



**Teoría de la dependencia
y colonialidad del poder.
Dos ángulos de una
misma dominación**

RESUMEN

En el presente trabajo trataremos de esbozar un recorrido a través de dos corrientes de pensamiento genuinamente latinoamericanas, a saber, la Teoría de la dependencia y los estudios vinculados a la colonialidad del poder. Tanto en un caso como en otro nos encontraremos con desarrollos teóricos que evidencian un gran potencial a la hora de desentrañar las diferentes dimensiones de esos complejos procesos políticos, económicos y culturales que configuran y conforman la dominación neocolonial. La tesis que queremos defender sostendrá que las propuestas de una teoría no pueden entenderse plenamente sin tener en consideración los resultados de la otra o, dicho de otra manera, que la una complementa a la otra cuando de lo que se trata es de iluminar críticamente todos los ángulos de una misma dominación.

PALABRAS CLAVE: Teoría de la dependencia; neocolonialismo; colonialidad del poder; violencia epistémica; subjetividad colonial

ABSTRACT

“THE DEPENDENCY THEORY AND COLONIALITY OF POWER. TWO ANGLES OF THE SAME DOMINATION.”

In the present paper we will try to plot a route through two currents of genuinely Latin American thought; namely, the Dependence Theory and the studies related to the colonialism of power. In both cases, theoretical development can be found and bears witness to huge potential when unravelling the different dimensions in the complex political, economic and cultural processes which shape and define neo-colonial domination. The thesis we wish to defend maintains that the proposals in one theory cannot be fully understood without considering the results in the other; that is, one complements the other when it involves shedding critical light on all the angles of the same domination.

KEYWORDS: dependency theory; neocolonialism; coloniality of power; epistemic violence; colonial subjectivity



ARTÍCULO RECIBIDO: 11 FEBRERO 2016

ARTÍCULO ACEPTADO PARA PUBLICACIÓN: 4 DE MARZO DE 2016

ARTÍCULO PUBLICADO: 30 DE JUNIO DE 2016

I. EL APORTE IRRENUNCIABLE DE LA TEORÍA DE LA DEPENDENCIA

Rosa Luxemburgo reflexionaba en *Die Akkumulation der Kapitalen* sobre el modelo propuesto por Karl Marx, basado según su parecer en la noción de “procreación natural de la clase obrera” como única fuente de la que el capital extraería incesante y renovada materia sobre la que fundamentar su reproducción ampliada. Pero observaba la teórica germano-polaca que la reproducción del capital no puede circunscribirse a ese plano, aunque también lo incluya, toda vez que el proceso de acumulación necesita vitalmente de zonas sociales todavía no mercantilizadas y de fuerzas productivas aún no enroladas en el poderoso mecanismo de las modernas relaciones de producción. El capital necesita extenderse hacia esas zonas y hacia esas fuerzas; y esa tendencia habrá de perpetuarse (pues es la lógica inmanente del sistema) hasta que unas y otras hayan dejado, en el límite, de existir (Luxemburgo, 1967: 278).

En el límite, la mecánica acumulativa del capital necesitaría movilizar todas las fuerzas productivas de la tierra, incluyendo dentro de su esfera fuerzas naturales y humanas que no estaban aún dentro de su órbita; esa movilización extensiva e intensiva del capital, que tendencialmente fagocita toda exterioridad, se produce en el interior de las propias naciones occidentales, ocupando áreas sociales todavía no subsumidas por la lógica de la mercantilización, y opera también en las vastas geografías del mundo todavía no “liberadas” por la industria moderna. Todo lo “precapitalista” (entendiendo por tal, de un modo genérico, cualquier realidad o relación humana que implique una exterioridad fáctica y positiva con respecto a la lógica del capital), dentro y fuera de las sociedades industriales, terminaría por quedar incluido en el vasto circuito planetario de la acumulación capitalista.

Por lo tanto, y asumiendo el modelo teórico de Rosa Luxemburgo, hemos de comprender que el imperialismo de las potencias industriales europeas no debe evaluarse en términos morales, como si tal cuestión dependiese meramente de la maldad de las élites políticas y militares de aquellas naciones. Porque en realidad dicha expansión, sin duda criminal, respondía a los imperativos internos de un sistema económico cuya lógica acumulativa propendía de manera inherente a la permanente subsunción de ámbitos humanos (sociales, culturales y geográficos) todavía no mercantilizados. Ese imperialismo decimonónico se prolongó en el siglo XX y, ya en la segunda mitad de éste, se convirtió en neocolonialismo.

Pero, en el caso de América Latina, quizás sea conveniente y necesario retroceder hasta el siglo XVI. Marx y Engels, por cierto, así lo hicieron. Y, en efecto, localizaron en la Conquista de América nada menos que el dramático movimiento histórico que puso en marcha los procesos de acumulación de riqueza que habrían de constituirse en los orígenes remotos de la sociedad capitalista (Marx y Engels, 1972: 37-60). Pero, desde luego, debemos preguntarnos qué quedó, ya en el siglo XX, de aquel primer expolio. Debemos inquirir qué ha quedado en la edad contemporánea de aquel primer extractivismo avasallador y de aquella primigenia explotación de inmensas masas humanas (Furtado, 1973). Debemos preguntarnos, en suma, qué remanente histórico perdura todavía hoy, con insidia secular, desde los trágicos tiempos de lo que sin duda fue una “acumulación originaria latinoamericana”.

En cualquier caso, creemos acertada la precisión del sociólogo y economista brasileño Ruy Mauro Marini cuando señala que si bien es cierto que América Latina desempeñó un papel muy importante en la gestación y formación de la economía capitalista mundial ya desde el siglo XVI, como habían apuntado Marx y Engels, sólo después de 1840 su inserción en la división internacional del trabajo quedó sólidamente articulada a través del cumplimiento de una serie de funciones muy específicas (1991: 113). Y a medida que fueron consolidándose las relaciones comerciales internacionales así prefiguradas, las naciones latinoamericanas hubieron de hacerse más débiles y más dependientes, toda vez que su cometido

específico dentro de ese sistema internacional no era sino el de suministrar materias primas a los países dominantes embarcados en una industrialización acelerada.

En 1950 el economista argentino Raúl Prebisch había puesto en juego el exitoso modelo teórico basado en la distinción Centro-Periferia, explicando que las asimetrías estructurales del sistema económico mundial colocaban a los países latinoamericanos en una posición radicalmente dependiente con respecto a las potencias "centrales". Sin desarrollo tecnológico propio, y obligados a cumplir el papel de meros suministradores de materias primas no manufacturadas (asumiendo modelos escasamente diversificados y puramente extractivistas que apenas producían valor añadido), estos países permanecían anclados en una posición absolutamente subalterna dentro de la economía-mundo capitalista. "En ese esquema a la América Latina venía a corresponderle, como parte de la periferia del sistema económico mundial, el papel específico de producir alimentos y materias primas para los grandes centros industriales" (Prebisch, 1962: 1). La división internacional del trabajo venía definida por profundos desequilibrios, y los países "periféricos" quedaban excluidos de la transferencia de conocimiento tecnológico, lo cual contribuía directamente a la perpetuación de esa situación que los colocaba en la posición de meros extractores y exportadores de materias primas y productos agrícolas, extracción y exportación que no retornaban en forma de más industrialización interna o más tecnificación productiva (Cardoso y Faletto, 1978). En ese sentido, lo que teníamos delante era (y es) un sistema internacional muy jerarquizado en el cual los "centros" ejercían su poder económico-político (e ideológico-cultural, como luego veremos) sobre los países de la "periferia" (Prebisch, 1981).

Los países latinoamericanos, encajados en esa disposición de la economía-mundo capitalista, se encontraban con una dificultad casi insuperable a la hora de escapar de una compleja y lacerante situación de subdesarrollo económico y social. Pero se ha de tener muchísimo cuidado con ese término, porque la noción de "subdesarrollo" puede remitir a un especioso esquema lineal-evolutivo que pretende hacer ver que el atraso socioeconómico de las naciones

latinoamericanas se debe a su posición "rezagada" en ese avance lineal, esto es, como si el problema fuese que a dichas naciones todavía le quedaban "etapas por cumplir", expresado en el lenguaje de Rostow (1993). Una interpretación que, como puede comprenderse, adjudicaba a los países empobrecidos toda la responsabilidad de su situación, postulando una suerte de inercia histórica o cultural caracterizada por la incapacidad y la torpeza a la hora de subirse al "tren del progreso". Porque el "discurso del desarrollo", como bien señaló el colombiano Arturo Escobar, se apoderó en la posguerra mundial de los imaginarios políticos occidentales (europeos y norteamericanos), pero también de los imaginarios de aquellas naciones (neo) colonizadas que, de esa manera, asumían acríticamente todas las definiciones y los diagnósticos que sobre ellas construían las potencias industriales. El "desarrollo" debe ser entendido, en ese sentido, como un poderoso régimen de representación que contribuyó a transmutar a dos tercios de la humanidad en "Tercer Mundo" y como un cuerpo discursivo capaz de componer estrategias de acción macroeconómica destinadas a la aplicación de determinados ajustes que transformarían ("modernizarían") dichos países en un sentido muy determinado y nunca desfavorable a los intereses de las grandes potencias occidentales (Escobar, 2007).

Pero es la Teoría de la Dependencia, precisamente, la que rompe con ese esquema heredado. Porque el análisis debe ejercerse en un plano sincrónico, y no ya diacrónico. Como bien explicó el brasileño Theotonio Dos Santos, el subdesarrollo de unos está íntimamente conectado (de forma simultánea y correlacionada) con el desarrollo de los otros (1978). Una dependencia externa que, evidentemente, a nivel interno se traducía en enormes fracturas sociales y en brechas abisales de inequidad. Porque se ha de recordar, una vez más, que no siempre fueron capitales extranjeros los que explotaban y gestionaban los recursos extraídos y exportados. Las oligarquías internas (agroexportadoras y latifundistas) eran enteramente cómplices de esa inserción dependiente de sus países en el mercado mundial, un encaje en la economía-mundo capitalista que contribuía directamente a la concentración de renta en muy pocas manos y

a un intenso empobrecimiento de las grandes mayorías sociales (Furtado, 1985).

II. COLONIALIDAD DEL PODER Y SUBJETIVIDAD DEL COLONIZADO

No podemos ni debemos ignorar la envergadura de todos estos aportes. ¿Pero la Teoría de la Dependencia, con todo su potencial analítico y heurístico, agotaba todas las dimensiones de la dominación? Sin duda, su intervención crítica resultó crucial a la hora de construir modelos explicativos aptos para desasirse de los tradicionales esquemas de desarrollo, y erigió una nueva hermenéutica de los procesos históricos capaz de evidenciar aspectos cruciales que hasta el momento habían permanecido sepultados bajo el fulgurante relato del desarrollismo ortodoxo. Apareció, en ese sentido, como una línea de fuga capaz de analizar la dominación geopolítica y geoeconómica de los países latinoamericanos y caribeños desde un prisma radicalmente innovador. Sus teorizaciones, por lo además, inyectaron savia nueva en los discursos políticos de signo contrahegemónico.

Por lo tanto, no podemos prescindir de la Teoría de la Dependencia, ni siquiera en la segunda década del siglo XXI. Pero, en verdad, otros desarrollos teóricos vinieron a poner el foco en distintas dimensiones de la dominación, en otros ángulos que quizás no habían quedado lo suficientemente iluminados. Estos nuevos desarrollos teóricos, hemos de señalarlo desde el principio, no venían a contradecir el esquema básico de la Teoría de la Dependencia, pero sí a complementarlo a través de una penetración crítica en otros niveles más moleculares vinculados a los imaginarios culturales, a los marcos discursivos y a la construcción de subjetividades. En ese sentido, el análisis de la denominada colonialidad del poder supondrá una profundización teórica capaz de desvelar otros aspectos de una misma dominación.

En un momento dado el pensamiento crítico latinoamericano llegó a preguntarse de un modo distinto por la naturaleza del poder colonial, interrogándose por sus modos de funcionamiento en el Continente, pero ampliando ese enfoque estrictamente marxista que, como quedaba plasmado en la obra de André Gunder Frank, se orientaba únicamente a la descripción de la estructura de clases (localizando al enemigo interno, esto es, las burguesías locales latinoamericanas) y

al análisis de las relaciones internacionales de explotación y comercio controladas desde las metrópolis imperialistas (1968). A principios de los años noventa el sociólogo peruano Aníbal Quijano empezó a desarrollar una respuesta muy sugerente que, de alguna manera, venía a complementar o a enriquecer todo aquello que había sido teorizado con anterioridad por los pensadores marxistas y por la Teoría de la Dependencia. Las ideas de Quijano generaron un nuevo marco de interpretación de la modernidad a la luz de la experiencia histórica y cultural latinoamericana, erigiéndose la categoría de “colonialidad” como el núcleo epistémico que desvelaba más certeramente la estructuración íntima del poder típicamente moderno.

Decía Quijano que América fue el escenario donde el colonialismo fue derrotado en su aspecto político formal por vez primera (1992: 437). Empero, la estructura colonial del poder produjo otras codificaciones culturales que se solidificaron y perpetuaron en la vida sociopolítica de las jóvenes Repúblicas recién emancipadas. Porque el fenómeno del poder, tal y como fue ejercido por Europa en el continente americano, estaba íntimamente constituido por la noción de clasificación racial o étnica, aspecto que impregnó y todavía lo hace todos los ángulos de la existencia social (en sus dimensiones material y simbólica) y todas las relaciones intersubjetivas (Quijano, 1992: 438). Es verdad que el marxismo ya había tematizado esa “etnificación” de la fuerza de trabajo en el desarrollo histórico del capitalismo (Wallerstein y Balibar, 1991). Pero Quijano añade otro énfasis a la cuestión, y subraya que la propia explotación económica quedaba enmarcada y subsumida dentro de esa colonialidad del poder que fue capaz de producir y consolidar clasificaciones étnicas y categorizaciones raciales que se han perpetuado mucho más allá de la independencia formal de las naciones iberoamericanas.

De igual modo, la eliminación física de los pobladores originarios, a través de una brutal explotación económica, fue acompañada de un profundo proceso de “colonialidad cultural” que se prolongó secularmente en el tiempo, incluso cuando la explotación económica había ya dejado de ser tan masiva y explícita. Europa, como haría posteriormente Estados Unidos en el siglo XX, no sólo promovía relaciones geopolíticas que sumían al continente

americano en relaciones de dependencia económica. También imponía patrones cognoscitivos y criterios epistemológicos para clasificar las creencias en verdaderas y supersticiosas, ejecutando con ello una verdadera "colonización del imaginario" (Quijano, 1992: 439). Porque, como indicaba el sociólogo y filósofo portugués Boaventura de Sousa Santos, la injusticia social está atravesada (y, quizás, posibilitada) por una radical "injusticia cognitiva" (2011: 36). Por ello, insiste en la posibilidad de explorar filosofías, universos simbólicos y visiones del mundo no occidentales que puedan erigirse en plataforma o sustento de procesos políticos contra-hegemónicos y contraculturales. Las alternativas a la hegemonía neoliberal, en suma, pueden provenir de lugares desacostumbrados, una vez hemos puesto al descubierto "la calle ciega en la que la tradición crítica occidente-céntrica parece estar atrapada" (Sousa Santos, 2011: 18). La imaginación política de signo emancipador tendrá que beber en otras fuentes hasta ahora marginadas y obliteradas por la tradición crítica europea.

Se ha de destacar, en el contexto latinoamericano, la noción de Sumak Kawsay, que puede traducirse de la lengua quichua como "Buen vivir". Anclada en los saberes y en las prácticas culturales de los pueblos andinos, e incorporada a ciertos discursos emancipadores que han promovido y acompañado importantes experiencias políticas transformadoras en la última década en algunos países de América Latina, tal noción puede erigirse en un locus epistémico desde el cual deconstruir todo el armazón conceptual (e ideológico) del discurso económico ortodoxo. Los saberes indígenas, por lo tanto, podrían ofrecer modelos alternativos al sistema desarrollista-extractivista que ha dominado en el hemisferio Sur desde la época colonial. Y, en ese sentido, dichas enseñanzas o cosmovisiones pueden contribuir a agrietar esa lógica de desarrollo que ha imperado en la Modernidad occidental (Acosta, 2011). Por ello, el Sumak Kawsay permite, además, pensar otro tipo de subjetividades, más allá del Homo oeconomicus ególatra y competitivo propio de las sociedades de mercado (Dávalos, 2011: 28).

Tengamos en consideración, como hecho crudo y desnudo, que la teoría crítica europea fue redactada en lenguas coloniales, aspecto

que complejiza todavía más una línea de fuga epistemológicamente rebelde y decolonial, como señala Walter Dignolo (2013). Se ha de tener en cuenta, por lo tanto, que siempre existió junto a la colonialidad política una colonialidad epistemológica. Cómo no recordar aquí el ya clásico estudio de Edward Said, que mostró la forma en que el mundo europeo se representó, describió e imaginó (y en definitiva construyó) la otredad cultural desde su matriz colonialista e imperialista. Una construcción discursiva del Otro que, como no podía ser de otra manera, expresaba un deseo de dominación práctica efectivamente materializada (Said, 2015). Y piénsese en la constitución de disciplinas teóricas tales como la antropología o la etnología, en las cuales siempre hay una jerarquía de la mirada: la cultura occidental es el sujeto que estudia, y el resto de las culturas son el objeto estudiado (Quijano, 1992: 443). La historia misma del conocimiento está integrada en el propio desarrollo del sistema-mundo moderno, esto es, el despliegue mismo del conocimiento viene configurado y jerarquizado por determinaciones geopolíticas, geoeconómicas y geoculturales (Dignolo, 2001).

Catherine Walsh señalaba, en ese mismo sentido, que la colonialidad del poder atraviesa y constituye el ámbito de los saberes. "El conocimiento funciona como la economía: está organizado mediante centros de poder y regiones subordinadas –los centros de capital económico también son los centros del capital intelectual–. Por eso, y todavía, la producción intelectual en América Latina tiene poco peso en el mundo" (2005: 43). La dimensión epistémica está atravesada de asimetrías geoculturales, hasta el punto de que muchos "saberes" fueron históricamente excluidos, silenciados, estigmatizados y "folclorizados"; saberes condenados a posiciones subalternas o marginales, relegados al violento ostracismo de lo impensable, lo subhumano y lo pre-racional, pudiéndose hablar incluso de verdaderos procesos de "epistemicidio", como lo nombra Sousa Santos (2010).

En ese sentido, Homi K. Bhabha hablaba incluso de una "violencia epistémica", ejercida a través de esa mirada del hombre blanco que construye al Otro, al dominado y colonizado (2002: 63). Una construcción discursiva y simbólica que, desde luego, desencadena poderosos efectos materiales. Frantz Fanon

también entendía en sus análisis que lo que estaba en juego en el poder colonizador era una ontología sobre-determinada desde fuera de sí misma. “Ya mostraremos cómo lo que se llama el alma negra es una construcción del blanco” (1973: 13). Fanon entiende, en la dolorosa y lacerante autocomprensión de su identidad, que ésta había sido forjada en los imaginarios del colonizador blanco, el cual, dice, “me había tejido con mil detalles, anécdotas y relatos” (1973: 92). Una subjetividad desgarrada, producida secularmente en una matriz cultural de radical subalternidad. “El negro no tiene resistencia ontológica a los ojos del blanco” (91). El autor de *Los condenados de la Tierra*, con su lenguaje clarividente y a veces lírico, lo expresa de manera contundente cuando dice que el negro, al exponerse en el campo visual de su dominador siente la inscripción orgánica de su cuerpo negro en una trama histórica de sometimiento y repudio, pues “a la primera mirada blanca, experimenta el peso de su melanina” (Fanon, 1973: 124). Ese peso es densamente histórico, aquilatado en imaginarios de dominación forjados en una exterioridad aplastante que objetivan al negro (y al “indio”, y al “árabe”) de una tal forma que la propia subjetividad de los subyugados adquiere los contornos adjudicados por el colonizador. “Las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan” (95). He aquí el imaginario colonial que, transcurridas las décadas, sigue operando en contextos neocoloniales (Mudimbe, 1994).

Es evidente, no podemos obviarlo, que todas estas construcciones simbólicas y culturales germinan en un contexto geopolítico muy concreto. Es decir, todo esto de lo que nos habla Fanon tiene lugar dentro de los proyectos imperialistas llevados a término por las grandes potencias industriales, proyectos que implican una complejísima administración política, una estructura económica de explotación bien articulada, un entramado comercial ultramarino de colosales proporciones y una movilización militar poderosísima. Sólo dentro de esta matriz geopolítica pueden darse esos procesos de subjetivación colonial. Pero, hilando con fineza teórica, hemos de aseverar que la colonialidad del poder, que opera en un nivel micro, no queda analíticamente agotada en (ni enteramente explicada por) las estructuras macro.

Debe recalarse, por lo tanto, y es la tesis medular que aquí estamos manejando, que la colonialidad del poder produce subjetividad. Piénsese en el problema del eurocentrismo, tal y como éste ha sido tematizado asiduamente por Enrique Dussel (2000). Todas las civilizaciones humanas no europeas, según estipula ese constructo hermenéutico, son “periferia” con respecto a Europa, que aparece como el “centro” de la Historia Mundial. Aníbal Quijano vuelve a señalarlo con precisión cuando habla de “una operación mental de fundamental importancia para todo el patrón de poder mundial, sobre todo respecto de las relaciones intersubjetivas que le son hegemónicas y en especial de su perspectiva de conocimiento: los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa” (2000: 210). En este esquema evolucionista y etnocéntrico, sólo aparentemente superado, la racionalidad aparece como un producto exclusivamente europeo, toda vez que sólo Europa habría logrado salir de ese primitivo estado de naturaleza en el que se hallaban inmersas prácticamente todas las vastas regiones no-europeas.

Recordemos, a modo de epítome de toda filosofía eurocéntrica, aquel tremendo veredicto de Hegel (recogido en sus *Lecciones dictadas en la cátedra de Berlín en 1830*) según el cual América era un continente que, hasta el momento, no había ingresado en el despliegue racional de la Historia Universal, permaneciendo de ese modo en una región de estática oscuridad, en los márgenes de la verdadera historia de la humanidad (1970: 110). Las culturas precolombinas, antes de que los europeos llevasen consigo el espíritu racional de la verdadera historia, aparecían como fenómenos apenas diferenciados de la naturaleza y carentes, por ello, de espíritu (Hegel, 1970: 105). De ese modo, y como bien señaló el historiador y filósofo argentino Arturo Andrés Roig, las tierras americanas aparecían a los ojos de Hegel como una suerte de materia prima maleable a la que había que otorgar forma desde fuera; América era un gigantesco pedazo de naturaleza al margen de la Historia, y sólo Europa podía insuflarle espíritu racional (1981: 126).

Edmund Husserl también labró en ese mismo horizonte teórico, considerando que Europa encarnaba una suerte de destino histórico que rebasaba toda otra particularidad cultural. La figura espiritual de Europa representaría, a su modo de ver, la cristalización histórica de un telos verdaderamente racional y universal que sólo se desplegó en el seno de esta civilización. Ante semejante epifanía, los pueblos que fueron entrando en la órbita de este espíritu europeo no pudieron sino sumergirse en un proceso inexorable de europeización. Mientras que, por el contrario, Europa jamás sintió la necesidad de indianizarse (1990: 329). Y, en efecto, así fue. Pero lo que habría que dilucidar, evidentemente, es qué quiso decir exactamente Husserl cuando hablaba de una suerte de "incitación" a europeizarse; porque, en efecto, tal vez esa figura espiritual europea que posee una cualidad harto singular que la diferencia radical y poderosamente de las demás civilizaciones humanas no sea en realidad sino un dominio abrasadoramente imperial y colonizador.

Bien es verdad, podrá objetarse, que una civilización está en condiciones de arrogarse un papel imperialista y totalizador precisamente porque ha podido configurar una ciencia más compleja (y, en cierto sentido, más verdadera) y una tecnología más poderosa que cualesquiera otras. Pero, evidentemente, si los otros pueblos son "incitados" a europeizarse no es en aras de una iluminación de la verdad europea que disuelve beatíficamente las densas y supersticiosas telarañas de sus indígenas miradas, sino que tal proceso tuvo lugar por motivos más profanos y lacerantes: la "razón europea" tenía armas de mayor alcance y calibre. Pues, como bien señala el historiador bengalí Dipesh Chakrabarty, "una lengua no es más que un dialecto respaldado por un ejército" (2008: 76). Europa, abriendo mercados coloniales por todo el planeta, expandió su "figura espiritual" a sangre y fuego.

Los europeos, por lo tanto, se imaginaron a sí mismos como siendo lo más avanzado de la especie humana. Pero si hay algo que aparece como avanzado es porque, de manera inmediatamente correlativa, algo permanece en estado atrasado. Y este sistema binario constituido por lo avanzado/retrasado (o cualquier otro binomio de categorías

análogas) opera en un plano geopolítico y geoeconómico, como bien supo diagnosticar la Teoría de la Dependencia clásica; pero opera también en un plano geocultural, pues tales categorizaciones producen subjetividad e intersubjetividad. Esto es, los habitantes de los pueblos dominados interiorizan (y, por lo tanto, naturalizan) su propia posición subalterna. Y este paradigma se ha tornado hegemónico, incluso para los habitantes de las regiones así llamadas "periféricas". Chakrabarty apunta que todos los relatos acaban confluyendo en el torrente histórico europeo que, por supuesto, aparece como el caudal principal y verdaderamente racional de la Historia Universal.

La proposición que alegaré es más perversa. Consiste en que, en lo concerniente al discurso académico sobre la historia [...] «Europa» sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias, incluyendo las que denominamos «india», «china», «keniata», etcétera. De un modo peculiar, todas estas historias propenden a convertirse en variaciones de un relato maestro que cabría denominar «la historia de Europa». En este sentido, la propia historia «india» se encuentra en una posición subalterna; en nombre de esta historia sólo es posible articular posiciones de sujeto subalternas (2008: 57).

Las narrativas históricas periféricas y subyugadas no alcanzan un estatus autodefinido, toda vez que aparecen como meros capítulos o apéndices del "gran relato" europeo.

CONCLUSIONES

La colonialidad del poder, y esto es esencial, continúa operando tras la independencia política formal de las naciones iberoamericanas (Quijano, 1992: 440). De hecho, hoy mismo sigue funcionando. La supeditación a los intereses de las potencias centrales (relaciones geoeconómicas puramente dependientes) siempre estuvo acompañada (y, quizás, posibilitada) por una producción interna de subjetividad que funcionaba imitando los modelos culturales europeos y norteamericanos (Quijano, 1998). En su obra *Ariel*, publicada en 1900, el escritor uruguayo José Enrique Rodó ya diagnosticaba en ese mismo sentido el estado del espíritu y la cultura latinoamericana, y consideraba que

las naciones de la región, tanto sus élites como sus capas populares, estaban excesivamente fascinadas por los Estados Unidos. Es lo que él denominó *nordomanía*, un término enormemente expresivo (1985: 94). Rodó, al hablar del gran vecino del Norte, advertía lo siguiente, recién comenzado el Siglo XX:

La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes, y aún más, quizá, en el de las muchedumbres, fascinables por la impresión de la victoria. Y de admirarla se pasa por una transición facilísima a imitarla (1985: 93).

Y también el peruano Salazar Bondy, ya a finales de los años sesenta, profundizará en ese mismo horizonte de sentido, lamentándose de la “inautenticidad” de la filosofía hispanoamericana, precisamente en tanto ésta se limitaba a imitar modelos de pensamiento que siempre le venían impuestos desde una exterioridad cultural eminentemente imperial (1988).

El rasgo más potente del eurocentrismo ha sido ese modo de imponer sobre los dominados un espejo distorsionante que les obligará, a partir de ese momento, a verse con los ojos del dominador, bloqueando y encubriendo toda posible perspectiva histórica y cultural autónoma. Pero no siempre es tarea sencilla saber identificar estos procesos, puesto que ahora no se trata ya de un colonialismo clásico, con toda la aparatosa y explícita institucionalidad que éste conllevaba.

La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es sólo ni principalmente una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren (Sousa Santos, 2010: 14).

El culturalmente dominado ya no es capaz de producir imágenes, símbolos y conocimientos propios (o sólo los produce de manera residual y folklórica), pues éstos quedaron arrinconados,

humillados y radicalmente deslegitimados. Y los procesos de subjetivación, insertos en esa matriz de colonialidad, apenas pueden desplegarse al margen de la gramática social y los imaginarios culturales enhebrados por los secularmente dominadores. Pues, como bien señaló Gayatri C. Spivak, el imperialismo no resultó ser únicamente un proceso económico-territorial, sino que operó a su vez como una poderosa maquinaria discursiva capaz de construir subjetividades coloniales a través de diversos factores étnicos, de clase y, por supuesto, de género (2010).

Hemos de tener muy presente, por lo tanto, que la dominación neocolonial no es únicamente una cuestión de aparato estatal u organismos financieros internacionales. La colonialidad del poder, como bien dice el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez inspirándose en Foucault, Deleuze y Guattari, es un lenguaje muy extenso y profundo que atraviesa capilarmente todas las dimensiones de la sociabilidad y opera incluso en los niveles más microfísicos. Es más, puede que la colonialidad opere principalmente en un nivel molecular.

Parafraseando a Deleuze y Guattari diríamos que si la colonialidad es peligrosa, esto se debe a su potencia micropolítica y molecular, puesto que se trata de un cuerpo canceroso alojado en un pequeño agujero negro, que vale por sí mismo y se comunica con los otros antes de resonar en un gran agujero macropolítico y molar. Es muy fácil hablar de una «decolonialidad» a nivel molar sin ver la colonialidad alojada en las propias estructuras del deseo que uno mismo cultiva y alimenta. Debemos entender que la descolonización no depende de las revoluciones molares (aunque no las excluye), sino que conlleva la afección y la transformación creativa de aquello que Pierre Bourdieu llamó el *habitus* (Castro-Gómez, 2007: 171).

Una praxis decolonial realmente significativa, por lo tanto, también tendrá que ser capaz de intervenir en ese ámbito molecular tan complicado de aprehender y apresar, toda vez que los elementos de la colonialidad del poder se hallan alojados en los intersticios más recónditos y solidificados de nuestra subjetividad. No sólo en el nivel molar, por lo tanto, habrá de darse la pelea por una emancipación que tenga voluntad de ser auténtica y vocación de ser profunda.

Hemos de comprender, y es lo que hemos tratado de sostener en este trabajo, que la maquinaria colonial no fue únicamente un entramado político, económico y militar dedicado a la brutal extracción de recursos mediante los métodos expeditivos de la explotación y la esclavitud. El expolio material conllevaba asimismo un expolio de lo simbólico-imaginario. Y, transcurridos los siglos, la dominación neocolonial tampoco queda limitada a una relación asimétrica de las relaciones comerciales internacionales o al mantenimiento de una posición dependiente dentro de la división internacional del trabajo. Desde luego, también es eso. Y en ese plano, la intervención crítica de la Teoría de la Dependencia fue (y es) de un valor impagable. Pero, como hemos querido mostrar a lo largo de estas páginas, la dominación neocolonial también se fraguó en la construcción de subjetividades, mentalidades, discursos e imaginarios. Y este segundo elemento, que se dilucida más certeramente a través de los análisis de la colonialidad del poder, constituye sin duda un ángulo que ha de ser explorado críticamente a la hora de producir discursos contrahegemónicos que resulten verdaderamente efectivos. Teoría de la Dependencia y colonialidad del poder resultan ser, por todo ello, herramientas teóricas complementarias e imprescindibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, A. (2011). "El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Algunas reflexiones al andar". En Gabriela Weber (Eds.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD, Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador, 61-82.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Cardoso, F. H.; Faletto, E. (1978). *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. México: Siglo Veintiuno.
- Castro-Gómez, S. (2007). "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Tabula Rasa*, Bogotá, N° 6, Enero-Junio, 2007, 153-172.
- Chakrabarty, D. (2008) *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- Dávalos, P. (2011). "El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y la crítica a la teoría económica como ideología". *Polémika. Revista del Instituto de Economía de la Universidad San Francisco de Quito*, Año 3, N° 7, Junio, 17-31.
- Dos Santos, T. (1978). *Imperialismo y dependencia*. México: Era.
- Dussel, E. (2000). "Europa, Modernidad y Eurocentrismo", en E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 41-53.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Frank, A. G. (1968). "Latinoamérica: subdesarrollo capitalista o revolución socialista". *Pensamiento Crítico*, La Habana, N° 13, Febrero, 3-41.
- Furtado, C. (1973). *La economía latinoamericana. Desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana*. México: Siglo Veintiuno.
- Furtado, C. (1985). *El desarrollo económico: un mito*. México: Siglo Veintiuno.
- Hegel, G. F. W. (1970). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Ediciones Zeus.
- Husserl, E. (1990). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Luxemburgo, R. (1967). *La acumulación del capital*. México: Grijalbo.
- Marini, R. M. (1991). *Dialéctica de la dependencia*. México: Era.
- Marx, K.; Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba, Argentina: Pasado y Presente.
- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2013). "Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica". *Revista de Filosofía*. Universidad del Zulia, Vol. 74, N° 2, 7-23.
- Prebisch, R. (1962). "El desarrollo económico de América Latina y sus principales problemas". *Boletín Económico de América Latina*, Vol. VII, N° 1, Febrero, 1-24.
- Prebisch, R. (1981). *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (1992). "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad". En H. Bonilla (Comp.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: FLACSO / Ediciones Libri Mundi, 437-449.
- Quijano, A. (1998). "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana". En R. Briceño-León y H. Sonntag (Eds.), *Pueblo, Época y Desarrollo. La sociología de América Latina*. Caracas: Universidad Central de Venezuela/Editorial Nueva Sociedad, 27-38.
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 201-246.
- Rodó, J. E. (1985). *Ariel*. Madrid: Alba.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rostow, W. W. (1993). *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Said, E. (2015). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Salazar Bondy, A. (1988). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México: Siglo XXI.
- Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Sousa Santos, B. (2011). "Epistemologías del sur". *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, Universidad del Zulia, Año 16. N° 54, Julio-Septiembre, 17-39.
- Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Wallerstein, I.; Balibar, E. (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
- Walsh, C. (2005). "Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad". *Signo y Pensamiento*, Volumen XXIV, N° 46, Enero-Junio, 39-50.

