



EL ÁGORA USB

ISSN: 1657-8031

alfonso.insuasty@usbmed.edu.co

Universidad de San Buenaventura

Seccional Medellín

Colombia

Gómez-Quintero, Juan David

La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina

EL ÁGORA USB, vol. 10, núm. 1, enero-junio, 2010, pp. 87-105

Universidad de San Buenaventura Seccional Medellín

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407748992005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina

The Coloniality of Being and Knowledge:
Mythologization of Development in Latin America

Recibido: Febrero 10 de 2010 – revisado: Mayo de 2010 – Aceptado: Junio de 2010.

Por: **Juan David Gómez-Quintero**¹

RESUMEN

El artículo describe el concepto de colonialidad del ser y del saber como un proceso por el cual se construyó y consolidó una forma de pensamiento hegemónico que se universalizó en las sociedades coloniales. El artículo plantea la relación entre colonialidad y desarrollo como un continuo histórico que reproduce en las sociedades poscoloniales los valores y creencias de la Modernidad occidental. Estos valores y creencias son parte de la cosmovisión moderna que clasificó a los sujetos colonizados como alteridades del colonizador, alteridades silenciadas desde y por los discursos hegemónicos del poder-saber de la Modernidad. Esta clasificación de los *otros* se “perfeccionó” con la ayuda del aparato teórico de la Ilustración del siglo XVIII y de las ciencias sociales del siglo XIX. En consecuencia, conceptos como civilización, progreso y desarrollo fueron desde entonces los paradigmas que articularon la implantación del proyecto moderno en sociedades periféricas como América Latina. La argumentación de la hipótesis se basa en las teorías de la subalternidad/poscolonialidad y en datos empíricos de la Encuesta Mundial de Valores y del Latinobarómetro.

Palabras clave: América latina, subalternidad, colonialidad del ser, colonialidad del saber, desarrollo.

ABSTRACT

This article describes the concept of coloniality of being and knowledge as a process by which a manner of hegemonic thought was built and consolidated, which became widespread in the colonial societies. The article poses the relation between coloniality and development as a historic continuum which reproduces, in the post-colonial societies, the values and beliefs of the Western Modernity. These values and beliefs make part of the modern world view which classified the colonized subjects as the othernesses of colonists, othernesses which were silenced from and by the hegemonic speeches of power-knowledge of Modernity. This classification of the others was “improved” thanks to the help of the theoretical apparatus of the XVIII century Enlightenment and the social sciences of the XIX century. Therefore, concepts like civilization, progress and development were since then the paradigms that articulated the implementation of the modern project in peripheral societies like Latin America. The reasoning of the hypothesis is based on theories of subordination/postcoloniality and on empirical data of the World Values Survey and on the Latin American Barometer.

Key Word: Latin America, subordination, coloniality of being, coloniality of knowledge and development.

¹Sociólogo de la Universidad de San Buenaventura de Medellín (Colombia). Doctor en Sociología por la Universidad de Zaragoza (España). Se ha desempeñado como investigador del grupo GESES sobre el tercer sector y ha trabajado como profesor en universidades colombianas y españolas. Actualmente se desempeña como profesor de la Universidad San Jorge (España). jdgoomez@unizar.es Estimado

Introducción

En este artículo nos centraremos en la forma de producción del conocimiento en el campo de las ciencias humanas y sociales; a través de las cuales se ha definido la historia, la cultura, la sociedad y la identidad de los pueblos-objeto de conocimiento.

La estructura del escrito consta de tres partes. En primer lugar describiremos las novedades y utilidades que encierra el concepto de colonialidad. Su definición es nuclear en el proceso que ligó la interpretación de la historia y el diseño del futuro de los pueblos colonizados. En segundo lugar desarrollaremos la idea de la colonialidad del ser y del saber en el caso latinoamericano. Esta segunda parte profundiza en la forma cómo se construyó la idea de América Latina y la identidad latinoamericana, así como el papel de las ciencias sociales en la legitimación de la relación ser-saber. Por último, abordaremos la cuestión del desarrollo como una de las últimas formas de objetivación que ha asumido el binomio colonialidad/modernidad. Con la ayuda de algunos datos proporcionados por la Encuesta Mundial de Valores (*World Values Survey*, 1981-2002) y del Latinobarómetro (2002-2009) aportaremos los argumentos finales que ratifican la exaltación del desarrollo como un mito moderno en el que la colonialidad emplea la tecnociencia para legitimar su propio poder.

Cuando la colonialidad subalternizó al otro cognoscente

La *universalidad* de la filosofía iluminista se hizo pensando en un supuesto sujeto trascendental *particular* abstraído de su espacio, su tiempo, su etnia y sus relaciones sociales. Las ciencias humanas y sociales aceptaron de tal forma estos planteamientos que se consideraron durante siglos como una parte vertebral del acervo cultural de la “humanidad”. Tan solo, en los últimos años, algunos autores críticos han advertido que dicha universalidad fue una construcción temporal y espacialmente particular: “en palabras de Hegel, el Espíritu Universal es cristiano y germánico. De este modo, deja fuera lo hispánico, lo judío y, desde luego, lo maya, lo náhuatl, etc.” (De la Garza, 2002: 10). La filosofía moderna no ha pensado al sujeto desde su realidad inmediata, por el contrario, ha tachado de primitivas y salvajes algunas de las formas sociales de las que hacía parte.

Asimismo, las observaciones kantianas sobre la geografía moral de los grupos humanos conocidos, afirmaban que, de la variedad de razas, “los indios americanos, los africanos y los hindúes aparecen como incapaces de madurez moral porque carecen de 'talento', el cual es un 'don' de la naturaleza [...] moral del hombre mismo”. De igual manera, destacaban que “la raza de negros es completamente lo contrario de la de los americanos: están llenos de afecto y

pasión, son muy vivaces, conversadores y vanidosos. Pueden ser educados como sirvientes (esclavos) o sea que permiten ser entrenados” (Chukwudi Eze, 2008: 49-50).

Chakrabarty (2008), en su propuesta teórica de *provincializar Europa*¹, señalaba como

“las denominadas ideas universales que los pensadores europeos produjeron durante el periodo que va desde el Renacimiento hasta la Ilustración y que, desde entonces, han influenciado los proyectos de modernidad y modernización en todo el mundo, nunca pueden ser conceptos completamente universales y puros [...]. Las circunstancias de su formulación deben de haber importado elementos de historias preexistentes singulares y únicas, historias que pertenecen a los múltiples pasados de Europa [...]” (2008: 19-20).

Por tanto, con este tipo de estructuras de pensamiento filosófico ¿es posible conocer, comprender y analizar la realidad de las sociedades africanas, indias, magrebíes o latinoamericanas? Evidentemente no, porque los planteamientos que permiten comprender sus relaciones sociales, su historia y su cultura están condicionados por las premisas de una racionalidad supuestamente neutral, pero internamente racista y etnocéntrica. Estas estructuras de pensamiento nos llevan directamente a la colonialidad² (Mignolo, 2000, 2003; Quijano, 2000).

Concebimos la colonialidad como un sistema ideológico que, apoyándose en algunas ciencias sociales como la historia, la antropología y la sociología, justificó la lógica de la dominación de unos pueblos sobre otros. Dominación que, en la mayoría de los casos, también se validó con la ayuda de razonamientos filosóficos y preceptos morales que exponían argumentos altruistas, caritativos o benéficos para ayudar al *otro*, primitivo o atrasado, a superar los distintos estados de inferioridad en los que se encontraba respecto a la “Civilización”.

Por tanto, la colonialidad se refiere a un 'patrón de poder' que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales y sociales que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas que no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Quijano, 2000).

Este patrón de poder es articulado por vez primera con la Conquista de América (Quijano, 2000). Un planteamiento que encontrará su continuismo teórico y su culminación en el siglo XIX con el evolucionismo, que supone la clasificación jerárquica y la taxonomización social del *otro* no sólo por sus rasgos fenotípicos sino también por sus descubrimientos mentales y culturales (Quijano, 2000a: 203). Es lo que Mignolo (2003) y Nelson Maldonado-Torres (2003) denominan la *colonialidad del ser*³, entendida como “la dimensión ontológica de la

colonialidad, en ambos lados del encuentro [...] un exceso *ontológico* que ocurre cuando seres particulares se imponen sobre otros, y además encara críticamente la efectividad de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como resultado del encuentro” (Escobar, 2005: 35).

Este discurso, establecido desde la *colonialidad* del poder, legitimó, por tanto, la construcción de una historia de la civilización como trayectoria, que parte de un estado primitivo de naturaleza y culmina en Europa. Esta centralidad histórica de Europa (eurocentrismo) distorsiona la representación del *otro*, pero sobre todo, altera la autocomprensión de sí mismo. La sociedad liberal se convierte, así, no sólo en el modelo al que deben aspirar el resto de las sociedades, sino en el único futuro posible para todas las *otras* culturas o pueblos (Castro-Gómez, 2000: 154).

Y precisamente, por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas de conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales de conocimiento (Lander, 2003: 23). Así, se produce también una colonización cultural y epistemológica que se concretiza en la *colonialidad* del saber, que supuso la hegemonización de un sistema de representación y conocimiento *de* Europa y *desde* Europa. Por tanto, este dispositivo de poder, una vez *universalizado* y *naturalizado*, subalternizó otras representaciones y saberes que quedaron relegados a simples objetos de conocimiento, silenciados, y sin poder de enunciación.

Esta elaboración teórica contribuyó a la universalización de la ideología de la colonización y a la naturalización de las relaciones de dominación entre europeos y no-europeos, lo que ponen de manifiesto teóricos defensores del colonialismo como Ernest Renan:

“La conquista de un país de raza inferior por parte de una raza superior que se establece en él para gobernarle no tiene nada de extraño. Inglaterra practica este tipo de colonización en la India, con gran provecho para la India, para la humanidad en general y para sí misma. [...] la regeneración de las razas inferiores o bastardas por parte de razas superiores está [...] dentro del orden providencial de la humanidad”⁴.

Por tanto, la colonialidad como ideología ha servido igualmente para justificar los abusos de la imposición de un orden colonial. Además de la legitimación de la agresión, el pretexto de la modernización se erigió, tal como lo muestra la obra de Rist (2002), en la nueva creencia colectiva que aceptaría el mito de la racionalidad moderna y evitaría el rechazo a las secuelas de la destrucción del orden social, temporal y espacial de las llamadas sociedades tradicionales.

Los esfuerzos teóricos por desentrañar los estragos de la colonialidad en América Latina no tienen que ver con las corrientes del anticolonialismo (Arriaga y Maerk, 2004), sino con la crítica creativa del poscolonialismo, o tal como lo dice Teresa de la Garza (2002: 4), “con el esfuerzo de detectar el valor creativo e interpretativo de lo negado, oprimido o marginado por el logos moderno”.

La colonialidad del ser y del saber latinoamericano

La colonización amerindia: la construcción del ser latinoamericano

La colonización de América subordinó las historias y las cosmologías de los pueblos del Tawantinsuyu y Anáhuac, territorios habitados por incas y aztecas. El “descubrimiento” fue un acontecimiento celebrado por las instituciones sociales, políticas y económicas del siglo XV y XVI. Incluso, llegaron a coincidir en la alta valoración del acontecimiento histórico personajes tan antagónicos como Adam Smith y Karl Marx (Mignolo, 2007:19). No obstante, para el pueblo Aimara en Bolivia y Perú ese hecho histórico se consideró un *pachakuti*, es decir, un trastorno total del tiempo y el espacio, una revolución invertida.

Según Edmundo O’Gorman (citado por Mignolo, 2007:29), la *invención de América* implicó la apropiación del continente y su integración en el imaginario eurocristiano. Los colonos tuvieron no solo el poder económico y político sino el poder del discurso. El nombre de “América” significó un bautizo que convirtió, en nuevo, un mundo ya conocido para sus habitantes.

La construcción de la alteridad latinoamericana como identidad opuesta al colonizador

La colonización amerindia fue una forma de crear identidades opuestas a la del colonizador como sujeto capaz de enunciar un discurso:

“Los pueblos colonizados, [...] sufrieron además la degradación de tener que asumir como si se tratara de su propia imagen aquella que no era sino un reflejo de la visión europea del mundo, que consideraba a la gente colonizada como racialmente inferior debido a que era negra, (amer)india o mestiza” (Ribeiro, 1968:63).

En la organización social establecida durante La Colonia, los estamentos inferiores fueron los nativos americanos y, en el último lugar, los negros africanos esclavizados. Pero en los procesos de organización política del conocimiento, sus formas de responder a sus preguntas cotidianas y trascendentales, en definitiva, su forma de producción de conocimiento, su *sabiduría popular*, sus historias y sus nombres, fueron eliminadas (*epistemicidio*, en palabras de Santos, 2007). Las poblaciones nativas o transplantadas fueron vistas como parte de la naturaleza que los científicos

habían construido como objeto de estudio, en ningún caso se aceptó la posibilidad de que fuesen sujetos productores de un saber que gozase de la suficiente legitimidad para ser conocido por el sistema colonizador *“hacia mediados del siglo XVIII, Europa se mira a sí misma como en disposición de un aparato de conocimiento desde el cual es posible ejercer juicio sobre los demás aparatos de conocimiento (pasados, presentes y futuros)”* (Castro-Gómez, 2008 :124).

Desde el siglo XVI y durante trescientos años de colonización, los sistemas de conocimiento europeos, incluidos aquellos que definían y caracterizaban a los grupos colonizados, pasaron a consolidarse como regímenes de verdad. Por ello, desde finales del siglo XVIII, y durante todo el siglo XIX, la Ilustración europea fue asumida como una aspiración indiscutible de las elites que dirigían el destino de las emergentes naciones latinoamericanas.

Los sistemas de pensamiento y representación de la realidad eurocéntricos se habían convertido en un proyecto propio de los estados poscoloniales. Sin embargo, la diversa realidad latinoamericana contrastó radicalmente con la artificialidad de un orden jurídico y social creado a imagen del prototipo de civilización europea, por lo que el resultado fue la continuidad soterrada de la organización social colonial basada en moldes socio-raciales. Por ejemplo, la idea de igualdad promovida por los principios de la revolución francesa fue muy difícil de asumir en las nuevas repúblicas, especialmente porque el orden poscolonial no significó una ruptura radical que asimilara o reconociera al *otro* interno. El odio y miedo a *la plebe* se dejó traslucir en el lenguaje y producción jurídica de las elites: *“Las élites criollas despreciaron a las castas no sólo por representar lo autóctono o por el ‘fastidio hacia lo rústico’, sino porque ellas estaban gobernadas por los ‘vicios’, las ‘bajas pasiones’ y la ‘ignorancia’”* (Aguilera y Vega, 1998: 61).

Es en ese proceso en el cual surge una *doble conciencia criolla* (Mignolo, 2003) a partir de la cual las élites criollas se esforzaron en tratar de ser americanos sin dejar de ser europeos marcando una diferencia sustancial con su *otro* interno (cualquiera que fuera el eufemismo): *gentes ociosas, gentes desperdigadas por los montes, castas de la tierra* (Aguilera y Vega, 1998: 62-63). Por ello la identidad latinoamericana es una identidad fracturada, un tipo de esquizofrenia ontológica que anhela ser lo que no es y reniega del pasado, de la mezcla y del origen que sí es.

América Latina, un producto de la naturaleza (divina y científica)

Uno de los elementos característicos de la colonización americana fue la Evangelización. Antes de la Ilustración, y de la notable influencia de los filósofos franceses en las elites criollas del siglo XVIII, la principal misión en el *Nuevo Mundo* fue la *conversión de las almas salvajes en cristianas*.

No obstante, en ambos procesos colonizadores residía, latente, un esfuerzo por controlar las fuerzas indómitas e irracionales de la naturaleza. Las especies vegetales y animales, hasta entonces desconocidas para la ciencia, debían ser analizadas y clasificadas por parte de biólogos y botánicos.

La religión y la ciencia fueron dos sistemas de conocimiento e intervención que se propusieron instaurar la disciplina de las cosas en “La Civilización”.⁵ Por ello, en el caso americano las observaciones de los cronistas de indias estaban fundadas en el orden social de sus sociedades de procedencia en las que la religión cristiana y la civilización definían el orden y razón de ser de la sociedad.

Por ejemplo, respecto al supuesto carácter *salvaje* e *irracional* de los nativos, son muchos los testimonios de cronistas que tajantemente percibían la diferencia como atraso y las formas de vida nativas como sustancialmente vinculadas al orden natural, es decir, pre-civilizadas. La fascinación por la naturaleza vegetal y animal del *Nuevo Mundo* se extrapolaba mecánicamente al asombro y al horror producido por la “irracionalidad” de los nativos.

El fraile Pedro de Córdoba afirmaba en el siglo XVI, refiriéndose a las comunidades indígenas, que:

“No hay justicia entre ellos, andan desnudos; no tienen amor ni vergüenza; son asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada de matarse y matar; no guardan verdad sino es en provecho, son inconstantes; [...] son ingratisimos y amigos de novedades, préciense de borrachos, tienen vinos de diversas yerbas, frutas, raíces y granos; emborráchanse también con humo y con ciertas yerbas que los saca de sesos, son bestias en sus vicios” (López de Gomara⁶, 2007: 374).

La cuestión racial del latinoamericano: renegación y regeneración racial

La construcción de los estados poscoloniales latinoamericanos implicó el profundo anhelo por adoptar la forma de una sociedad moderna al estilo de los estados europeos, pero tal proceso se hizo artificialmente a través de la imitación de algunos referentes de las sociedades modernas como la igualdad de derechos y las libertades cívico-políticas. La grandilocuencia de esas metas democráticas no implicó la incorporación de *los otros* internos como ciudadanos del Estado, sino muchas veces significó su negación cuando no su transformación. En el imaginario de la identidad latinoamericana residía la imagen del criollo blanco o, a lo sumo, del mestizo letrado, católico, hispanoparlante o lusófono y urbanita, como expresiones tropicalizadas de la europeidad. Este imaginario condujo, por tanto, al consecuente rechazo a las identidades negras, indígenas y campesinas tradicionales.

Este es el proceso que Homi Bhabha define como renegación, es decir, *la producción de identidades discriminatorias que aseguren la identidad "pura" y original de la autoridad* (2002: 140-141). El rechazo de los pueblos negros, indígenas y mestizos pobres e iletrados aseguraba la cercanía por oposición a la pureza de la identidad blanca europea. Esta renegación ha supuesto en las sociedades poscoloniales una profunda escisión social que se ha materializado en forma de clasismo, elitismo y racismo durante los siglos XIX y XX. Los regímenes constitucionales de las naciones emergentes en el siglo XIX consideraron como misión regeneradora civilizar a aquellas *castas de colores oscuros* (Aguilera y Vega, 1998: 62-63). La definición de estos pueblos, por tanto, partía de la transversalidad implacable de la negación de su blancura.

No es de extrañar que haya habido una implacable política latinoamericana de regeneración racial durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX. En lugar de reconocer los derechos inalienables a los grupos raciales "diferentes" como fruto de las conquistas progresistas de las independencias, la alternativa fue la negación de la existencia de otras razas o la inducción de su transformación: *"las capas dominantes de los 'pueblos nuevos' llegaron incluso a proponerse la sustitución de la propia población mediante programas sistemáticos de 'blanquización' racial"* (Ribeiro, 1968: 476).

En algunos países como Colombia la regeneración racial (Runge y Muñoz, 2005) fue asumida como un compromiso patriótico para salir de la condición medieval y *bárbara en la que había caído* el país a principios del siglo XX (Pereira Gamba, 1902). Algunos de los factores atribuidos al atraso y subdesarrollo del país estaban directamente asociados a la cuestión racial.

Saberes Hegemónicos y colonialidad del saber en América latina

Además de la capacidad de bautizar un continente que ya existía para sus habitantes, la idea de un Nuevo Mundo evidenció un amplio poder de conocimiento en la producción intelectual de campos tan variados como la teología, la filosofía y la literatura, entre muchas otras. Una de esas grandes misiones intelectuales fue la (re)escritura de La Historia. Las historias de los pueblos nativos y de los pueblos transplantados pasaron a ser diluidas y devaluadas en beneficio de una Historia Universal. Los misioneros y hombres de letras escribieron la historia de los colonizados porque, en algunos casos, éstos usaban la tradición oral y, en otros, porque no conocían las lenguas "cultas". Además, La Historia, con mayúscula, sólo podía ser escrita en latín, algo que los aztecas e incas no sabían⁷.

Primero el latín, posteriormente el castellano y el portugués, fueron los paradigmas lingüísticos para la comunicación "culto" entre los colonos y los criollos. Asimismo, para la práctica de las

ciencias y las artes, como la literatura, no había otras posibilidades de expresión. Las más de 1700 lenguas indígenas inventariadas durante La Colonización fueron en la mayoría de los casos negadas, en otros, devaluadas y, solo posteriormente, “folklorizadas”.

La hegemonía lingüística consistía no sólo en jerarquizar las lenguas sino en la capacidad de nombrar las cosas. La palabra “América” coexistió durante tres siglos con el de “Indias Occidentales”, nombre que cayó en desuso cuando los criollos se independizaron de España. Además, los pueblos nativos no sabían que vivían en las Indias Occidentales, y posteriormente en América, hasta que los colonos resolvieron ese problema:

“Los habitantes del Tawantinsuyu y Anáhuac no sabían que vivían en un continente llamado América (...) ¿Quién sabía que los incas y los aztecas vivían en América (...)? Los cristianos de Occidente, que fueron los que trazaron los mapas y bautizaron las regiones; ellos eran los únicos que lo sabían” (Mignolo, 2007:62).

Desde el siglo XVII fue emergiendo una nueva clase social: los criollos mestizos, hijos de europeos nacidos en el *Nuevo Mundo*. A partir de la segunda mitad del siglo XIX había tomado fuerza la idea de una América *Latina* en franca oposición de la América Sajona⁸. Tal latinidad fue también impulsada por los franceses que veían con buenos ojos un distanciamiento nominativo de lo anglosajón y un estupendo pretexto para justificar su misión civilizadora en el sur de América. No obstante, tal expresión ratificó una inclusión subordinada en la estructura modernidad/colonialidad: “La ‘idea’ de América Latina es la triste celebración por parte de las elites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en realidad se hundieron cada vez mas en la lógica de la colonialidad” (Mignolo, 2007:81)

Respecto al carácter disciplinar e institucional del conocimiento, debemos apuntar un aspecto clave en la producción intelectual de las ciencias sociales durante los últimos años del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX. Darcy Ribeiro (1968: 12) habla de una *sociología justificatoria* cuyos propósitos fueron satisfacer la documentación copiosa de las diferencias entre “*las sociedades atrasadas y avanzadas, registrando, mediante igual cantidad de detalles, los contrastes de modernidad y tradicionalismo tan evidentes en las sociedades subdesarrolladas*”. Afirma este autor que ese tipo de sociología creó una “*carácter conformista y episódico que satisface la exigencias intelectuales de naciones contentas con su sistema social, por lo cual no crean ninguna contribución a la tarea de la transformación*” (Ribeiro cita Bramson, L. 1961 y Stein, M. 1960).

La labor de la ciencia moderna fue clave en la elaboración de los diagnósticos sobre los problemas sociales y en la posterior formulación de las soluciones. Buena parte del gran

esfuerzo intelectual estuvo enfocado en la solución de las causas del atraso socio-económico de la región, pero en muy pocas ocasiones se discutió profundamente la validez precisamente de conceptos como “el atraso”. La aceptación generalizada de ese tipo de categorías se debió a la enorme influencia del evolucionismo social a partir de las teorías de Herbert Spencer⁹. Vamos a ver en la última parte cómo las ciencias sociales siguen contribuyendo la legitimación de esta construcción social e histórica.

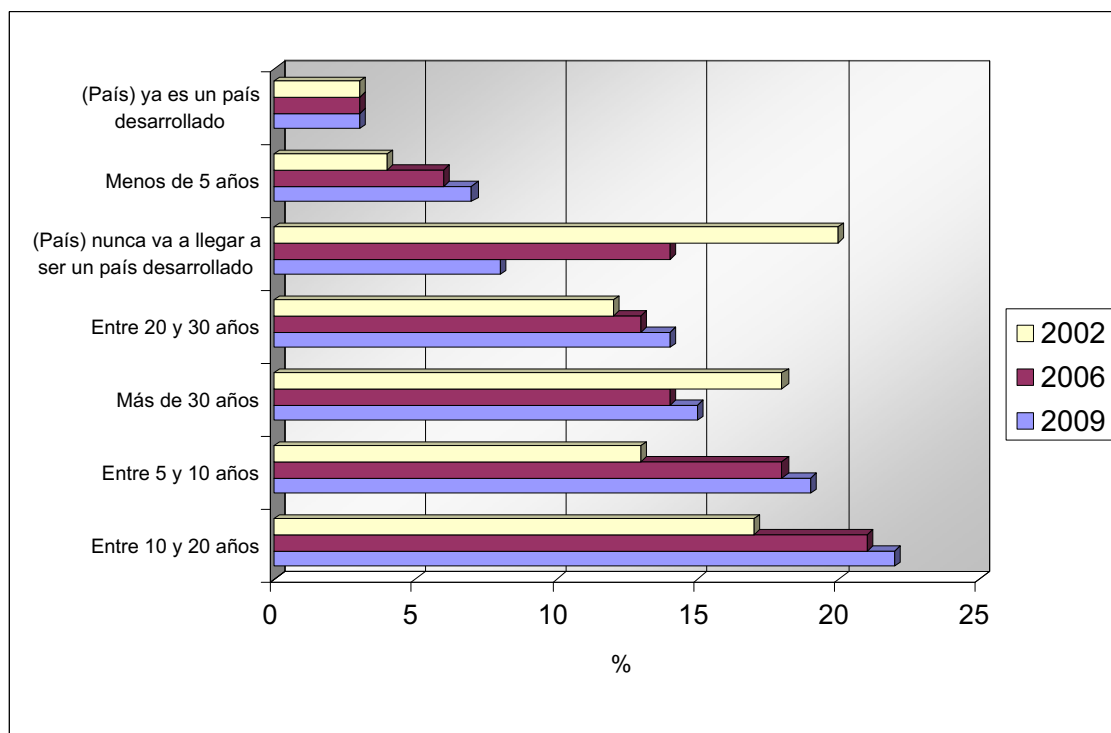
El mito del desarrollo y la creencia colectiva en la tecnociencia

En el siglo XX y tras la Segunda Guerra Mundial, se produjo en el mundo una gran transformación en la representación de la alteridad occidental y en la construcción discursiva de su dominación. Un hito de este cambio lo encontramos en el discurso emitido por el presidente de Estados Unidos Harry Truman en 1949, que anunció al mundo entero su concepto de “trato justo”. Su famoso punto IV pone de manifiesto el cambio histórico y relacional que va a producirse entre los diferentes países, y la configuración de un nuevo orden mundial. El punto IV menciona en siete ocasiones expresiones vinculadas al conocimiento científico y técnico como los recursos a través de los cuales se podrá *aumentar la producción de alimentos y aliviar el sufrimiento de los seres humanos*. Desde entonces, venimos escuchando la promesa de cientos de inventos e innovaciones científicas y tecnológicas que *acabarán con el sufrimiento en el mundo*. Algo que no terminan de creerse los mas de mil millones de personas pasan hambre en el mundo en justo 60 años después del discurso de Truman¹⁰. La colonialidad del saber ha estado en el trasfondo del discurso del desarrollo diagnosticando problemas de los cuales era causante.

El discurso de Truman se adapta, según Bessis, a las exigencias impuestas por los nuevos tiempos, que resitúan el campo de la superioridad occidental en sus dimensiones técnicas, científicas, económicas y culturales (2002:76), y que constituye el inicio de un nuevo tiempo: la “*era del desarrollo*” (Monreal y Gimeno, 1999: 5). De esta forma, y liderados por EE. UU., el eurocentrismo de la colonialidad del ser y del saber si complejizan y amplían en unas estructuras del ser y del saber que algunos han denominado *occidentalismo* (Buruma y Margalit, 2004).

En las siguientes gráficas podemos ver los resultados de estudios cuantitativos contemporáneos aplicados en América Latina en los que se evidencia la naturalización de la necesidad del desarrollo y la obsesión colectiva por los avances tecnocientíficos como la vía fundamental de alcanzar el desarrollo. El desarrollo desde esta línea argumental actualiza los valores y creencias de otros discursos en desuso como el de la civilización y el progreso.

En la Gráfica 1 se pueden ver los resultados que proporciona el Latinobarómetro respecto a las posibilidades de materializar el desarrollo para los habitantes de los 18 países iberoamericanos que participan de este estudio de opinión. La mayor parte de la población encuestada cree que en el futuro su país será desarrollado y alrededor de un 36% de la población “espera que su país sea desarrollado” entre 5 y 20 años. Destaca, igualmente, un incremento anual de las expectativas de la población latinoamericana en llegar a convertirse en un país desarrollado. Esta concepción teleológica del cambio social está probablemente más relacionada al imaginario construido en torno a la idea del desarrollo que a logros concretos en la economía, la política y la educación. Los deseos colectivos de la población latinoamericana encarnan la materialización de la colonialidad del ser en cuanto deseo intrínseco por europeizar y norteamericanizar sus sociedades. Es también significativo que el propio instrumento sociológico que recaba este tipo de datos formule la pregunta de tal manera que acepte, como un hecho indiscutible, la condición de “subdesarrollados” y la esperanza de la población en “desarrollarse”.



Fuente: Latinobarómetro 2002- 2009

Vamos a ver a continuación, con la ayuda de los resultados proporcionados por la Encuesta Mundial de Valores –EMV– (World Values Survey, 1981-2002), de qué manera los valores eurocéntricos y occidentalistas asociados al ser y al saber, se han convertido en valores universales reproducidos al interior de las sociedades latinoamericanas. Para mostrar de forma precisa esta tendencia apreciaremos los resultados de las encuestas en tres países latinoamericanos (Colombia¹¹, Perú¹² y Venezuela¹³).

Tabla 1. Cambios futuros: más énfasis en la tecnología

		País			
		Total	Colombia (1998)	Perú (2001)	Venezuela (2000)
Cambios futuros: más énfasis en la tecnología	Bueno	82,8%	83.2 %	78.4 %	86.7 %
	Indiferente	11,8%	11.5 %	15.6 %	8.2 %
	Malo	5,5%	5.3 %	6.0 %	5.1 %
	Total	7874 (100%)	2991 (100%)	2555 (100%)	2328 (100%)

Fuente: elaboración propia con datos del EMV (1981-2002)

En la tabla 1 se pregunta por algunos cambios sociales en un futuro cercano para valorar si se trata de un buen cambio, un mal cambio o es indiferente. Concretamente en esta pregunta se indaga por la valoración o no de un mayor énfasis en la tecnología¹⁴. El 83% del total de encuestados (promediando la opinión de colombianos, peruanos y venezolanos) cree que en el futuro tiene que haber en sus respectivos países más énfasis en la tecnología. Sólo un 5,5% cree que un mayor énfasis en la tecnología puede acarrear consecuencias negativas.

Tabla 2. Opinión sobre los avances científicos

		País			
		Total	Colombia	Perú	Venezuela
Opinión sobre los avances científicos	Podrían ayudar	61,8%	67.1 %	51.4 %	67.0 %
	Podrían perjudicar	22,5%	22.2 %	24.1 %	21.3 %
	Ambos	15,6%	10.7 %	24.4 %	11.6 %
	Total	7709 (100%)	2939 (100%)	2582 (100%)	2188 (100%)

Fuente: elaboración propia con datos del EMV (1981-2002)

En la tabla 2 la EMV indaga acerca de la opinión que tienen los ciudadanos de los tres países seleccionados sobre los impactos de los avances científicos¹⁵. En concreto se les pidió que valorasen si ayudan o dañan a la humanidad. Los resultados más destacables es que en todos los países más de la mitad de su población (61,8%) cree que los avances científicos ayudan a la humanidad. Respecto a la opinión del daño a la humanidad, una quinta parte de los encuestados considera que los avances científicos perjudican a la humanidad.

De esta forma apreciamos de cerca el grado de confianza que las poblaciones latinoamericanas tienen en los avances científicos. Los ejes tradicionales generadores de confianza se mantienen (el territorio, la familia, la religión), pero progresivamente va ganando importancia la confianza colectiva en los sistemas expertos como productos de la Modernidad.

Conclusiones

La teoría de la colonialidad permite descubrir unir las piezas de una trama compleja en el que se entremezclan elementos históricos, políticos, culturales, económicos e identitarios de América Latina. En este artículo hemos visto cómo la colonialidad del ser y del saber perfilan tipología de sujetos (criollo, mestizo, mulato, indígena, latinoamericano,...) y diversas disciplinas al servicio del sistema poder-saber (sociología justificatoria, ciencias sociales en leguas coloniales, desarrollismo,...).

La implantación de la colonialidad del saber generó una identidad latinoamericana fracturada que generó una *doble conciencia*, caracterizada por un profundo anhelo de europeización/occidentalización y una renegación del pasado indígena, mestizo y negro.

Los pilares del binomio colonialidad/modernidad se sustentan sobre valores y creencias particulares que posteriormente se han universalizado hacia las sociedades poscoloniales. En una primera fase provenían del eurocentrismo (Europa cristiana de los siglos XVI-XVII, la Europa ilustrada del siglo XVIII) y en una segunda fase del occidentalismo (caracterizada por la tecnocracia de EE.UU. durante el siglo XX). El discurso del desarrollo de la segunda mitad del siglo XX encarnó la visión evolucionista y teleológica de otros discursos anteriores como la civilización, el progreso o la modernización. Una prueba del éxito en la consolidación del imaginario colectivo latinoamericano en torno a la colonialidad lo constituye la fe colectiva en “desarrollarse” y el fervor ciego por los avances tecnológicos como vía para tal fin.

Referencias Bibliográficas

- Aguilera, Mario y Vega, Renán (1998), *Ideal democrático y revuelta popular*. Bogotá: ISMAC, CEREC.
- Arriaga Rodríguez, Juan Carlos y Maerk, Johannes. (2004), *Anticolonialismo y Poscolonialismo en el Pensamiento Caribeño*. En: Sánchez R., I y Sosa E., R. (2004), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, Siglo XXI, Págs. 138-163.
- Bessis, Sophie (2002) *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, Madrid, Alianza Ensayo.
- Bhabha, Homi K. (2002) *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Buruma, Ian y Margalit, Avishai (2005) *Occidentalismo: breve historia del sentimiento antioccidental*, Madrid: Península.
- Castro-Gómez, Santiago (2008) "El lado oscuro de la "época clásica". Filosofía, Ilustración y colonialidad en el siglo XVIII" En: Pager, Henry; Castro-Gómez, S.; Chukwudi, E.; Mignolo, W. (Comp.). *El color de la razón*. Buenos Aires: Del Signo. Págs. 119-152.
- Castro-Gómez, Santiago (2000) "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"" en E.LANDER (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp.145-161.
- Castro-Gómez, Santiago (2007) "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 79-91. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007) "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico" En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 9-23. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Coronil, Fernando (2000) "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo" en E.LANDER (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp.87-111.

- Chakrabarty, Dipesh (2007) *Al margen de Europa*, Barcelona, Ensayo Tusquets.
- Chukwudi Eze, Emmanuel (2008) "El color de la razón: la idea de "raza" en la antropología de Kant". En: Pager, Henry; Castro-Gómez, S.; Chukwudi, E.; Mignolo, W. (Comp.). *El color de la razón*. Buenos Aires: Del Signo. Págs. 21-81.
- De La Garza, M^a Teresa (2002) *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*. Barcelona: Anthropos.
- Elias, N. (1987) *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, Arturo (2005) *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Fals Borda, Orlando. 1970. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro Tiempo (aportes).
- Gómez-Quintero, Juan David (2008) *Esbozos de la ambigüedad del proyecto moderno: el caso de la cooperación no gubernamental al desarrollo hispano-colombiana*, (tesis inédita), Universidad de Zaragoza.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *Tabula Rasa*. (4): 17-48.
- Hammoudi, Abdellah (2000) "Pierre Bourdieu et l'Anthropologie du Maghreb" en *Prologues : Revue Maghrébine du Livre* n° 19 : 6-10, Casablanca. pp. 6-10.
- Jiménez López, M. (1920) "Primera conferencia", en L. López de Mesa (comp.): *Los problemas de la raza en Colombia*. Segundo volumen de la biblioteca de "Cultura", Bogotá, Imprenta Linotipos de El Espectador.
- Kerrou, Mohamed (2007) *Terrains et savoirs actuels de l'anthropologie*, Cahiers du CERES, Série Anthropologie-Ethnologie n°1, Tunis.
- Kerrou, Mohamed (1991) "Être sociologue dans le monde arabe ou comment le savant épouse la politique", *Sciences Sociales, Sociétés arabes. Peuples Méditerranéens* n° 54-55, Janvier-Juin 1991, pp 247-268.

- Khatibi, Abdelkebir (1983) *Magreb Pluriel*, Paris, Éditions Dönoel.
- Kilani, Mondher (2000) *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Laussane, Editions Payot Laussane.
- Latinobarómetro 2002-2009. Corporación Latinobarómetro. Providencia Santiago - Chile [en línea] <http://www.latinobarometro.org/> [Consulta marzo de 2010).
- Lander, Edgardo (2000) "Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos" en E.LANDER (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp.11-40.
- Leclercg, Gerard (1973) *Antropología y colonialismo*, Madrid: Comunicación, 1973.
- López De Gomara, Francisco (2007) *Historia general de Indias*, Barcelona: Linkgua ediciones.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial". *Nómadas*. (26): 187-194.
- Melo Guevara, Gabriel. (1986), "La Constitución de 1886: un acuerdo sobre lo fundamental". En: Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República. Número 9, Volumen XXIII, Bogotá. Págs. 12-19.
- Mignolo, Walter (2000) "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad" en E. LANDER (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp.55-85.
- Mignolo, Walter (2003) *Historias locales/diseños globales*, Madrid, Ediciones Akal.
- Mignolo, Walter. 2004. "Capitalismo y geopolítica del conocimiento". En: Saurabh Dube, Ishita Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales*. pp. 227-255. México: Colegio de México.

- Mignolo, Walter. 2007. "Epílogo: Después de América" y "Postfacio a la edición en español: Después de América 'Latina', una vez más". *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. pp. 169-181, 201-219. Barcelona: Gedisa.
- Pereira Gamba, Fortunato (1919) *La vida en los Andes colombianos*. Quito: El Progreso.
- Pereira Gamba, Fortunato (1902) *La riqueza mineral de la República de Colombia*. Bogotá: Imprenta de la crónica.
- Quijano, Anibal (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina" en E. LANDER (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp.201-246.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-System Research*. (2): 342-386.
- Ribeiro, Darcy (1968) *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rist, G. (2002), *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: la Catarata.
- Runge, a. K. Y Muñoz, d. A. (2005) "El evolucionismo social, los problemas de la raza y la educación en Colombia, primera mitad del siglo XX: el cuerpo en las estrategias eugenésicas de línea dura y de línea blanda". *Revista Iberoamericana de Educación*. N.º 39, pp. 127-168
- Said, Edward W. (2001) *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Said, Edward W. (2002) *Orientalismo*, Barcelona, Editorial Debate.
- Waterman, Peter (2001), "Sobre la exportación e importación de la sociedad civil en tiempos de globalización". *Revista Nueva Sociedad*, N° 171. Enero / Febrero 2001. Págs. 120-132.
- World Values Survey 1981-2008 OFFICIAL AGGREGATE v.20090901, 2009. World Values Survey Association (www.worldvaluessurvey.org). Aggregate File Producer: ASEP/JDS, Madrid.
- Zuluaga Gómez, Victor (2006) *Una historia pendiente. Indígenas desplazados en el Antiguo Caldas*. Pereira: Gráficas Buda Ltda.

¹ “Provincializar Europa era precisamente descubrir cómo y en qué sentido las ideas europeas que eran universales, al mismo tiempo, habían surgido de tradiciones intelectuales e históricas muy particulares, las cuales no pueden aspirar a ninguna validez universal” (2008: 19-20).

² *Colonialidad* es un concepto diferente de, aunque vinculado a, *colonialismo*. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. El colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo (Quijano, 2000b: 381).

³ Para un mayor desarrollo del concepto, ver Maldonado-Torres, Nelson. 2007. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

⁴ Ernest Renan cit. por R. Aron, *Apud*, (1962: 145) cit. por Darcy Ribeiro (1992: 51).

⁵ Para una comprensión de los procesos de creación del orden civilizatorio europeo de los siglos XIV y XVI ver la el trabajo de Norbert Elias (1987).

⁶ Es cuanto menos curioso que un celebre cronista de las indias occidentales no hubiese nunca viajado a América. Precisa, y coincidencialmente, López de Gomara participó en la expedición contra Argelia de 1541 liderada por el monarca Carlos V.

⁷ Para la tipología de bárbaros clasificada por Bartolomé de Las Casas, el desconocimiento del latín confinaba a los grupos humanos que ignoraban la lengua oficial del cristianismo a la segunda categoría de bárbaros: aquellos que carecían de “locución literal” (citado por Mignolo, 2007: 47). A partir de este momento las lenguas indígenas se volvieron obsoletas en términos epistémicos.

⁸ Otros esfuerzos por crear un poder nominativo vinieron de la mano de Simón Bolívar que hablaba de una *Confederación de naciones hispanoamericanas*. *Nuestra América* de Martí u otra expresión reciente de activistas indígenas: *Abya-Yala* que significa en lengua kuna “región de vida”.

⁹ Para Jiménez López (1920) la sociología había encontrado en la sangre aborígen y negra las claves de la degeneración racial: “La inmigración de sangre blanca, bien escogida y reglamentada como debe hacerse, es para los países en desarrollo un elemento incomparable de población, de progreso, de producción y de estabilidad política y social. Una corriente de inmigración europea suficientemente numerosa iría ahogando poco a poco la sangre aborígen y la sangre negra, que son, en opinión de los sociólogos que nos han estudiado, un elemento permanente de atraso y de regresión en nuestro continente” (Jiménez López, 1920, pp. 74-75 citado por Runge y Muñoz, 2005: 150).

¹⁰ 1.020 millones de personas pasan hambre en el mundo. Roma, 19 de junio de 2009. www.fao.org/news/story/es/item/20568/icode/ [en línea].

¹¹ Los datos técnicos del estudio en Colombia son: Investigador Centro Nacional de Consultoría. Muestra de 2996 personas mayores de 18 años de ambos sexos. Encuesta personal cara a cara realizada en las principales ciudades entre el 01-03-1998 y el 31-05-1998.

¹²Los datos técnicos del estudio en Perú son los siguientes. Investigador principal, Catalina Romero. Pontificia Universidad Católica del Perú. Muestra de 2555 personas mayores de 18 años de ambos sexos. Encuesta personal cara a cara realizada en las principales ciudades entre el 19-07-2001 y el 25-07-2001.

¹³Los datos técnicos del estudio en Venezuela son: Investigador DATOS C.A. y la Red Interuniversitaria de Cultura Política (REDPOL). Muestra de 2328 personas mayores de 18 años de ambos sexos. Encuesta personal cara a cara realizada en las principales ciudades y áreas rurales seleccionadas entre el 30-11-2000 y el 12-12-2000

¹⁴E016.- I'm going to read out a list of various changes in our way of life that might take place in the near future. Please tell me for each one, if it were to happen, whether you think it would be a good thing, a bad thing, or don't you mind?

¹⁵E022.- In the long run, do you think the scientific advances we are making will help or harm mankind?

