universal de humanidad, basada en la idea de la creación divina. No es posible pensar que Dios hubiera creado enormes grupos humanos en una condición desmejorada, sin las cualidades humanas necesarias para realizar el proyecto divino. Por lo cual, el criterio de que el dominio se legitima en función de la incapacidad racional de los habitantes de las tierras americanas, no tendría validez. La condición humana de los indios aparece disminuida, debilitada, pero no de manera definitiva, dicha condición se completaría, según Las Casas, a través del proceso de evangelización, su humanidad reside en ese sentido, en la posibilidad de ser cristianizados.

Una articulación discursiva que tendrá reiterados ecos en la tradición moderna es postulada por Ginés de Sepúlveda, en una de sus argumentaciones sostiene, refiriéndose a lo apropiado de la conquista española:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? (133).

Otra importante voz en este contexto es la de Francisco de Vitoria, quien desarrolla una serie de tesis respecto a la legitimidad de la conquista. Por un lado, niega la validez de los principales argumentos esgrimidos en la época acerca de la condición natural de servidumbre de los indios, de la condición de territorios libres de las tierras descubiertas. Para este teólogo está fuera de dudas la condición humana de los habitantes del nuevo mundo, así como el derecho de propiedad de estos sobre sus territorios. Los “justos títulos” refieren a las razones válidas para emprender la conquista, apunta a la posibilidad de librar una *guerra justa* como la causa objetiva y legítima en términos de derecho de gentes, de conquistar, ocupar un territorio y subordinar a sus habitantes. Vitoria encuentra las razones para una guerra justa en aquellos obstáculos que impiden el libre movimiento por tierras del nuevo mundo tanto de mercaderes como evangelizadores. Así resume Schmitt la posición de Vitoria: “Si los bárbaros se oponen al derecho a la hospitalidad, a la libre misión al libre comercio y a la libre propaganda, violan los derechos de los españoles que existen según el Derecho de Gentes, y si en el caso no sirve de nada la persuasión pacífica por parte de los españoles, estos tienen un motivo para librar una guerra justa” (*El concepto de lo político* 84).

Un segundo momento de la Modernidad, ejemplificada en las figuras de F. Bacon, R. Descartes, T. Hobbes, J. Locke e I. Kant, por escoger algunas, se destaca principalmente por el intento de establecer un nuevo modelo de conocimiento que trascienda las particularidades culturales, donde la matematización de la realidad, la experimentación y el desarrollo de la tecnología van a hacer posible un salto cualitativo en la relación de lo humano con la naturaleza. Pero, al mismo tiempo, con propuestas que sientan nuevas bases filosófico-políticas para dar legitimidad a los procesos de expansión colonial.

El caso de Locke puede ser paradigmático en este punto. Tal como señalamos más arriba, Locke propone una forma de argumentación respecto a la propiedad privada altamente relevante no solo para el desarrollo del capitalismo, sino también para la empresa colonial y esclavista. En primer lugar, el trabajo como propiedad del individuo posibilita la apropiación de las cosas y de la tierra. En segundo lugar, en el caso de las colonias, Locke sugiere que las tierras de los indígenas no tienen propietarios en tanto no hay un despliegue de trabajo e industriosidad sobre ellas. La base de este argumento está en que Dios entregó el mundo a los humanos, pero, “para que el hombre trabajador y racional lo use, y es el trabajo el que da derecho la propiedad” (Locke 61), y eso requiere necesariamente romper con la propiedad común. Para Locke los indígenas se encuentran en una etapa anterior e inferior de la historia de la humanidad, lo cual se manifiesta en la inexistencia de propiedad privada y, en tanto tal, la relación de los colonos con ellos se da en el marco del estado de naturaleza. Apropiarse y cultivar racional e industriosamente las tierras apropiadas se convierte así en un deber de los colonos. Y cualquier forma de defensa de los indígenas respecto a estas tierras que ahora tiene propietarios individuales es considerada una causa legítima de guerra (Castilla).

Una lógica que hace posible legitimar en un primer momento la conquista, en la medida en que se comprende que los territorios son habitados por pueblos con un estatuto de humanidad muy inferior al europeo y, en ese sentido, susceptibles de ser dominados y sus territorios apropiados legítimamente. La imagen de un territorio vacío, fuera de las lógicas de propiedad privada y sin afanes productivos es proporcional al grado de humanidad de sus ignorados habitantes constituyéndose en pieza clave del ideario colonizador. Este imaginario tiene su correlato legal en el Derecho de gentes y posteriormente en el Derecho europeo interestatal, como lo consigna C. Schmitt:

Este suelo podía ser ocupado libremente en tanto no perteneciera aún, en el sentido del Derecho europeo interestatal, a un Estado. Entre los pueblos no civilizados en absoluto, el poder de los jefes nativos no era un imperium, y la explotación del suelo por los indígenas no era propiedad. El Estado que efectúa la toma de la tierra puede tratar el suelo colonial tomado, en lo que se refiere a la propiedad privada, el dominium, como suelo sin dueño, al igual que,

según el Derecho de Gentes, es tierra sin dueño en cuanto al imperium. Puede eliminar los derechos de los indígenas sobre el suelo y declararse propietario exclusivo de todo el suelo (El concepto de lo político 197).

Así también esta segunda modernidad va consolidando un canon epistémico que establece los parámetros y métodos apropiados para la producción de un tipo de conocimiento de alto rendimiento para la explotación de recursos en las colonias, Quijano lo resume así:

Desde el siglo XVII, en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder –en esa centuria no por acaso Holanda (Descartes, Spinoza) e Inglaterra (Locke, Newton)–, desde ese universo intersubjetivo fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción (343).

Las repúblicas emergentes durante el siglo XIX darán continuidad al canon clasificatorio de las poblaciones basado en la raza y la proyección de un ideal de progreso estrechamente identificado con el desarrollo capitalista. La Modernidad se instala en las nacientes repúblicas americanas posicionando las ideas, formas, instituciones y prácticas acordes al tramado general. El siguiente texto de Sarmiento es pertinente para ejemplificar esta idea:

Esas instituciones se fundan en la industria, que asimila la materia y la hace parte integrante del individuo, con la posesión de la ciencia y los descubrimientos humanos aplicados en gran escala y al alcance de todos; en la desaparición de la fuerza como elemento de orden, en la educación primaria, que facilita el desenvolvimiento de las capacidades de todo ser humano que las posea; en la abundancia de terrenos, que permitan absorber la población que crece (Villavicencio 198).

Adentrados en el siglo XIX, se irán elaborando sofisticadas teorías biológicas respecto a las razas. Se da forma a una justificación científica de la diferencia, es el caso de Gobineau, que escribe en 1855 Ensayo

sobre la desigualdad de las razas, trabajo que tiene antecedentes en los sistemas clasificatorios de Linneo un siglo antes. Los trabajos de Darwin dieron un nuevo contexto epistémico a las posturas racistas reconocidas por la tradición como darwinismo social. En *El origen del hombre*, de 1871, da forma a un argumento que articula racismo, colonialismo y capitalismo:

En todos los países civilizados, el hombre acumula su propiedad y la transmite a sus hijos. De ello resulta que no todos los hijos, en un país, parten de un punto mismo, al emprender el camino de la lucha, a cuyo término se encuentra la victoria; pero este mal está compensado por el hecho de que, sin la acumulación de los capitales, las artes no progresan, y principalmente por la acción de éstas, las razas civilizadas han extendido y extienden hoy por todas partes su dominio, reemplazando a las razas inferiores (129).

Las teorías evolutivas dispusieron nuevas claves, ahora de orden biológico, para clasificar y sostener el andamiaje colonial. La antropología se desarrolla en ese contexto, estableciendo toda una serie de procedimientos y técnicas para establecer un ordenamiento cronológico del desarrollo de las culturas y las razas, teniendo como premisa básica la supremacía blanca. Los zoológicos humanos –o también llamadas ferias etnográficas– son un ejemplo de la superposición del discurso científico y el racismo colonial. El positivismo latinoamericano es parte de esta corriente; José Ingenieros, figura intelectual argentina, escribe al referirse a la población negra en la primera década del siglo XX:

Semejantes hombres no pueden sobrevivir en la lucha por la vida. La selección natural, inviolable a la larga para el hombre y las demás especies animales, acabará con ellos cada vez que se encuentren frente a frente con las razas blancas.... Cuanto se haga en pro de las razas inferiores es anticientífico; a lo sumo se les podría proteger para que se extingan agradablemente, facilitando la adaptación provisional de los que por excepción puedan hacerlo (165).

El carácter paradójico de la Modernidad/colonialidad se constata en la acción y pensamiento de las figuras intelectuales y políticas del XIX, que por un lado juegan roles significativos en la lucha por la igualdad política y por otro no tienen ningún pudor en considerar a los pueblos

indígenas y afros como obstáculos al proceso civilizatorio. Un ejemplo de ello es la perspectiva que asume D. Sarmiento, adentrados en el siglo XIX, en su reflexión en torno a América y su proceso de emancipación “Así pues, la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen leyes inmutables; las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantando en la posesión de la tierra a los salvajes” (448). Claramente, Sarmiento se ubica dentro de la misma lógica política que la proposición de Hegel cuando señala que: “en la historia universal prevalece un derecho superior. Este superior derecho se verifica también en la realidad, cuando se trata de la relación de los pueblos cultos con las hordas bárbaras” (104).

En Chile, liberales y conservadores, así como positivistas y radicales, concuerdan en esta perspectiva racista. Benjamín Vicuña Mackenna, reconocido miembro de la generación del 48, en su calidad de parlamentario sostiene que el indígena “no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización” (406-407). El eje civilización/barbarie logra transitar entre dos épocas, significando algo similar, identificar a unos y a otros en relación con un estatuto de humanidad: para occidente la civilización y para los otros la barbarie.

Conclusiones: Posmodernidad y transmodernidad

Se hace evidente en los procesos totalitarios y genocidas de mediados del siglo XX que el propósito de la Modernidad de consolidar una visión de mundo por sobre las formas míticas no sería más que una voluntad de poder articulada en torno a una idea de racionalidad. En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer apuntan a que la propia lógica de la ilustración lleva a que toda “concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista” (66). En esa línea de lectura es posible entender el concepto de posmodernidad propuesto por Lyotard, que abre un campo de reflexión y debate acerca del colapso del proyecto ilustrado: “la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone” (40). Seyla Benhabib reconoce el descrédito del proyecto de la Modernidad pues en su devenir actual “aún produce guerras, armamentismo, destrucción del medio

ambiente y explotación económica a costa de no satisfacer las necesidades humanas básicas con dignidad” (14). A pesar de ello, la filósofa va a insistir en la posibilidad de resituarse el proyecto de la Modernidad a partir de una rearticulación conceptual que eche mano de los propios elementos instalados por esta: “estoy convencida de que el proyecto de la modernidad sólo puede ser reformado con los recursos intelectuales, morales y políticos posibilitados y disponibles para nosotros gracias al desarrollo de la modernidad a escala global desde el siglo XVI” (17).

En esto seguirá en parte a J. Habermas (1999), que vuelve a resituarse en el horizonte de la filosofía contemporánea el compromiso emancipatorio de la Modernidad. Para Habermas ha habido un uso impropio del discurso de la modernidad que ha servido para ocultar formas de “violencia social y política, epistémica y cultural. Sin embargo, señala, que esto “no es una razón para anular la promesa misma vinculada a esta práctica discursiva, y todavía menos si esta práctica ofrece los parámetros y los medios para controlar la resolución rigurosa de tal promesa” (189). La pretensión de universalidad solo se sostiene en la lógica procedimental de la racionalidad instanciada en los espacios comunicacionales y no en determinados contenidos ni metarrelatos.

La discusión y reflexión latinoamericana, a propósito de esta crisis, se sitúa también en esa disyuntiva: en el carácter terminal de la modernidad o en la posibilidad de encontrar en esta las orientaciones emancipatorias fundamentales para las realidades de estos territorios.

Estamos en una fase histórica altamente tensionada por la emergencia de nuevas y antiguas reivindicaciones: la lucha por la autonomía y el reconocimiento de los pueblos originarios colonizados y excluidos, así como las demandas antirracistas de los afrodescendientes en todo el mundo, de minorías sexuales y sus reivindicaciones identitarias, la lucha contra el patriarcado, la emergencia de un uso altamente antidemocrático de la inteligencia artificial, una alerta radical de catástrofe ambiental, y en estos últimos años de una pandemia a nivel global. Las desigualdades que se visibilizan y recrudecen tienen directa relación con un modelo de desarrollo basado en el crecimiento y consumo infinito. Esta crisis civilizatoria se expande a través de un modelo de vida caracterizado por la intensificación y

aceleración del proceso de mercantilización de la vida en todas sus dimensiones.

El concepto de transmodernidad que propone E. Dussel, a inicios de la década de 1990, proyecta un nuevo horizonte político cultural que trascienda los límites impuestos por la modernidad. Esto implica para Dussel la supresión del mito irracional de la violencia a través del cual se gestó y justificó la imposición de la cultura occidental sobre la vida y la cultura de los pueblos colonizados desde 1492 en adelante. Así lo define Dussel: “en un victimar al inocente (al otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario” (*El encubrimiento del otro* 86). Trascender la modernidad, entonces, requiere un proceso de deconstrucción generalizada del imaginario del descubrimiento de América estructurado en función de una clasificación racial y toda la serie de relatos y prácticas de carácter epistémico que invisibilizaron, excluyeron y borraron las formas de conocimiento de las tradiciones colonizadas. En ese sentido, cualquier proyecto político transmoderno requiere decolonizar los discursos y prácticas que han dado forma y contenido a la negación cultural. Para Castro Gómez, la transmodernidad dusseliana “significa atravesar la modernidad pero desde ‘otro lugar’, precisamente desde aquellos que fueron “negados” por la modernización hegemónica euronorteamericana” (*El tonto y los canallas* 85), y esto no significa desechar acriticamente la modernidad, sino que llevar adelante un proceso de descolonización de estas instituciones que han estado ancladas a un particularismo cultural occidental.

Un gesto decolonial encaminado hacia un horizonte transmoderno se plasma en los debates constituyentes de las últimas décadas en América Latina. Estos abrieron un nuevo espacio de construcción política que pone en tensión la configuración del relato hegemónico de la modernidad basado en la idea de un Estado, una nación. Las constituciones de Ecuador y Bolivia, haciendo eco de las demandas históricas de los pueblos originarios del mundo andino, establecieron cambios significativos en el ámbito de los derechos no solo de los pueblos originarios, sino también de la naturaleza. Estos procesos adquieren una profunda relevancia en tanto proyectan una transformación no menor respecto a una de las claves de instalación del

proyecto civilizatorio de la Modernidad³. Un puente que nos lleva desde la negación del otro, fundada en la proposición de una historia de carácter universal, a otro momento que permite sostener una demanda de autonomía y reconocimiento de la legitimidad del “otro”. Un momento transmoderno, en su sentido dusseliano, en tanto viene a romper una articulación central del paradigma moderno. La consideración del otro, de la alteridad, implica dar un paso determinante en la descolonización del continente, una ruptura con la idea de una historia con perspectiva única, eurocentrada, y se instala un campo de apertura hacia los distintos mundos que comprenden los pueblos y culturas colonizadas.

En síntesis, la articulación y posicionamiento de la Modernidad, sus fundamentos, conceptos, sentidos, las dinámicas de su institucionalidad y su relato se reflejan en el tramado discursivo filosófico que hemos abordado principalmente desde dos articulaciones conceptuales de la modernidad, como son la filosofía de la historia y el contractualismo. Desde esa perspectiva la filosofía se suele confundir con la historia del posicionamiento de la razón en el centro de la dinámica política de Occidente. En este artículo hemos visibilizado el compromiso político de una forma hegemónica de hacer e interpretar el ejercicio filosófico con un proyecto civilizatorio de carácter colonial y racista. La filosofía no se agota en su forma canónica, debe situarse en una perspectiva crítica que permita tomar distancia del proyecto civilizatorio de la modernidad. Es necesario en este nuevo marco realizar una relectura de la modernidad que ponga en el centro aquellos aspectos que configuraron la distribución de poder y la manera en que este se ha perpetuado hasta el día de hoy con consecuencias nefastas para pueblos y personas en función de una lógica de explotación de la naturaleza que pone en riesgo la vida tal como la conocemos. La crisis del proyecto civilizatorio de Occidente demanda un ejercicio filosófico auténticamente situado.

3 Así, también el fallido proceso constituyente en Chile de 2022 intentó posicionar las demandas de autonomía de los pueblos originarios, sin embargo, fue este mismo factor uno de los más utilizados para denostar la propuesta constitucional por parte de los medios y sectores conservadores de la sociedad chilena. Véase Mascareño.

Referencias

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer,. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, 1998.
- Almeida, Silvio. "Racismo estructural". *Feminismos Plurais*, coordinado por Djamila Ribeiro, Carneiro. Pólen, 2019.
- Benhabib, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Gedisa, 2007.
- Bilbao, Francisco. *El evangelio americano*. 1864., Edición electrónica: <https://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8493.html>
- Buck-Morss, Susan. *Hegel y Haití: La dialéctica amo-esclavo, una interpretación revolucionaria*. Grupo Editorial Norma, 2005.
- Castilla, Francisco. "Francisco de Vitoria y John Locke. sobre la justificación de la conquista de América al sur y la norte del continente". *Discursos legitimadores de la conquista y colonización de América*, editado por Francisco Castilla. 2014.
- Castro-Gómez, Santiago. "América Latina, más allá de la filosofía de la historia". *Crítica de la razón latinoamericana*, S. Castro-Gómez. Puvill Libros, 1996.
- . "Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón". Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. S. Castro-Gómez y E. Mendieta. Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- . *El tonto y los canallas*. Editorial Planeta, 2019.
- Chukwudi, E. "El color de la razón: La idea de 'raza' en la antropología de Kant". *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, compilado por Walter Mignolo. Ediciones del Signo, 2009.
- Conferencia de Berlín de 1884-1885. "Actas de la Conferencia de Berlín de los plenipotenciarios de Gran Bretaña, Austria-Hungría, Bélgica, Dinamarca, Francia, Alemania, Italia, Países Bajos, Portugal, Rusia, España, Suecia, Noruega, Turquía y Estados Unidos". 1885.
- Darwin, Charles. *El origen del hombre: la selección natural y la sexual*, traducido por A. López White. F. Sempere y Compañía, 1877.
- Du Bois, W. E. B. *Black Reconstruction in America, 1860-1880*. Harcourt, Brace and Company, 1935.
- Dussel, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, 2000.

- _____. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta Editorial, 2007.
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta Editorial, 1998. Madrid.
- _____. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Plural Editores, 2011.
- Ginés de Sepúlveda, Juan. *Democrates alter. Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica, 1987
- Grüner, Eduardo. "Haití: una (olvidada) revolución filosófica". *Revista Sociedad*, n° 28, Fsoc UBA, 2007, pp. 155-167.
- García, Dolores. "El tráfico de esclavos y la esclavitud a la base del surgimiento y desarrollo del sistema capitalista". *Anaquel de Estudios Árabes*, n° 19, 2008, pp. 53-65.
- Habermas, Jürgen. *La inclusión del otro, estudios de teoría política*. Paidós, 1999.
- _____. *La constelación posnacional*. Ediciones Paidós Ibérica, 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, traducido por José Gaos. Alianza, 1980.
- Hobsbawn, Eric. *La era del imperio (1875-1914)*. Labor Universitaria, 1989
- Ingenieros, J. *Crónicas de viaje (al margen de la ciencia)*. Talleres Gráficos Argentinos, 1919.
- Kant, Immanuel. *Ideas para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Tecnos, 1994.
- Lepe-Carrión, Patricio. *El contrato colonial de Chile: Ciencia, racismo y nación*. Abya Yala, 2016.
- Locke, John. *Segundo tratado del gobierno civil*. Alianza, 1990.
- Liotard, Jean-François. *La condición postmoderna, informe sobre el saber*. Cátedra. 1987.
- Maddison, Angus. *The World Economy: Historical Statistics*. Development Centre Studies, OECD Publishing, 2003.
- Martínez, José, Nelson Martínez et. al. "Presencia y representación de los indios en la construcción de nuevos imaginarios nacionales (Argentina, Bolivia, Chile y Perú 1880-1920)". *Nación Estado y Cultura en América Latina*, editado por Grinor Rojo

- et al. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2003.
- Mascareño, *Abandonar la modernidad. Discurso y praxis decolonial en la Convención Constitucional chilena*, CEP, edición digital n° 597, marzo 2022.
- Marx, Karl. *Miseria de la filosofía*. Siglo XXI, 1970.
- Mbembe, Achille. *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED Ediciones, 2016.
- Mellafe, Rolando. *La introducción de la esclavitud negra en Chile. Tráfico y rutas*. U. de Chile, 1959.
- “Editorial”. *El Mercurio de Valparaíso*, 24 de mayo de 1859, p. 2.
- Merchante, José Luis. *Menéndez. Rey de la Patagonia*. Catalonia, 2018.
- Mills, Charles. *The Racial Contract*. Cornell University Press, 1997.
- Pateman, Carole. *El contrato sexual*. 1988. ANTHROPOS - UAM, 1995.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. *Journal of World-Systems Research*, vol. vi, n° 2, summer/fall 2000.
- Reséndez, A. *La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena*. Grano de Sal, Universidad Nacional Autónoma de México, I. de Investigaciones Históricas, 2019.
- Robinson, Cedric. *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Traficantes de Sueños, 2021.
- Roig, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. 1981. Una Ventana, 2009.
- Santos Herceg, J. “Filosofía de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo”. *Atenea*, n° 503, 2011, pp. 165-186.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Conflicto y armonía de las razas en América*. La Cultura Argentina, 1915.
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del ius publicum*. Comares, 2000.
- . *El concepto de lo político*. Alianza, 2002.
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Santos, B. *Reinventar la democracia: reinventar el Estado*. CLACSO, 2005.

Vicuña Mackenna, Benjamín. "Primer discurso sobre la pacificación de Arauco, 9 de agosto de 1868". *Obras completas*, vol. XII. Universidad de Chile, 1939.

Villavicencio, Susana. "Republicanismo y americanismo. Domingo Faustino Sarmiento y la emergencia de la nación cívica". *Relatos de Nación*, Francisco Colom. 2005, pp. 179-199.

Williams, E. *Capitalismo y esclavitud*. Traficantes de sueños 2011.

Zea, Leopoldo. *América en la historia*. Fondo de Cultura Económica, 1957.

———. *América como conciencia*. UNAM. Edición digital de Hernán Taboada, 1972.