

Brasil: entre la modernidad alternativa y la alternativa a la modernidad

*Brazil: Between the Alternative Modernity
and the Alternative to Modernity*

*Brasil: entre a modernidade alternativa
e a alternativa à modernidade*

Daniel Carvalho Ferreira
Thiago Aguiar Simim

Fecha de recepción: mayo de 2016
Fecha de aceptación: noviembre de 2016

dos
sier

Resumen

En este artículo se analiza la crítica de la modernidad en el pensamiento social latinoamericano desde dos concepciones: la posición de Walter Mignolo en el grupo modernidad/colonialidad y la crítica del sociólogo brasileño Jessé Souza a lecturas sobre la no-modernidad en Brasil. La crítica de estas dos perspectivas arroja luz sobre la peculiar posición de Brasil: por un lado, se puede analizar su situación desde la amplia perspectiva de América Latina; o por el contrario, el país presenta peculiaridades que dificultan la tarea de hacer un sencillo sobrevuelo. El punto nodal entre estas interpretaciones está en la concepción de la modernidad (o modernización) periférica y alternativa, y en el papel que juega este concepto en ambas teorías.

Descriptor: pensamiento latinoamericano; Walter Mignolo; Jessé Souza; Brasil; modernidad; colonialidad.

Abstract

This article analyzes the critique of modernity in Latin American social thought from two conceptions: Walter Mignolo's position in the modernity/coloniality group, and the critique of the Brazilian sociologist Jessé Souza to readings about non-modernity in Brazil. The critique of these two perspectives sheds light on the particular position of Brazil: on one hand, its situation can be analyzed from the broad perspective of Latin America; or on the contrary, the country presents peculiarities that make difficult the task of making a simple overview. The nodal point between these interpretations is in the conception of peripheral and alternative modernity (or modernization), and in the role that this concept plays in both theories.

Keywords: Latin-American thought; Walter Mignolo; Jessé Souza; Brazil; modernity; coloniality.

Daniel Carvalho Ferreira. Magíster en Historia del Derecho, Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil.

✉ danielcarvalho.451@gmail.com

Thiago Aguiar Simim. Magíster en Derecho por la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil. Doctorando en Sociología, Universidad Goethe de Frankfurt, Alemania.

✉ thiago.simim@stud.uni-frankfurt.de

1

Resumo

Neste artigo, analisa-se a crítica da modernidade no pensamento social latino-americano a partir de duas concepções: a posição de Walter Mignolo no grupo modernidade/colonialidade e a crítica do sociólogo brasileiro Jessé Souza às leituras sobre a não-modernidade no Brasil. A crítica destas duas perspectivas joga luz sobre a posição peculiar do Brasil: por um lado, pode-se analisar sua situação desde a ampla perspectiva da América Latina; ou pelo contrário, o país apresenta peculiaridades que dificultam a tarefa de fazer um simples sobrevoo. O ponto nodal entre estas interpretações está na concepção da modernidade (ou modernização) periférica e alternativa, e no papel que joga este conceito em ambas as teorias.

Descritores: pensamento latino-americano; Walter Mignolo; Jessé Souza; Brasil; modernidade; colonialidade.

Culturalismo atávico y la sociología de la falta

La relación entre modernidad y colonialidad en Brasil tiene una cara doble: por un lado, al haber sido una antigua colonia en América Latina, es parte de un marco de interpretación específico en Occidente. Por otra parte, desde un punto de vista interno, de los autores brasileños más clásicos de la sociología a los más recientes, los temas de la modernidad y la modernización de Brasil tienen un lugar privilegiado de discusión, en primer plano o en el plano de fondo de las interpretaciones sobre el país. Las investigaciones llevadas a cabo por el sociólogo Jessé Souza están marcadas por el esfuerzo de autorreflexión acerca de la tradición de las ciencias sociales brasileñas, en la medida en que el autor hace una lectura crítica de autores clásicos —considerados “intérpretes de la nación”—, perfilando su propia comprensión de la sociedad brasileña y formulando la tesis de que “Brasil representa una variación única del desarrollo occidental” (Souza 2000a, 159). Esta declaración tiene un doble efecto, ya que si bien evidencia la idea de que Brasil tiene una referencia cultural específica, sitúa este hecho como proceso de desarrollo todavía moderno y occidental.

El foco de las investigaciones de Souza consiste en la crítica a una lectura sociológica ligada con la afirmación de un “mito de la brasilidad”. El enlace entre la narrativa nacional (Bhabha 1993) y el discurso de las ciencias sociales que surgió a principios del siglo XX en Brasil convergió no solo en los mismos autores, sino en los mismos textos fundadores, lo cual habría tenido efectos perniciosos para el pensamiento social brasileño (Souza 2009; 2014). Jessé Souza designa esta tradición como “culturalismo atávico” (Souza 2000a) o “la sociología de la inautenticidad” (Souza 2012b), cuyo texto seminal sería *Raízes do Brasil*, escrito por Sérgio Buarque de Holanda. Según este historiador, Brasil estaría marcado por una inamovible influencia ibérica que mancha la identidad brasileña con rasgos premodernos. Es decir, en contraposición a la tesis de Gilberto Freyre, Brasil no presentaría características auténticas, sino únicamente continuaciones de lo que es Portugal. “El Brasil moderno actual sería, de hecho, una continuación del antiguo Portugal premoderno y personalista” (Souza 2009, 104),

fuente de una especie de “defecto originario”, resultante de la trivial “transposición de valores e ideas” como si fueran simples “piezas de ropa” (Souza 2009).

La tesis central de Sérgio Buarque de Holanda, ampliamente diseminada, trata sobre el “hombre cordial”. Para el historiador, este término no se refiere a la cordialidad en su sentido coloquial, sino a una clase de acción humana guiada por la emoción y no por la razón, con consecuencias políticas que pueden ser verificadas en el binomio personalismo/patrimonialismo. El “hombre cordial”, por lo tanto, se basa en una “teoría de la acción emocional” (Souza 2006, 107), con fijación en el “defecto de origen”, legado de matriz lusitana: “La idea de “plasticidad” como herencia Ibérica (...) será fundamental para su concepto de “hombre cordial” y, en consecuencia, para su tesis del “personalismo” como la marca determinante de la cultura brasileña” (Souza 2006, 106).

La inautenticidad no aparece solo en la ausencia de desarrollo propio, sino también como signo negativo en la comparación de Brasil con su “otro cualificado”, es decir, los Estados Unidos de América (Souza 2009, 119; 2012b; 2014). Tomando como parámetro el análisis weberiano de la ética protestante, Holanda ensalza la identidad y la historia estadounidense, censurando en contrapartida el proceso de modernización brasileño, el cual se sustenta en el concepto de “patrimonialismo”, también de Max Weber. El jurista Raymundo Faoro (1995) fue el principal exponente de la tesis del patrimonialismo del Estado brasileño, según la cual el poder económico-político reside en una red de privilegios, práctica social igualmente heredada de Portugal. Esta tesis, de acuerdo con Jessé Souza, considera que “el patrimonialismo carece de los atributos de calculabilidad, previsibilidad y racionalidad” (Souza 2000a, 170), lo que resulta en el reforzamiento de una imagen premoderna de Brasil. Entre los autores más recientes, Roberto DaMatta (1979) es uno de los principales actualizadores de este proyecto culturalista de sociología, dedicado a enfatizar la inautenticidad brasileña. En sus análisis esencialistas, el estadounidense surge de modo análogo a la teoría del “hombre cordial”, como el “otro cualificado”, antípoda ideal del rasgo supuestamente distintivo del brasileño típico: su personalidad corrupta (*jeitinho*), adverso a las normas impersonales y que refleja la indefinición entre las esferas pública (calle) y privada (casa) (Souza 2009, 117). En pocas palabras, estos son, según Jessé Souza, los tres principales representantes de la “sociología de la inautenticidad” o “culturalismo atávico”, tradición responsable por configurar el concepto de “brasilidad” con base en las ideas de emotividad, personalidad y premodernidad (Souza 2009, 104).

Entonces ¿puede Brasil ser aprehendido como un país moderno?, pregunta Souza. En la perspectiva de aquellos tres “intérpretes de la nación”, advierte el sociólogo, “la teoría emocional de la acción” fue creada para contradecir una “teoría instrumental de la acción” que sería, desde este punto de vista, “típica de las sociedades avanzadas modernas” (Souza 2006, 108). El debate de larga data sobre el paso de Brasil a través de la frontera de la modernidad asume significativa relevancia actual porque “con la

construcción del binomio personalismo/patrimonialismo, tenemos la constitución de la interpretación que todavía domina tanto la academia como el sentido común de los brasileños hasta nuestros días” (Souza 2006, 106). La actualidad de este tipo de interpretación se plantea como justificativo teórico de la crítica formulada por Jessé Souza:

Como queda irreflexiva la manera como se constituye el “privilegio” en las condiciones modernas –la suposición es un romántico y conservador diseño que entiende el mundo moderno como justo y equitativo–, el privilegio siempre se percibe como heredado de un pasado personalista portugués. La patética y caricaturesca percepción de los modernos Estados Unidos como una “sociedad perfecta” y “equitativa” es, como hemos visto, el contrapunto necesario de todo este culturalismo superficial y conservador hoy más vivo que nunca entre nosotros (Souza 2009, 105).

Esta es la razón por la cual, “aunque Brasil se ha modernizado, industrializado y urbanizado, sin embargo, siguen interpretando a este país a través de categorías premodernas como “favorecimiento”, “patrimonialismo”, “privilegio”, etc., como si fuese una sociedad personalista y premoderna” (Souza 2009, 106). En contraste con este planteamiento, Souza se dedica a demostrar la modernidad como un proceso que ha tenido lugar a largo plazo en Brasil, en dos momentos históricamente distintos: 1808, con la llegada de la familia real portuguesa a territorio brasileño, evento fundador del proceso de modernización que asumiría sus formas maduras en 1930 a través de los incentivos estatales a la industrialización. Es decir, afluencia exógena de modernización (1808) y movimiento endógeno de modernización (1930), completando el ciclo (Souza 2000a).

De la construcción de esa declaración todavía precaria, Jessé Souza afirma que “contrariamente a lo que piensa DaMatta, desde la revolución modernizadora de la primera mitad del siglo XIX, Brasil tiene solo un *código del valor dominante: el código del individualismo moral occidental*” (Souza 2000a, 254). Eso no quiere decir que Brasil es “moderno, democrático y rico como los países centrales de Occidente” (Souza 2000a, 254). Estas dos citas de Souza, que parecen contrarrestar la posibilidad de hablar del modernismo brasileño, sugieren al menos dos cuestiones que se llevarán adelante en este artículo: ¿cuál sería el sentido de la modernidad delineado por este sociólogo? ¿Cuál sería la implicación de una comprensión del Brasil moderno para la concepción de una modernidad occidental?

La modernidad brasileña

En el transcurso de la obra de Jessé Souza se puede señalar la aparición de los conceptos de modernidad y modernización como fenómenos que engloban diferentes representaciones contrastantes con las sociedades tradicionales (Souza 2006). Estas representaciones pueden ser distinguidas principalmente entre las que asumen una

significación axiológica con fondo ético determinado y las que tienen base en una moralidad racional. Desde el punto de vista material, la aparición de la identidad moderna trae consigo algunos principios elementales que se presentan como condiciones de posibilidad de racionalización abstracta moderna:

Esta arqueología de la identidad moderna es también al mismo tiempo, como no podría dejar de ser, una historia de la singularidad de Occidente. Fiel a su punto de partida culturalista, Taylor tiende a ver la transición a la modernidad no solamente como un proceso abstracto de racionalización y diferenciación, sino, en primer lugar, como un “enorme cambio de conciencia”, en el sentido de una reconstrucción radical de la topografía moral de esta cultura (Souza 2000b, 141-142).

El sentido axiológico de la modernidad tiene como fondo la “revolución valorativa occidental” (Souza 2009, 110) y el humanismo, cuyo hilo conductor se manifiesta en la valorización del individuo y de su protección ante el poder político. La igualdad formal y la libertad individual (Souza 2000b) son dos principios valorativos que se confunden con la propia idea de modernidad. Esta revolución, según Charles Taylor, “se basa en la oposición entre alma o mente y cuerpo” (en Souza 2009, 110), lo que también funda la moderna separación entre esfera pública y privada (Souza 2000b, 134). La idea del derecho moderno que, a diferencia de una idea de privilegio, se desvincula del estatus social de los individuos concretos, está anclada en el concepto de impersonalidad que fundamenta el fondo moral racional del mercado capitalista y del Estado burocrático moderno. “En oposición al “honor” premoderno, privilegio de unos pocos, la “dignidad”, basada en el trabajo que todos pueden realizar, será definida como reconocimiento universal entre (supuestamente) iguales” (Souza 2009, 114).

La comprensión racional moral de la modernidad, es decir, de la modernidad como equivalente al código de la impersonalidad, tiene en las investigaciones de Souza un fuerte significado. Partiendo de la tesis weberiana, modernidad corresponde a la racionalización y diferenciación cada vez mayor en las sociedades. La racionalización política se refleja de modo institucional en la estructura del Estado moderno, centralizado y burocrático (Souza 2006, 110). La economía, propulsora de la modernización, se confunde con el mercado capitalista revestido por el proceso de industrialización que en Brasil se produce en los moldes del “posfordismo periférico” (Souza 2012a, 365). Geográficamente, la modernidad es traducida en el proceso de urbanización. Todos estos elementos son considerados como signos indudables de la modernización brasileña. En la perspectiva de Souza, la modernización, especialmente del Estado y el mercado, posibilita la existencia de una moral moderna:

Para todos los grandes pensadores clásicos de las ciencias sociales, estas instituciones son dos: el mercado competitivo capitalista y el Estado moderno centralizado. Sin

estas dos instituciones fundamentales no tenemos sociedad moderna ni individuos modernos guiados por los valores y las ideas modernas (Souza 2009, 106).

La simplificación de los procesos económicos y políticos no resulta en la ausencia de desigualdad social, puesto que la modernidad significa un desplazamiento de la dominación personal a la dominación impersonal. En Brasil, “las oposiciones no se ubican más en los binomios señor/esclavo o coronel/dependiente; asumen formas impersonales como doctor/analfabeto, trabajador calificado/ trabajador descalificado” (Souza 2000a, 260). En estos binomios impersonales, argumenta Souza, el vínculo de dominación existe independientemente de la subordinación material porque se reproduce valorativamente dentro de las instituciones modernas y del mercado capitalista, en particular. Con la modernización, el señor pierde su lugar del patriarcado, pero “también el esclavo pierde poco a poco su lugar en el sistema productivo y se convierte en paria urbano, habitante de los *mocambos*¹ y futuras *favelas*.² La selectividad de nuestro proceso de modernización comienza allí” (Souza 2000a, 265).

Así, Jessé Souza planea lanzar una interpretación de los efectos ambivalentes de la modernidad, que tiene en cuenta no solo el cambio en el código valorativo, sino las alteraciones en los modos de fundamentación de las relaciones de dominación y desigualdades sociales en las sociedades modernas. “Lo que me llama la atención es: cómo la transición desde el poder personal hasta el poder impersonal cambia radicalmente las posibilidades de clasificación y desclasificación social” (Souza 2012b, 161). Para el autor, las desigualdades sociales basadas en la lógica del mercado operan de la siguiente manera:

Ya que puede ser demostrado el acceso a conocimientos útiles y, por tanto, la dignidad del trabajo útil y productivo –base del concepto de sujeto racional y libre– se requiere presupuestos desigualmente distribuidos con base en la clase de pertenencia, es decir, por privilegios de nacimiento –como en cualquier sociedad premoderna– y no como resultado de mérito o talento individual, entonces podemos criticar toda desigualdad social producida bajo estas condiciones como “injusta” e “ilegítima” (Souza 2009, 121).

La impersonalidad en el mercado y el Estado significa también la racionalización de las normas que rigen la distribución de bienes sociales. La hipótesis de los principios racionales abstractos legitima la desigualdad social generada en este proceso. Por lo tanto, el principio del desempeño diferencial –según el cual habría una correspondencia entre la contribución social del trabajo y la retribución– aparece en Brasil

1 *Mocambo* es el nombre de las construcciones precarias en que tuvieron que ir a vivir quienes fueron liberados de la esclavitud en Brasil.

2 *Favelas* son barrios, regiones o conglomerados de viviendas precarias, generalmente irregulares, donde vive la mayor parte de la población más pobre de Brasil.

como ideología de mérito (Souza 2009, 120-121) y no como principio regulador de las relaciones laborales.

Según Souza, la racionalización implica, por lo tanto, dos falacias modernas: el *homo economicus* y el *homo juridicus*, ambas relacionadas al individuo universal y sin historia (Souza 2014). Este aparato normativo (ético y moral/racional) de la modernidad orienta las relaciones sociales no solo en Brasil sino también en los países desarrollados. La importancia de una apropiada comprensión de la modernidad es que “permite explicar los errores de una sociología del *“jeitinho”* brasileño”, como si fuéramos “marcianos verdes”, esencialmente distintos de todos los otros individuos modernos” (Souza 2009, 116).

Como proceso no lineal, contextualizado y ambivalente, la modernización presenta en cada lugar de ocurrencia continuidades y discontinuidades. Con respecto a Brasil, “la continuidad es representada en la práctica secular, desde la *esclavitud musulmana*, de garantizar un lugar al subordinado social, *puesto que asumía los valores de los padres*. El elemento de discontinuidad es la revolución modernizadora” (Souza 2000a, 264). Por un lado, la modernidad produce en Brasil efectos comunes en el mercado y el Estado moderno porque estas dos instituciones “crean, en el sentido fuerte del término, un cierto tipo de individuo y de comportamiento individual, y condenan todas las otras formas posibles al olvido, al estigma social de la premodernidad, de los delincuentes y marginados” (Souza 2009, 108-109). Por otra parte, “aunque fue una revolución burguesa y moderna construida sin la conciencia política y social de las revoluciones europeas, esta modernidad trasplantada desde el centro a la periferia es la que marca nuestra singularidad” (Souza 2009, 107) porque la influencia exógena no fue y no podía ser absorbida completamente y sin ajustes.

La primera suposición de la teoría de la “modernidad selectiva” formulada por Souza es que las “estructuras generales del racionalismo moderno, de lo cual el Brasil será una “variación específica”, será la única ruta adecuada” (Souza 2009, 104). Así, Jessé Souza delinea los conceptos auxiliares de “modernidad periférica”, “subciudadanía”, “marginación”, “invisibilidad social”, “escoria”, “naturalización de la desigualdad social”, “habitus precario”, entre otros, los cuales sirven como herramientas de comprensión del proceso singular de modernización en Brasil. La aparición y expansión del mercado capitalista en Brasil produce una legitimación moderna e impersonal del acceso diferenciado a bienes sociales y la aceptación parcial de millones de descalificados: la “*ralé* brasileña”³ (Souza 2009).

La teoría de la modernización brasileña, apoyada en los postulados de progreso y evolución moral, “vivió dos décadas de gloria hasta que, desde mediados de 1960, sus

3 *Ralé* (chusma o plebe en español) es una palabra peyorativa para denominar a los más pobres en Brasil. Sin embargo, el uso del término por el sociólogo Jessé Souza (2009) se refiere a una provocación por lo que, de acuerdo con él, es “nuestro mayor conflicto social y político: el abandono social y político “acordado por toda la sociedad”, de toda una clase “precaria” de individuos que se reproduce, como tal, por generaciones” (Souza, 2009, 21).

más serios y competentes activistas comenzaron a reconocer el carácter cada vez más artificial y legitimador de gran parte de su aparato conceptual” (Souza 2012a, 359). En su crítica de la teoría de la modernización brasileña, Jessé Souza asume una posición paradójica de tener que subrayar la modernidad en Brasil, sin definir el mito fundacional de la modernidad como horizonte (2012a). “Al criticar la supuesta “diferencia absoluta” sugerida en la interpretación dominante hasta hoy, ampliamos el espacio de pensamiento de nuestra efectiva “diferencia relativa” en relación con otras experiencias de la sociedad moderna, ya sean centrales o periféricas” (Souza 2009, 116).

Tomar en serio la cuestión de la modernidad impone una pregunta acerca del grado en que esta categoría amplía la comprensión de las estructuras sociales presentes en la sociedad brasileña o, por el contrario, produce una ofuscación de la situación actual. En otras palabras, ¿una sociología crítica debe abandonar las categorías analíticas “modernidad” y “modernización”? Una alternativa más radical a esta pregunta se formula en el pensamiento decolonial de Walter Dignolo.

La decolonialidad y la modernidad

86

Al final de la década de 1990, un grupo de investigadores, cuyo interés político y académico giraba alrededor del tema de la herencia colonial de América Latina, había comenzado a esbozar, a través de diálogos, seminarios y publicaciones conjuntas, la estructuración de un programa de investigación conocido como modernidad/colonialidad (M/C). Una de las preocupaciones centrales compartidas por los miembros del grupo fue desarrollar un marco conceptual cuyo *locus* de enunciación sería la experiencia de colonización de América Latina, iniciada en 1492 con la llegada de españoles al continente. De manera deliberada, el grupo planteaba alejarse de los modelos teóricos poscoloniales de matriz indiana, marcados por la herencia colonial británica. Ya en 1998, en una publicación colectiva titulada *Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* demarcaba la particularidad histórica de la trayectoria de dominación y resistencia vividas en América Latina, primer territorio sometido a la violencia del esquema colonial/imperial moderno. Según Luciana Ballestrin (2003), una de las contribuciones teóricas más consistentes del grupo radica precisamente en este intento de subrayar “la narrativa original que rescata y sitúa la América Latina como el continente fundacional del colonialismo y, por tanto, de la modernidad” (Ballestrin 2013, 110). El primer miembro del grupo a emprender este esfuerzo de rescate histórico fue Enrique Dussel.

De acuerdo con el filósofo argentino, aunque toda cultura es etnocéntrica de alguna manera, una de las características distintivas del etnocentrismo europeo moderno –fundado en el binomio hegemónico centro/periferia– es la posibilidad concreta de imposición global de su pretensión de universalidad. El carácter irracional y violento

de esta práctica de la imposición de la modernidad sería ofuscado por un discurso de justificación basado en la creencia eurocéntrica de la superioridad frente a las culturas periféricas y en la exigencia moral de desarrollarlas. Si esta praxis civilizadora encuentra presumida oposición por parte de los colonizados, el ejercicio de estrategias de violencia estaría justificado como “destrucción de obstáculos a la modernización” de los pueblos “atrasados”. La consecuencia de este hilo narrativo comprendería a las víctimas de estos actos “inevitables” como “culpables” porque se oponen al proceso civilizador, permitiendo a “la modernidad presentarse no solo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas”. Dussel define esta saga civilizatoria como el “mito de la modernidad” (Dussel 1993, 48-49). El primer paso hacia la superación de la modernidad eurocéntrica sería la revelación de este relato mítico y el reconocimiento por parte de las víctimas de su propia inocencia colonial. El “descubrimiento” de la “otra cara oculta y esencial” de la modernidad –en flagrante contradicción con sus propias reivindicaciones a la racionalidad– revelaría las muchas caras de la alteridad negada por ser víctimas culpables, habitantes del mundo periférico colonial (Dussel 1993, 49).

Proponiendo el “des-cubrimiento” de la tendencia colonial de la modernidad, Dussel advierte que esto no significa una negación total de la “razón moderna”, pero sí la trascendencia de su cara violenta, eurocéntrica, hegemónica y desarrollista. Propone entonces el concepto de “trans-modernidad” como “proyecto mundial de liberación donde la alteridad, que era co-esencial de la modernidad, se realice igualmente”. Proyecto capaz de operar “una *subsunción real* del carácter emancipador racional de la modernidad y de su alteridad negada (“el otro” de la modernidad), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional)” (Dussel 1993, 50).

Uno de los miembros del M/C que utilizó el repertorio conceptual elaborado por Dussel fue Walter Mignolo, “la voz más crítica y radical del grupo” (Ballestrin 2013, 95). Es cierto que en un artículo titulado *Occidentalización, imperialismo, globalización*, Mignolo (1995) enunció una grave objeción “a la búsqueda y la esperanza de Dussel de que una filosofía anticolonial se adapte a las reglas del juego de la filosofía europea moderna”. En reprimenda, él agrega que esta expectativa sería no solo “pedirle peras al olmo, sino que es también mantenerse en el circuito de la filosofía “colonial”. Atribuye este supuesto apego a valores y criterios de la modernidad a un “respeto a las formas “discursivas correctas” (Mignolo 1995, 29). Casi 15 años más tarde, en el libro *Desobediencia epistémica*, Mignolo moduló el tono con respecto a la teoría decolonial formulada por el filósofo argentino, acogiéndola como punto de partida para su reflexión: “Mi argumentación se propone revelar y desarrollar algunas de las consecuencias radicales de la aserción de Dussel [sobre la modernidad] que tocan la descolonización (en vez de emancipación) del conocimiento y del ser” (Mignolo 2010, 19). Los siguientes son algunos aspectos de la discusión propuesta por este investigador en comparación con la teoría formulada por Dussel.

Un primer aspecto que trataremos brevemente se refiere a la utilización colonial y eurocéntrica del término “emancipación”, lo cual es denunciado por Mignolo. Partiendo del postulado decolonial –ya expuesto por Dussel– de que la modernidad no es un fenómeno exclusivamente europeo, sino que “está constituido en una relación dialéctica con una alteridad no europea”, Mignolo vislumbra dos horizontes de posibilidad divergentes: “O bien [los futuros globales] serán una continuidad de los ideales de la modernidad (...) o serán trans-modernos y descoloniales”. En el primer escenario, situado en una concepción de la modernidad como proyecto europeo inacabado, la “emancipación” de los pueblos no europeos sería diseñada en medio de la planificación elaborada y llevada a cabo por los países de Europa central o Estados Unidos (Mignolo 2010, 28). Con este pronóstico pesimista, Mignolo intenta revertir el vector de la relación entre los conceptos de emancipación y liberación, con el fin de reconfigurar el primero, despojándolo del carácter quizás imperativo, violento y colonial:

La emancipación, por lo tanto, no puede ser la luz que guíe los procesos de liberación/descolonialidad: liberación/descolonialidad incluye y reconfigura el concepto tradicional de emancipación; de modo que deberá ser al revés –serán los procesos de liberación/descolonización los que incluirán el concepto racional de emancipación (Mignolo 2010, 30).

88

Otro aspecto desplegado por Mignolo sobre la teoría decolonial propuesta por Dussel se refiere al concepto de la modernidad como la narrativa formulada en el interior de la lógica colonial. Para Mignolo, la modernidad sería una especie de “narrativa cosmológica” de matriz eurocéntrica, cuyos protagonistas fueron los mismos que la produjeron, organizando los hechos históricos relacionados con un marco espacio-temporal de una manera compatible con “una visión heroica y triunfal de la historia que ellos estaban ayudando a construir” (Mignolo 2008, 316). Sin embargo, la posición histórica y geopolítica de estos narradores –es decir, el carácter parcial e interesado de sus perspectivas– a menudo fue ensombrecida por la figura del observador desaparecido, un buscador de verdades y objetividades neutrales, que al mismo tiempo controla las reglas disciplinares y se sitúa (él o ella) en una posición privilegiada para evaluar y definir (Mignolo 2009, 14). Esta cosmología de la modernidad, presentada como una descripción objetiva de un proceso histórico particular al trasladar el énfasis hacia la supuesta factualidad del evento, el hilo de la narrativa misma, “ocultó *el acontecimiento que acontecía en el decir*: ¿quién estaba narrando en realidad? ¿No era acaso la modernidad que describía una invención que ocurría *en el propio acto de enunciar y construir la enunciación?*” (Mignolo 2010, 64-65). De modo que el “truco de magia” operado por esta narrativa fue disimular la regionalidad de sus narradores, “sujetos dicentes imperiales”, cuerpos situados históricamente y en condiciones de proferir juicios históricos revestidos de una pretensión universal. Si la modernidad no es un

fenómeno exclusivo de Europa, siendo la colonización su condición de posibilidad histórica, lo mismo no puede decirse de la retórica de la modernidad, “relato europeo, presentado principalmente por hombres de letras europeas, filósofos, intelectuales, oficiales del Estado como si la modernidad fuera un fenómeno europeo” (Mignolo 2010, 57). La retórica de la modernidad también opera en otras direcciones, además de ocultar el lugar de enunciación y el sujeto enunciante de la narrativa histórica moderna. Si por una parte esta retórica se volvió hacia el interior de las fronteras europeas, dando contornos a la autorrepresentación occidental, por la otra parte, buscó trazar los límites exteriores de la modernidad a través de la construcción –o la invención– de “instancias de externalidad”. En este sentido, Mignolo señala que esto no es una externalidad en sentido ontológico, ya que parece imposible en los tiempos modernos localizar algo “fuera” del capitalismo y de la modernidad. La exterioridad, entendida como una invención de la retórica de la modernidad, es lo que debe ser “conquistado, colonizado, dominado y convertido en los principios del progreso y de la modernidad; o bien eliminado” (Mignolo 2010, 43). La retórica de la modernidad, que opera como un discurso de justificación de la dominación moderna/colonial, puede ser mejor ilustrada por dos de sus otras facetas, identificadas por Dussel: el salvacionismo y el desarrollismo, ambos estrechamente ligados con la invención de instancias externas al mundo moderno.

Según Mignolo (2010), la modernidad surge de forma sincronizada con el proceso de colonización del espacio y del tiempo, cuyo acontecimiento fundante fue el renacimiento europeo. Este proceso se configura a partir de una ruptura temporal en la propia historia europea, con la invención del concepto de “Edad Media” y de una ruptura espacial en relación con todos los territorios externos al continente europeo. Esta doble ruptura se combinó con una jerarquización lingüística, epistémica y religiosa. De manera que las lenguas y los saberes enajenados de la erudición griega y latina fueron descartados sumariamente; la creencia en dioses y no en Dios fue clasificada como paganismo o barbarie. “Se auto-creó así la idea de *humanitas*, la cual necesitó su exterioridad: el *anthropos*, el bárbaro” (Mignolo 2010, 61). En el siglo XVIII, estas dos últimas categorías se actualizaron en la condición de los “primitivos”, habitantes de un tiempo histórico no civilizado, excluidos de la contemporaneidad instaurada por la Ilustración europea. La oposición moderno/tradicional cruza el concepto de “primitivo”, ambos surgidos en el “proceso de desarrollo de la conciencia moderna del tiempo”, según la cual

(...) las sociedades “atrasadas” son aquellas que no responden a los estilos y exigencias de los modos de vida europeos. Así la invención del “primitivo” y de “tradicición” fueron los primeros pasos para su traducción contemporánea a pueblos y zonas subdesarrolladas y, más recientemente a economías emergentes. Mientras que los bárbaros co-existían en el espacio, a los primitivos, subdesarrollados y emergentes se los sitúa

en un “antes” (subdesarrollados, emergentes) aunque co-existan en el “ahora”. Así, lo “primitivo” y lo “tradicional” aparecen como “objetos” fuera de Europa y fuera de la modernidad. Todas ellas [“bárbaros”, “primitivos”, “tradicionales”] son variadas estrategias de construcción de la *exterioridad*: esto es, el afuera inventado por la retórica de la modernidad en el proceso de creación de su mismo adentro (Mignolo 2010, 64).

La invención de estas instancias de exterioridad no contemporánea fue crucial para la modernidad como “relato de salvación, emancipación y progreso” (Mignolo 2010, 62). No obstante, esta retórica juega un papel importante no solo por haber ocultado a los ojos de los propios colonizadores el “lado oscuro de la modernidad” –el carácter violento e irracional de la dominación moderna/colonial–, sino también por su capacidad de ocultar la lógica colonial a los ojos de los colonizados. “Desde luego que hay muchos “locales” en países en desarrollo que (...) fueron llevados a creer que lo que es bueno para los países desarrollados es bueno para los países subdesarrollados, porque ellos saben “como llegar ahí” y pueden guiar el camino para alcanzar el mismo nivel” (Mignolo 2009, 30).

Mignolo, sin embargo, no deja de advertir que la denuncia del contenido totalitario y violento de la retórica de la modernidad, así como la develación de su complicidad con la lógica del colonialismo, sería solo el primer paso –necesario, pero no suficiente– de la crítica decolonial. Este paso, al demostrar la parcialidad y las limitaciones de la epistemología eurocéntrica, encuentra su expresión programática en los documentos de la propuesta de una Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi: “Aprender a desaprender; para poder así re-aprender” (Mignolo 2010, 98). El paso siguiente, o simultáneamente el primero, inscrito en el horizonte de este proceso de reaprendizaje es “construir futuros globales pluri-versales más que uni-versales” (Mignolo 2010, 59). Conforme este doble movimiento, la crítica decolonial se configura como un camino hacia la pluri-versalidad como un proyecto universal (Mignolo 2008, 300; Mignolo 2010, 113). Señalando al colapso de cualquier universal abstracto presentado como virtuoso y necesario para toda la humanidad –presupuesto en la retórica de la modernidad– el pensamiento decolonial reclama el “derecho epistémico” relativo a los pueblos colonizados de formular y aplicar proyectos futuros disonantes de los prefabricados en las relaciones de dominación colonial/imperial. El pensamiento y los proyectos descoloniales en línea con una perspectiva anti-imperial también proponen un diálogo simétrico sobre el futuro entre las cosmologías no occidentales, y entre estas y la cosmología occidental. Mignolo clasifica esta dinámica dialógica y decolonial como “inter-cultura” e “inter-epistemología” (Mignolo 2008, 316).

Si según Mignolo uno de los pasos dados por la crítica decolonial ha sido la develación de la retórica de la modernidad, sería contradictorio asumir la misma posición de ocultamiento de la posicionalidad geohistórica de su lugar de enunciación y de

los sujetos del enunciado. Aunque, como ya se vio, este autor resalta la falta de una exterioridad ontológica ajena al sistema-mundo capitalista moderno, no deja de reconocer la ocurrencia de exterioridades construidas por la retórica de la modernidad. Es un “exterior construido desde el interior a fin de limpiar y mantener su espacio imperial [de Occidente]”. Para Mignolo, fue desde “las exterioridades pluriversales que rodean la modernidad imperial occidental (...) que las opciones descoloniales reposicionadas emergieron con fuerza” (Mignolo 2008, 291).

Exterioridades pluriversales y fronteras: locus de enunciación de una epistemología decolonial, erigida sobre “las ruinas de los lenguajes de las categorías de pensamiento y de las subjetividades (...) que han sido constantemente negadas por la retórica de la modernidad y la aplicación imperial de la lógica de la colonialidad”. Los sujetos del enunciado decolonial, a su vez, serían principalmente los *damnés* fanonianos,⁴ es decir, los habitantes de las exterioridades inventadas por la retórica de la modernidad, cuyos cuerpos –profundamente marcados por procesos eurocéntricos de exclusión/dominación racial, sexual y económica– traen las cicatrices de la herida colonial. Solo los *damnés*, afirma Mignolo, serían capaces de realizar la doble operación que caracteriza la descolonización: liberar al mismo tiempo el colonizado y el colonizador. El protagonismo de los *damnés* como sujetos enunciativos emerge como un elemento constitutivo del pensamiento y de los proyectos descoloniales. Caso contrario, “los *damnés* se verían privados de su “derecho” de liberarse y descolonizar y tendrían que esperar que sus colonizadores les concedieran el “regalo de la libertad” (Mignolo 2010, 31). Después de exponer el lugar de enunciación y del sujeto de la enunciación descolonialismo, Mignolo esboza una “gramática de la descolonialidad”:

La gramática de la descolonialidad (la descolonización del ser y del saber; de la teoría política y económica) comienza en el momento en el que actores que habitan lenguas y subjetividades racializadas y negadas en su humanidad, toman conciencia de los efectos de la colonialidad de ser y del saber. La colonización del ser y del saber operó y opera desde arriba hacia abajo, desde el control de la autoridad (política) y de la economía. La descolonización del ser y del saber va desde abajo hacia arriba, de la sociedad civil activa y la sociedad política radical, hacia el control imperial de la autoridad y la economía. Es en este sentido que la gramática de la descolonialidad está funcionando, tiene que funcionar, desde abajo hacia arriba (Mignolo 2010, 112).

⁴ *Damnés*, es decir, “condenado”, es una figura en el título del libro de Franz Fanon (*Les damnés de la terre* de 1961) (Fanon 1963) para referirse a sujetos coloniales.

Consideraciones finales

Este artículo fue un intento incipiente de debate entre el pensamiento de Brasil y la concepción de América Latina a partir del tema de la modernidad. La elección de los autores examinados subraya la relación entre las dos concepciones críticas de la modernidad relacionadas con el contexto brasileño. El enfoque decolonial aparece aquí como un intento de diálogo con la crítica de la modernidad brasileña. Por un lado, en este artículo se señala la tentativa de “sintonizar” una teoría a otra; por otra parte, se reconoce que, a medio camino entre el pensamiento crítico de la modernidad brasileña y el discurso de la modernidad occidental, hay una confrontación aún más radical que devela la dominación colonial característica de la modernidad occidental.

La crítica decolonial de la retórica de la modernidad ¿puede plantear cuestiones cruciales a la forma como Souza formula el concepto de modernidad selectiva? Si el sociólogo brasileño necesita afirmar el Brasil moderno contra la tesis del “culturalismo atávico” aunque subraya que la modernidad es ambivalente y contradictoria, ¿cuál es la ventaja de operar una crítica de la teoría de la modernidad basada en conceptos típicamente modernos (“racionalización”, “impersonalidad”, etc.)? En lugar de simplemente describir el modo de organización de una modernidad alternativa (Souza), ¿no sería más radical y contundente formular una crítica de la modernidad que evidencie alternativas a la modernidad (Mignolo)?

92

Bibliografía

- Ballestrin, Luciana. 2013. “América Latina e o giro decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política* 11, mayo-agosto.
- Bhabha, Homi K. 1993. “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”. En *Nation and Narration*, por Homi Bhabha. Londres y Nueva York: Routledge.
- DaMatta, Roberto. 1979. *Carnavais, malandros e heróis*. Río de Janeiro: Zahar.
- Dussel, Enrique. 1993. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Fanon, Frantz. 1963. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Faoro, Raymundo. 1995. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Editora Globo.
- Holanda, Sérgio Buarque de. 2004. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- _____. 2009. “Desobediencia epistémica (II). Pensamiento independiente y libertad de-colonial”. *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos* 1 (1).
- _____. 2008. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. *Cadernos de Letras da UFF. Dossiê: Literatura, Língua e Identidade* 34.
- _____. 1995. “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales”. *Revista Iberoamericana* 61 (170-171), enero-junio.
- Souza, Jessé. 2014. *Classes populares no Brasil contemporâneo. Aula inaugural do Programa de Pós-graduação em Economia e Demografia*. Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG), 19 de marzo.
- _____. 2012a. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. 2012b. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. 2009. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. 2006. *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. 2000a. *Modernização seletiva: uma interpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Universidad de Brasília.
- _____. 2000b. “Uma teoria crítica do reconhecimento”. *Lua Nova* 50. São Paulo.