

PRESENTACIÓN

El presente libro recoge contribuciones realizadas por los conferenciantes, participantes e invitados a diferentes Escuelas, seminarios y eventos organizados desde la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada bajo la coordinación de su decano, José Antonio Pérez Tapias, y colaboración con el profesor de la Universidad de Berkeley, California, Ramón Grosfoguel. Concretamente este volumen reúne aportaciones realizadas en la *II Escuela de Estudios decoloniales* de 2018, en la *III Escuela Decolonial / Jornadas IberLab* de 2019 y del *Seminario de Pensamiento decolonial, Estudios Andaluces y Epistemologías del sur de Europa* de los años 2019 y 2020. Todas estas actividades académicas se llevaron a cabo contando con la organización de las mismas llevada a cabo por Javier García Fernández, contando con el apoyo de la profesora Ana Gallego Cuiñas, directora de *IberLAB- Crítica, Lenguas y Culturas en Iberoamérica*, Unidad de excelencia de la Universidad de Granada.

El volumen, por tanto, reúne capítulos de diferente autoría, teniendo como denominador común la apertura de nuevas bifurcaciones y líneas críticas dentro de los llamados *estudios decoloniales*. Una de las cuestiones más señaladas en los últimos años en el contexto de los estudios decoloniales, la crítica poscolonial y las *epistemologías del sur* ha sido precisamente la preocupación por cómo abordar la realidad de Europa en un contexto poscolonial, e incluso postoccidental o posteurocéntrico. De esta forma, Europa, desde diferentes perspectivas, queda inserta en el debate sobre la descolonización, y muy específicamente sobre la producción de ciencias sociales y de humanidades más allá de los legados del colonialismo y del eurocentrismo. El colonialismo interno, las condiciones del sur de Europa, los movimientos sociales, los feminismos, los sujetos migrantes, las naciones sin soberanía, las reformulaciones del marxismo, la cuestión campesina, las economías periféricas y dependientes, los anti-racismos,

la crítica lingüística, las otras historias o las minorías étnicas, culturales o nacionales son algunos de los *lugares de enunciación* desde los que se abordan las temáticas de esta obra para abrir paso a esa otra Europa que aún hoy está por convocarse.

Este esfuerzo editorial de recopilación de los trabajos aquí reunidos asume así la tarea de plantear una nueva discusión sobre *qué significa descolonizar Europa*. La descolonización por la que se apuesta necesariamente debe abordar las formas hegemónicas de interpretar la realidad que se dan en las universidades europeas y, en nuestro caso, en las universidades andaluzas. De esta manera, desde Andalucía, como extremo sur de Europa, como *sur dentro del norte*, convocamos a este debate con el fin de superar los legados coloniales, eurocéntricos, españolistas y occidentalistas en las universidades, para construir nuevas formas de reconocimiento, de encuentro, de diálogo y de emancipación colectiva.

Esta obra es consecuente con la tarea de «provincializar Europa», recogiendo una interpelación que, como un nuevo fantasma, recorre la Europa de nuestro tiempo. Como dice Boaventura de Sousa Santos, tras más de quinientos años de capitalismo, colonialismo, racismo y patriarcado, Europa ha perdido su capacidad de dialogar con el mundo. Descolonizar Europa implicar ser capaces de escuchar la voz del resto de experiencias de ese mundo; supone reinventarla, re-situarla, volver a pensarla *en* el mundo, pero sobre todo *junto al* mundo.

CRÍTICA A LA COLONIALIDAD Y PROPUESTAS
ANTINEOCOLONIALISTAS EN «DIÁLOGOS DE SUR A SUR»

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS
Universidad de Granada

TRAS LAS VERDADES SOBRE EL COLONIALISMO: DE LA LITERATURA A LAS
EPISTEMOLOGÍAS DESCOLONIALES

En *Tirano banderas*, la obra con la que don Ramón del Valle-Inclán quedó para la posteridad entre los adelantados que iniciaron los relatos sobre tiranos, dictadores y toda clase de usurpadores del poder en repúblicas americanas, sus personajes aparecen hablando del indio, supuesto dueño de la tierra, como «una aberración demagógica, que no puede prevalecer en cerebros bien organizados»; los mismos *gachupines*, españoles arraigados en lo que era antigua colonia ya independizada, consideran al indio «no apto para las funciones políticas», el cual, como «flojo y alcoholizado, necesita el fustazo del blanco que le haga trabajar y servir a los fines de la sociedad» y que, si no anda con plumas, es porque «se lo deben a España». Estas opiniones de la más ruda mentalidad colonial luego se ven reproducidas por un «criollaje» que «conserva todos los privilegios, todas las premáticas de las antiguas leyes coloniales», ya que «los libertadores de la primera hora no han podido destruirlas». Valle-Inclán deja por escrito que «de este heredado desprecio por el indio se nutre el mestizo criollaje dueño de la tierra, cuerpo de nobleza llamado en aquellas repúblicas Patriciado». Hasta el Tirano, siendo de ancestros indios, es visto diciendo que descrea de «las virtudes y capacidades de su raza», pues no hay pie para otra cosa cuando «han echado sobre el alma del indio trescientos años de dominio colonial». Sin embargo, cabe esperanza, una esperanza cuasi-religiosa, al menos en el largo plazo, porque los que se alzan contra él, sabiendo además que el tirano le precede un colonialismo europeo de «rapiñas sangrientas», están dispuestos a «la redención del indio que escarnecido, indefenso, trabaja en los latifundios y en las minas, bajo el látigo del capataz». Y esa obligación redentora, debe ser «fe revolucionaria, ideal de justicia más fuerte que el sentimiento patriótico, porque es anhelo de solidaridad humana».

Si la verdad de la literatura nos habla en Valle-Inclán de dominio colonial, de mentalidad colonialista, de colonialismo interno, de colonialidad del poder..., muchas décadas después un escritor como el argentino Ricardo Piglia nos muestra en su novela *Respiración artificial* cómo la literatura no engaña cuando, en la ficción, los personajes conversan sobre una herencia colonial en la que la dependencia cultural acompaña a otras servidumbres que van con relaciones coloniales que se reciclan de diferentes formas. El mimetismo respecto a las metrópolis de otrora afecta incluso a una literatura —es la denuncia de Piglia— que sigue mirando a ellas y, cuando la mirada no se dirige tan lejos es porque a algún europeo inmigrado se le concede el papel de vocero del espíritu que supone la colonialidad de un poder que no ha dejado de operar en medio y después de procesos de emancipación política anticolonial. Con alusión a la islamización de la península ibérica en la lejana Edad Media, uno de los protagonistas afirma de los europeos que «habían logrado crear el mayor complejo de inferioridad que ninguna cultura nacional hubiera sufrido nunca desde los tiempos de la ocupación de España por los moros». Y se habla de la Argentina, con una «evolución del europeísmo como elemento básico de su cultura», hasta el punto que «el intelectual europeo era siempre, en especial durante el siglo XIX, el modelo ejemplar, lo que los otros hubieran querido ser». Desde el eurocentrismo se juzgaba, pues, lo propio, tratando de verlo autenticado según su acomodo al patrón heredado y perdurable en clave de colonialismo cultural no superado. Hubo y hay intentos —y logros— en cuanto a salir de la órbita de ese eurocentrismo aceptado por quienes deberían haberlo dejado atrás, pero la mentalidad colonial sigue ahí... Piglia construye al respecto un relato inmisericorde. Y eso que, centrado sobre todo en la literatura y la filosofía como campos de creación cultural, en esas páginas no entra en otros terrenos, como aquellos que quedaron ensangrentados bajo el nefasto impacto del lema «Civilización o barbarie» de Domingo F. Sarmiento.

Pero el colonialismo no es historia pasada que quede sólo como material para novelas; sigue existiendo bajo nuevas formas —incluso también bajo las antiguas, como cuando el presidente ultraderechista de Brasil, Jair Bolsonaro, dice en declaraciones a los medios en día tal como el 23 de enero de 2020 que el indio es «cada vez más un ser humano»—, y sigue dándose bajo esas nuevas variantes aunque ya no sean las que venían dadas con los imperios de antaño. A sus nuevos modos ha de dirigirse la crítica, para desde ella sacar a la luz la verdad de todo lo que el neocolonialismo y los restos de colonialidad comportan, vertida ya esa verdad a cauces epistémicos distintos de aquéllos por donde fluye la verdad que la ficción revela.

En la actualidad, en un mundo globalizado como el nuestro, se han reciclado las maneras en que se dan relaciones coloniales, es decir, relacio-

nes de dominio, por una parte, y de dependencia, por otra, entre *centros y periferias*. Dichas relaciones no se limitan al campo económico, sino que pasan por el ámbito político y llegan hasta las dinámicas culturales y los modos de pensar. Afrontar las realidades neocoloniales que impulsa el neoliberalismo dominante es imprescindible para lograr relaciones entre sociedades y culturas que puedan verse enmarcadas bajo un horizonte de justicia. Para ello es necesario impulsar los «diálogos entre los Sures» y, formulado desde España, entre desde el Sur de Europa y esos otros «Sures» que, cual periferias distintas, son África, buena parte de Asia y el Sur, en sentido geopolítico y no meramente geográfico, de una América con la que reflexionamos en común buscando caminos transitables para nuevas formas de emancipación.

Por lo que se refiere en especial a la situación que se da en el Sur de Europa hay que insistir en que no puede quedar fuera del enfoque crítico que supone el pensamiento decolonial. Si hablamos con más precisión y nos referimos a Portugal, Italia, Grecia y España —países a los que se les aplicó el acrónimo *PIGS* con intencionalidad supremacista que implicaba un acrónimo que da en inglés la palabra que traducimos por «cerdos», revelando una mentalidad colonial en pleno ejercicio de su voluntad de dominio—, nos obligamos a hacer presente su ubicación y su papel en la Unión Europea, apuntando a las razones para hacer valer la mirada crítica decolonial: modos de pensar en los que sigue operando una matriz colonial continúan dándose en una Unión Europea en la que las relaciones centro-periferia, con los consiguientes modos de dependencia, marcan las dinámicas en las que los países del Sur se ven inmersos. En los casos de España y Portugal encontramos además una circunstancia muy especial: viéndose hoy expuestos a reeditadas formas de neocolonialismo en el seno de la UE —réplica de los neocolonialismos que se reproducen en el marco de la globalización—, es obligado analizar por qué y cómo estos países, que otrora fueron metrópolis de los imperios europeos que marcaron desde el Renacimiento los comienzos de la Modernidad, ahora se ven ellos mismos recolonizados, con el agravante de que apenas hay consciencia social y respuesta política ante un proceso como éste.

En lo que toca más concretamente a España, donde la colonialidad del pensar se deja ver en declaraciones políticas, enfoques culturales y manifestaciones diversas en las que aflora lo que permanece encerrado en el imaginario colectivo, es de la máxima importancia acometer la crítica de ese modo de pensar, y las estructuras desde las que opera. Ello también es necesario para apuntar a un replanteamiento de las relaciones políticas, socioeconómicas y culturales con las repúblicas americanas, habida cuenta de que igualmente en relación a ese Sur ha de proseguirse con las indaga-

ciones de un pensamiento decolonial que provoca atender a lo reprimido —cuando no fue liquidado— de las culturas originarias, tanto en la etapa de la colonización imperialista hispana, como también en la posterior, tras la emancipación de dichas repúblicas. En un mundo globalizado, en el que la densidad de las interrelaciones entre sociedades y culturas no garantiza la justicia debida, ni en términos de redistribución de cargas y beneficios, ni en términos de reconocimiento, acometer desarrollos del pensamiento decolonial que abran cauce a las «epistemologías del Sur» es camino obligado para promover e intensificar los «diálogos de Sur a Sur» que nos son tan necesarios (Sousa Santos y Meneses, 2014).

CENTROS Y PERIFERIAS: RELACIONES NEOCOLONIALES EN UN MUNDO DE COLONIALIDAD GLOBAL

Para quienes piensan que el colonialismo es cosa del pasado, hablar de neocolonialismo es tener una visión trasnochada respecto a la situación actual. Parece que no resulta fácil asumir un diagnóstico así, ni por los que se benefician de esas relaciones neocoloniales, ni a veces por quienes las padecen. Se puede decir que la idea de que estamos ya en un mundo globalizado hace que todos se sientan inmersos en él, sin penetrar a fondo en las relaciones que en dicho mundo se dan. Así, esa visión «neutra» de la globalización oculta que de hecho haya relaciones coloniales, lo cual convierte el ponerlas de manifiesto, para así contribuir a superarlas, en apremiante tarea del pensamiento crítico.

El colonialismo no ha desaparecido de las relaciones económicas, políticas y culturales que, entre sociedades y Estados, se dan en nuestro mundo. No hace falta decir que éste, tratándose de un mundo globalizado, no por ello deja de ser un mundo asimétrico. Todo lo contrario, es un mundo con enormes desigualdades, a pesar de la mayor y más intensa interrelación entre países y culturas. Puede decirse que todos estamos relacionados con todos, nadie queda fuera de la tupida red que reconfigura actualmente nuestro mundo, sobre todo como mercado global. Pero ni todos nos relacionamos con los demás de la misma manera ni todos estamos en la misma posición. Dicho llana y simplemente, unos están en el lado más ventajoso de esa red global y otros están en el lado de las desventajas. Entre los extremos, una amplia gama de situaciones que, con su variabilidad, viene a confirmar de todas formas la asimetría del mundo en que vivimos. De esa asimetría no se puede hablar en términos meramente descriptivos, como si fuera un hecho neutro, sino que ella implica relaciones que por la desigualdad que entrañan podemos calificar de injustas. De encubrir esa injusticia se encarga el *globalismo* como ideología, el cual, según señaló hace tiempo Ulrich Beck (1998), acomete la tarea de presentar el desorden

mundial como reconfigurado orden, cargado de benéficas promesas para la humanidad.

Por mucho que los doctrinarios del globalismo lo presenten, incluso contra las evidencias de las nuevas guerras económicas, como orden al que sin más hay que adaptarse, autores como Tzvetan Todorov (2008) subrayan que no hay modo de tapar las miserias del «desorden mundial» de una globalización que no se ha desarrollado de la mejor manera. Prueba de ello es precisamente que esa globalización, realizada fundamentalmente en términos económicos —y bajo la hegemonía del capitalismo financiero—, e impulsada desde el proyecto político neoliberal, conlleva unas nuevas relaciones neocoloniales entre los *centros* en los que en ese nuevo orden se concentra el poder y las *periferias* que se estructuran alrededor de los mismos. Es la índole de esas relaciones la que obliga a matizar respecto al colonialismo actual, considerándolo, entre las formas que ha habido de relaciones coloniales, como un «colonialismo sin colonias», en el sentido de estas últimas como enclaves de población foránea que representa a una metrópoli en un territorio bajo su control. Es tal colonialismo el que a la vez ya no se da, como quedó apuntado, según formas imperiales del pasado, sino según modos que hacen que dicho neocolonialismo tenga que contar con las relaciones entre los centros de poder de las metrópolis y las oligarquías autóctonas como pieza clave. Son tales oligarquías, como élites locales, las que expolían o sometían al propio pueblo, quedándose con su cuota parte de la economía extractiva que desde el centro «imperial» se controla en una suerte de «imperio informal» (Osterhammel y Jansen, 2019: 28-33).

Puede resultar chocante para muchos hablar de «centros» y, por consiguiente, de «periferias» en plural, dado que la noción de centro parece exigir que sea uno solo, dado que ciertamente nuestro mundo globalizado es multipolar. Hay que tener en cuenta que cada centro genera su propia periferia, aunque se entrecruzan las órbitas y, en verdad, hay algún centro que destaca por encima de los demás. En el mundo multilateral actual, el «lado mayor» lo sigue ocupando EEUU, aunque Rusia y, sobre todo, China pugnen por reforzar sus respectivos lugares. Entre unos y otros, se halla Europa, con su propio centro fáctico en Alemania, aunque con una Unión Europea muy descolocada, entre otras cosas por su apego a un trasnochado eurocentrismo que, por otra parte, le condena a la impotencia por cuanto de hecho no puede sostenerlo (Pérez Tapias, 2019: 87 ss.).

Lo nuevo de la situación actual es que se dan modos neocoloniales de relación sin los marcos imperialistas del pasado, aunque se siguen haciendo sentir sus efectos. Así, EEUU, por ejemplo, se resiste a actuar a las claras como potencia imperial hegemónica, por más que sus intervenciones en

distintos escenarios, como por ejemplo Irak o Afganistán, hayan tenido componentes de ese tipo. Lo cierto es que han buscado aliados y no pueden sustraerse a la compleja realidad de un mundo multipolar —siendo entonces contradictorio que no haya más estrategias multilaterales—. El neocolonialismo, por tanto, tiene componentes más directamente económicos, y supone que perduran no sólo relaciones entre desiguales, sino relaciones de dependencia. Es como si la realidad del siglo XXI nos obligara a reconocer la parte de verdad de la *teoría de la dependencia* que en el pasado se acuñó como intento de explicar las relaciones entre lo que hace décadas se entendía como Primer Mundo y lo que se consideraba Tercer Mundo.

Si hablar de nuevas formas de colonialismo lleva a afrontar lo relativo a cómo se producen y reproducen esas formas en el marco del capitalismo contemporáneo, tan marcado como está por el capitalismo financiero, no sólo hay que tener en cuenta eso. También hay que profundizar en otras dimensiones de toda relación colonial: ideológicas, culturales, en los modos de pensar... Es en esas dimensiones donde encontramos buena parte de las causas de que perduren relaciones coloniales y de que se reciclen como neocoloniales con notable éxito. La dependencia no es sólo económica, pues, como subraya Ramón Grosfoguel, las relaciones de dominación no se quedan sólo en relaciones de explotación entre capital y trabajo, dicho al modo de la tradición marxista, sino que se dan también «en la producción de las subjetividades y el conocimiento» (Grosfoguel, 2014: 386). Es por ello que en la dominación colonial de unas culturas y pueblos por otros queda también en el ángulo ciego de las relaciones de dominio el vector patriarcal, que ha quedado tan oculto bajo la perspectiva dominante como el colonialismo en cuanto reverso de la modernidad europea (Ochoa Muñoz, 2019; Montanaro, 2017).

Es insoslayable que el neocolonialismo sigue teniendo un componente económico fuerte que condiciona tremendamente las relaciones entre países, así como afecta de lleno a lo que ocurre en el interior de los mismos. La dependencia que se generó en contextos coloniales del pasado, que implicaba una descarada transferencia de riqueza y beneficios de la periferia al centro, por vía de abierta explotación de recursos y mano de obra barata, si no esclava, es la que ahora se establece por medios más sofisticados, como son, por ejemplo, los acuerdos de libre comercio en sus distintas variantes. Los acuerdos de libre comercio que EEUU tiene establecidos con otros países americanos situados al Sur no son acuerdos entre partes equiparables. México, por mencionar a quien está en su inmediata vecindad, sabe de ello. Es por ahí por donde empezamos a decir que el «Sur» no es una mera localización geográfica, sino que de hecho es un lugar geoeconómico y geopolítico. Otro tanto, salvando distancias,

se puede decir a partir de lo que sucede en el seno mismo de la Unión Europea. En definitiva, la realidad de las relaciones neocoloniales actuales, reciclando dominios y dependencias del pasado, es tal que en el mundo de hoy, a partir de un «colonialismo global» encontramos las estructuras y procesos de una «colonialidad global» asentada sobre la «colonialidad del poder» –genial fórmula puesta en circulación por Aníbal Quijano (2014: 67-108)– que impregna a éste en los modos de darse y ejercerse en las asimétricas relaciones entre centros y periferias de nuestro mundo (Quijano, 2014: 384 ss.).

PASADO Y PRESENTE COLONIALES. UNA MIRADA DECOLONIAL AL CONTINENTE AMERICANO

Por lo que se refiere a América del Sur y Central, sigue dándose una perniciosa situación de dependencia de las economías del continente. Prueba de ello son las dificultades para que en sus distintos países se sostengan como viables las propias decisiones respecto a las dinámicas económicas. Incluso lo que parecían avances significativos, aun con sus escollos, como Mercosur, o como el intento de países de América del Sur de sumarse al proyecto de un banco alternativo al Banco Mundial por parte de los que se agruparon bajo el acrónimo BRICS. Pero la escasa autonomía económica, en especial financiera, pone en aprietos a las mismas economías que en estos últimos tiempos empezaron a despegar. A todo ello hay que añadir que no todos los problemas hay que anotarlos a la cuenta de las causas externas. Algunos tienen específicas causas internas, que se añaden a las externas, como se constata desde las dificultades de Venezuela hasta los apuros de Argentina para la refinanciación de su deuda. En otros casos, la ciudadanía ha roto la imagen aparentemente idílica que del desarrollo económico de quería presentar como incuestionable éxito neoliberal: tal es el caso de Chile. Se puede decir que en esos casos se sigue verificando que al neocolonialismo que funciona imponiéndose desde fuera le secunda eficazmente un colonialismo interno, a distintas escalas, que sigue reproduciendo vicios del pasado. Como señala el economista Thomas Piketty en su documentada obra *Capital e ideología*, la huella del colonialismo es profunda y, aun reconociendo diferencias entre países que lo sufrieron, no ha llegado a ser borrada en ninguno de los que lo padecieron (Piketty, 2019).

Sin duda, es de justicia tener presente los intentos por salir de esas relaciones de dependencia y por generar dinámicas económicas distintas, con las consiguientes transformaciones políticas tratando de hacerlas viables. Remontándonos décadas atrás, es obligado mencionar lo que supuso en Chile el proyecto de revolución democrática de Salvador Allende y

su gobierno de Unidad Popular. El golpe del general Pinochet contra el mismo, en 1973, implicaba entre otras cosas abortar un proyecto que de ninguna manera podía permitirse que se contagiara a otros países, desestabilizando económica y políticamente la región. De hecho, el gobierno golpista desde el principio puso sus medidas económicas en manos del neoliberalismo de la Escuela de Chicago, en paralelo a cómo se difundía para toda América la doctrina de la seguridad nacional impuesta por el Departamento de Estado de EEUU. Las relaciones de dependencia estaban llamadas a ser intocables, como en su día puso de manifiesto Joan Garcés (2008), desde la experiencia chilena, en su libro *Soberanos e intervenidos*. No hay duda de que todo ello ha pesado durante décadas, poniendo en aprietos incluso a las mismas teorías desarrollistas que confiaban en que esa misma dependencia fuera superable desde la lógica del capitalismo imperante, pretendiendo alcanzar niveles de desarrollo parangonables con los del Primer Mundo. Un sueño ilusorio (de Rivero, 2006).

Además de las consecuencias de las brutales dictaduras militares que se impusieron en muchas repúblicas americanas, consolidando en beneficio de las clases dominantes el expolio de sus propios pueblos –el caso de Stroessner en el Paraguay también fue especialmente sangrante–, la cuestión es cómo y por qué determinadas dinámicas atraviesan las épocas y se siguen dando bajo nuevas formas. Que los países americanos al sur de EEUU sigan muy condicionados por relaciones neocoloniales en el nuevo orden –o desorden– mundial requiere explicaciones de fondo que no nos remitan a una especie de maldición del destino.

Para dar cuenta de todo ello se hace imprescindible disponer también de explicaciones históricas de largo recorrido. La situación actual presenta una génesis de siglos, tanto en las estructuras sociales como en las mentalidades. No hay que olvidar que la realidad colonial de la América hispana y portuguesa no sólo fue el resultado de unas determinadas políticas imperiales, sino la otra cara, como el inseparable reverso de la moneda, de la modernidad que desde comienzos del siglo XVI se estaba gestando tras la transición renacentista en Europa. La modernidad, y no sólo en sus estructuras políticas y económicas, se fraguó desde ese marco establecido por el par formado por imperialismo y colonialismo. En dicho marco también maduran las concepciones del sujeto moderno (Dussel, 2015: 89 ss.), así como de ese sujeto «macro» que pasó a ser el Estado soberano, que por entonces empezó a ver la luz bajo la forma de monarquía absoluta (Pérez Tapias, 2019). Sin embargo, la conformación de una sociedad colonial bajo un imperio, como era el español, que en los albores de la modernidad arrastraba rasgos premodernos, hizo que ese mismo colonialismo y lo que de él se derivara quedara atrapado en una especie de

«modernidad a medias», o *protomodernidad*, que luego se vería bloqueada en su desarrollo futuro, tanto por estructuras económicas mercantilistas muy lastradas para el salto a un desarrollo capitalista posterior, como por estructuras políticas de una sociedad aún muy estamental, con las consiguientes estructuras ideológicas, muy retardatarias por su apego a la Contrarreforma católica (Elliott, 2007). Es decir, la precaria modernidad del imperio español –que, pudiéndose decir que llegó antes de tiempo a la cita con la historia, inició su proyecto bajo el modelo de Roma– repercutió en su misma dinámica colonial, lo cual hizo que se configuraran realidades sociales con características que llegan hasta hoy, reapareciendo todavía en el neocolonialismo actual.

LA «TRANSMODERNIDAD» COMO MARCO PARA LA ACCIÓN DESCOLONIAL PROPUESTA DESDE AMÉRICA LATINA

Factores que vienen operando desde muy atrás en el tiempo hacen más difícil superar ciertas rémoras del pasado para salir de relaciones neocoloniales de la actualidad. Eso es así, sin que reconocerlo alimente resignación alguna. Ahora bien, es necesario afinar los análisis, pues la misma realidad actual es muy compleja, muy plural, con situaciones muy diversas entre países y al interior de sus respectivas realidades sociales. Es decir, no bastan visiones muy generales que luego pasan a obstaculizar la misma solución de los problemas porque el diagnóstico no responde a realidades concretas.

Puestos a tener en cuenta matices diferenciadores, conviene reparar en lo que también nos pasa en Europa o lo que ocurre en relación a otros problemas de nuestro tiempo. La cuestión es cómo conjugar visión de conjunto y atención a las circunstancias específicas de los distintos países, al modo como propone David Harvey (2017). La primera debe formularse de tal manera que no impida los análisis más de detalle. Precisamente la denominación «América Latina», por ejemplo, ha sido tan ampliamente aceptada por servir para expresar mediante ella dicha visión de todo un subcontinente cuyos países comparten, desde sus diferencias, un amplio denominador común, debido tanto a las historias compartidas como a las condiciones en gran parte comunes de su presente histórico, todo lo cual da pie además a la reformulación de interrogantes respecto a la propia identidad que son transversales. Es por ello que el antropólogo García Canclini (2002), desde México y sin perder de vista su origen argentino, ha podido hablar de *latinoamericanos buscando su lugar en este siglo*. Ahora bien, no se debe pasar por alto que la misma fórmula «América Latina», como explica Walter D. Mignolo (2005) en su excelente libro *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, surge en un contexto colonial, puesta en circulación por Francia en sus afanes deci-

monónicos por ganar espacio en territorio americano, frente a la «América anglosajona», por una parte, y ocupando el lugar que se disputaba a España como potencia decadente. Ocurrió que la población llamada «criolla», que tomó el relevo a la élite hispana en las nuevas repúblicas emergentes en los procesos de emancipación anticolonial, encontraba además en Francia buena parte del arsenal ideológico republicano, progresista y revolucionario para armar su propio proyecto de independencia, con lo cual la aproximación a la fórmula «América Latina» como expresión de identidad colectiva se vio reforzada.

Ciertamente, la expresión «América Latina» ganó una amplia recepción, consolidándose después como fórmula identificativa para los países que se ven englobados bajo ella. Es más, la fórmula ha sido especialmente impulsada por los movimientos que se entienden a sí mismos como culturalmente progresistas e incluso revolucionarios políticamente. No obstante, queda la pregunta de por qué en estos últimos casos se ha perdido de vista el origen colonial de la misma. Incluso cabe recoger otras: ¿por qué no se repara en que dicha identificación no ubica bien a los que no presentan parentesco cultural con la latinidad? Hablamos de las poblaciones indígenas y de las comunidades afroamericanas, no estando de más recordar con Boaventura de Sousa Santos (2016: 222), respecto a los mismos pueblos indígenas, que, «en cuanto actor social y político, han sido ignorados tanto por el marxismo como por el liberalismo» –y cuando se ha intentado incorporarlos como ha sido el caso en el «Estado plurinacional» de Bolivia, el proyecto ha quedado abortado con el golpe contra Evo Morales–. Todo ello seguramente tiene que ver con que la fórmula «América Latina» quizá no acabe de resolver problemas de identidad que en las Américas rondan y con que tampoco haya suministrado hasta ahora una apoyatura fuerte para hacer frente de manera eficaz a las nuevas prácticas neocoloniales, cuestión sobre la que Mignolo (2003) llama la atención.

Identificar la América del Sur y Central –podemos hablar del Sur en general, si tenemos en cuenta el contraste con el Norte estadounidense– con lo latino sirve, ciertamente, para dotar de una identidad colectiva, y no ya como en el pasado, reemplazando así la identidad de épocas de dominio hispano y luso, sino reelaborando esa latinidad como modo de construcción de sociedades emancipadas. De ahí tantos debates sobre el ser latinoamericanos, desde el filósofo Leopoldo Zea (2000) –puso mucho énfasis en la tesis del «encuentro de mundos» en Iberoamérica– hasta el historiador Edmundo O’Gorman (1958) con su tesis sobre «la invención de América» –opuesta al discurso eurocéntrico del «descubrimiento»–. Sin duda, todo indica que se avanzó así, superando otros modos confusos de articular la identidad, como el de Vasconcelos con la «raza cósmica», por

más que tuviera el mérito de tratar de reconvertir el mestizaje desde una categoría descriptiva con tintes racistas hacia una categoría identificativa con nuevos matices culturales. Aparece como transitable la vía de insistir para esa resignificación de la categoría de *mestizaje* en el «intercambio fecundo de las diferencias» (Pérez Tapias, 2007: 187).

Es importante, pues, reconocer la dificultad de esa reconversión de la categoría cuando se parte sobre todo de historias y situaciones en las que la misma palabra «mestizo» no dejaba de tener connotaciones racistas tras siglos de mestizaje, realizado por vías en muchos casos violentas, máxime cuando desde las élites «blancas» considerar a alguien *mestizo*, en cualquiera de sus variantes, siguió siendo un modo de discriminar y encasillar a las personas en una clasificación racista. La cuestión es si hablar de otro mestizaje, obligando a reconocer que no hay realidades «puras», ni raciales ni culturales, además de insistir en el mestizaje que debe darse más allá del que hubo, sirve para desmontar el discurso racista. Aun reconociendo la dificultad, me inclino por pensar que no hay que abandonar el camino señalado para el recorrido de un concepto «normativo» de mestizaje: el que debe haber. En Europa, por ejemplo, es el que invita a recorrer Sami Nair (2010) en su libro *La Europa mestiza*. Pero, volviendo a América, si hay cierta correlación entre una resignificación de la categoría de *mestizaje* y el discurso que toma como eje el sentido que se quiere imprimir a la expresión *América Latina*, el caso es que esa misma correlación se ve desplazada hacia la cuestión de su modernidad desde los intercambios que la constituyen –contando también con la realidad de sus mestizajes, que en lo que se refiere a los «intercambios» en modos de pensar se han abordado en imprescindibles trabajos de Gruzinski (2000) y de Bolívar Echeverría (1988) sobre el barroco americano–. También hay que tener en cuenta lo que resiste a procesos de hibridación, cual es el caso de ciertas culturas indígenas. Así, pues, ¿cómo fue y cómo ha llegado al presente de estos tiempos de postmodernidad o, mejor, de crisis de la modernidad? Si la modernidad «latinoamericana» no fue una modernidad lograda, si se siguen parámetros eurocéntricos, ¿cómo entender su modernidad y su ubicación en la postmodernidad, habida cuenta de que vienen enmarcadas por la «experiencia traumática de la Conquista» y, luego, por las «perversiones y exclusiones» de repúblicas que no se libraron ni de dependencias neocoloniales ni de practicar el colonialismo interno (Moraña, 2018: 123 ss.)? ¿O cómo situarse en la crisis de la modernidad buscando una salida propia?

No hay que perder de vista las situaciones diversas que se dan, y no sólo en Latinoamérica, respecto a esa problemática de la propia modernidad y postmodernidad. El caso es que los procesos de modernización que se han dado no han sido iguales en todos los sitios, aunque hay que

reconocer que, con mayor o menor peso, la realidad de la herencia colonial atraviesa esas variadas modernizaciones. Como se ha subrayado, la modernidad tuvo su reverso en el colonialismo y, en términos económicos, hay datos suficientes para decir, sin necesidad de una retórica tan inflamada como la obra «clásica» de Galeano (2003) en *Las venas abiertas de América Latina*, que el capitalismo industrial europeo fue posible en altísima medida, tal como de hecho surgió, por la previa acumulación de capital propiciada por el expolio de las riquezas de los dominios colonizados, de lo cual el posterior imperio británico también supo bastante. La realidad colonial, por tanto, acompañó y condicionó a la modernidad, de una manera en las metrópolis y de otra en los territorios colonizados. En éstos, en el caso del imperio español, por ejemplo, se acusó el factor añadido de la modernidad insuficiente, muy lastrada por la Contrarreforma católica. Por resumirlo en un enunciado: en la América hispana hubo mucho colonialismo y poca modernidad –en correlación con el mucho imperio (pero en declive desde el siglo XVII) e insuficiente modernidad de aquella España a la que su «protomodernidad» le supuso después una elevada factura–; y en ambos casos con procesos de modernización retardados por prácticas económicas de un capitalismo tan depredador como primitivo–. Eso es lo que obliga a pensar la peculiar índole de lo moderno y lo postmoderno en la América llamada Iberoamérica o Latina –así como a llevar la reflexión crítica a la misma realidad de España– .

El caso es que habiéndose dado ese par de modernidad y colonialismo como de hecho se ha dado, ¿cómo avanzar entonces desde momentos de crisis de la modernidad –las crisis económicas globalmente extendidas de la actualidad pueden verse como manifestación en el capitalismo actual de esa crisis de la modernidad–, hacia una situación distinta, superando a la vez los lastres coloniales? La cuestión ya no estriba siquiera en qué hacer con la modernidad, sino en qué hacer con la postmodernidad. ¿Basta pensar en una «postmodernismo de oposición», como plantea Boaventura de Sousa Santos (2005: 97 ss.)? Sus planteamientos en *El milenio huérfano*, por ejemplo, son muy sugerentes. Tratan de ofrecer respuestas críticas y dialógicas a problemas heredados de la modernidad que desde ella misma no encuentran ya solución en el contexto actual de mundo globalizado –lo seguirá siendo aun a pesar de las reacciones proteccionistas al «modo Trump»– y sociedades multiculturales. Otros también fueron adelantándose en esa dirección. Podemos mencionar al filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (1996), que desde hace décadas viene trabajando en torno a cómo entender modernidad y postmodernidad en América Latina –seguiremos hablando así, aun conscientes de los límites de la denominación–, y muy especialmente a Enrique Dussel (2015: 255 ss.), el cual,

con su concepto de «transmodernidad», invita a resituarnos críticamente en la crisis de la modernidad discerniendo lo que de ésta es válido y lo que no lo es debido a la carga eurocéntrica, e imperialista, por tanto, que llevaba; y ello desde las teorías económicas hasta la manera de entender los derechos humanos. No cabe duda de que la filosofía de la liberación, y no sólo Dussel, ha hecho por ahí un recorrido muy productivo. Una referencia convertida en clásica es Horacio Cerutti (2006) con su *Filosofía de la liberación latinoamericana*.

RECONOCIMIENTO E INTERCULTURALIDAD. CRÍTICA DECOLONIAL A LA REPRESIÓN Y EXCLUSIÓN CULTURALES

La filosofía de la liberación, décadas atrás, mantuvo entre sus representantes un intenso debate en torno a aquella cuestión que otrora polarizaba en buena medida el debate político: la cuestión del sujeto histórico. Se debatió así entre la *clase* –posición sostenida por su vertiente más marxista, por así decirlo, y el *pueblo*, categoría defendida por el sector más populista. Cuando la cuestión del sujeto histórico de los procesos sociales ha perdido el carácter que de modo esencialista se le atribuía (Honneth, 2017: 63 ss.), esa filosofía de la liberación ha ido abriéndose a nuevas problemáticas y perspectivas. Una de las vías es la conducente a articular liberación e interculturalidad. Los trabajos de Raúl Fornet (2004) han sido especialmente rompedores en esa dirección, desde la consciencia de que había ahí una laguna importante que cubrir. De no hacer eso se seguiría operando desde un paradigma muy apegado a la modernidad, aunque lleve en su seno la crítica al eurocentrismo y pretendidos distanciamientos de «lo occidental». No sólo es occidental moderno el liberalismo y su deriva neoliberal; también lo es el socialismo, en su elaboración marxista y otras. Por eso, sin abjurar de lo que sean herencias asumibles, lo importante es cómo dar paso a un cambio de paradigma que permita en verdad un enfoque que dé lugar a mayor inclusión conjugando mejor las diferencias. Enfoques de la interculturalidad como el ofrecido por Luis Villoro –especialmente sensible ante el movimiento que surgió en Chiapas, como se muestra en su enfoque del indigenismo (Villoro, 2017)– han avanzado en esa dirección (Villoro, 2004: 130-152). Pero hay que destacar que si esa apertura y reconocimiento se hacen de manera que las culturas indígenas –que no son sólo supervivencias exóticas– se vean bien tratadas en esa visión más incluyente de las realidades americanas, al modo como ya lo intentó Mariátegui y bien lo subraya Mabel Moraña (2018: 43-106), entonces eso mismo obliga a entrar más a fondo en la historia crítica del colonialismo y en la crítica de lo que de esa historia aparece hoy como reciclaje actualizador de estructuras de dominio. Es pertinente a ese respecto una

aportación como la de Bonfil Batalla (2001: 170 ss.) en *México profundo. Una civilización negada*, donde extrae conclusiones tras mirar de frente cómo se acometió «la redención del indio por la vía de su desaparición».

El neocolonialismo actual, con sus componentes económico y político, tiene en el ámbito cultural y en los modos de pensar su reforzamiento más intenso. El nuevo colonialismo cultural, muy eficaz en cuanto a generar dependencia en modos de pensar, encuentra potentes recursos en los medios de comunicación y actualmente también en Internet, con todo lo que circula por las redes. Ello hace que la misma *transmodernidad* de Dussel o el «postmodernismo de oposición» encaminado a la resistencia transformadora que propone de Sousa, exijan llegar hasta el fondo en la crítica de las relaciones coloniales que aún se dan. Sólo así se puede dejar atrás esa especie de maldición de la que habla el sociólogo Marcos Roitman (2008) desde su recorrido a partir de su Chile natal, la maldición consistente en «negar los propios orígenes». Los malentendidos respecto a lo que se es o el creerse lo que no se es, han de abordarse no sólo mediante la elaboración crítica de la historia que llega hasta el presente con su par modernidad-colonialismo, sino desentrañar las estructuras y pautas coloniales que quedaron después de la descolonización política de las emancipaciones como repúblicas independientes, las cuales favorecieron que tuvieran continuidad en diversas formas de colonialismo interno –respecto a poblaciones indígenas, por ejemplo–, así como que hubiera tanta proclividad a nuevos modos de dependencia colonial en el mercado internacional. El nexo entre estos dos últimos vectores fue el papel de oligarquías locales entregadas al doble juego de expoliar dentro y someterse hacia fuera, en ambos casos para asegurarse su propio beneficio.

El papel de esas oligarquías, en muchos casos aliadas con el poder militar en contra del propio pueblo en regímenes dictatoriales, no explica, sin embargo, todo, pues pasan las dictaduras, se instauran regímenes democráticos e incluso desde esas otras condiciones se siguen reproduciendo servidumbres neocoloniales. El pensamiento *decolonial* afronta todo ello, llevando el análisis a la «colonialidad del poder», es decir, a esos enquistamientos de las pautas coloniales y, sobre todo, de categorías de una razón colonial que siguen operando en una razón colonizada, que es así aunque obviamente no se piense a sí misma en tal condición. Es una especie de «falsa conciencia» marxiana sólo que ahora de gestación bajo una herencia colonial que sigue ahí, reprimida, pero actuante, cuestión que a mediados del siglo xx ya puso de relieve Aimé Césaire (2006) confrontando a la Francia republicana y al mismo PCF con las contradicciones políticas y epistémicas arrastradas por una «mentalidad colonial» no erradicada. Valdría al respecto la observación freudiana de que lo reprimido, no por serlo

deja de actuar; es más, actúa más eficazmente por hacerlo silenciosamente y por la espalda. Es la misma razón la que incluso haciendo la crítica al eurocentrismo o al occidentalismo, no deja de ser razón atrapada por lo que critica. Eso es lo que hace, por ejemplo, que las propuestas de diálogo intercultural estén formuladas todavía desde una perspectiva que sigue conllevando sus dosis de etnocentrismo, sin que los otros a los que se dirige puedan verse suficientemente tenidos en cuenta como sujetos diversos con derecho a decir su palabra culturalmente diferente (Tubino, 2016).

La crítica al neocolonialismo tiene que llegar a ese fondo de la colonialidad del poder, del mismo poder que se piensa emancipado pero que sigue atrapado en un paradigma que, al no haberse cuestionado radicalmente, le sigue llevando a situarse en posición subalterna. Criticar el neocolonialismo sin someter a crítica el paradigma de la modernidad es quedarse a medias, máxime cuando se hace desde realidades americanas en las que la misma modernidad a medias lograda hizo que las huellas coloniales fueran más perdurables. Hoy se sigue acusando en esa colonialidad el poder que da lugar a un pensamiento no suficientemente descolonizado, al que por ello le falta potencia anti-neocolonial. Mignolo, en consecuencia, insiste en que no es suficiente radicalizar el pensamiento con otras propuestas en el mismo paradigma moderno –y en sus derivas postmodernas–, como son las de carácter socialista, sino que en todo caso éstas hay que resituirlas en un «paradigma otro», el que puede delinearse, entre otros vectores, a partir de un «pensamiento fronterizo» que sea expresión de verdadera emancipación de los que fueron reprimidos u orillados y entran en escena produciendo nuevos diálogos. Éstos no exigen sólo interculturalidad, sino una verdadera «revolución epistémica» que dé lugar a pensar de otro modo desde un concepto de razón cuya mediación cultural se asuma consecuentemente. Lo que implica esa revolución es lo que Boaventura de Sousa Santos (2019) elucida como «fin del imperio cognitivo».

ESPAÑA, SUR DE EUROPA: RELACIONES NEOCOLONIALES EN LA UNIÓN EUROPEA

La superación del neocolonialismo actual implica no sólo la acción política para salir de determinadas dependencias económicas, sino una acción intercultural que supone a la base esa «revolución epistémica» que permita otro modo de conocer y, por tanto, de reconocer. Ciertamente, pero habrá que añadir que eso no sólo es cuestión que tenga que resolverse en los países de los «sures» de América, de África y de Asia. ¿Qué decir, por ejemplo, de España, en Europa, ya que fue la otra parte en las correlaciones modernidad-colonialismo, postmodernidad-colonialidad, que nos afectan?

Europa no está libre de relaciones neocoloniales, y más si tenemos en cuenta que el diseño neoliberal del mercado global comporta un nuevo neocolonialismo a escala mundial (García Fernández, 2019). Es decir, ese nuevo neocolonialismo viene dado por la reconfiguración del (des)orden mundial en la época de la globalización, con una distribución de los papeles económicos rediseñada a esa escala. Cabe decir, esquematizando, que entre dos grandes *centros* de poder económico, EEUU y China –muy diferentes entre sí, y con la primacía tecnológica del primero, pero la ventaja competitiva del segundo–, Europa tiene que acomodarse para encontrar su hueco futuro. Ya ahí hay una dependencia de Europa en conjunto, que se trata de salvar con la fuerza que logre tener la Unión Europea –muy desdibujada en cuanto a su proyecto–. El caso es, además, que en el seno de esa UE se reproduce la diferencia –desigualdad, de suyo– entre *centro* y *periferia*. La fragmentación de la UE en términos de nacionalismos económicos, y también políticos, acentúa esa divisoria; cabe hablar con motivos fundados de fractura en la UE, entre Norte y Sur, países del Norte (destacando Alemania con su peso determinante en la política europea) y países del Sur. Con la crisis económica que se padece desde hace años, en la que ha llegado a peligrar el euro como moneda común, se ha consolidado y profundizado esa fractura. España está en el Sur y como decíamos de la América llamada «Latina», también para España el Sur no es mera localización geográfica; es geoeconómica y geopolítica, es la *periferia* donde estamos situados los países a los que nos endosaron, con broma de mal gusto, el acrónimo PIGS («cerdos» en la lengua de la *koiné* imperial) bajo el que nos englobaron: Portugal, Italia, Grecia, España (Spain), con Irlanda –*casualmente* católica– siendo también invitada a tal hermandad de condenados a una posición subalterna en una Europa que está reubicándose como puede en el «gran mercado del mundo» –dicho con Calderón–.

Por lo demás, es conocida la grave crisis por la que ha atravesado la sociedad española, padeciendo además los ajustes e injustos recortes de una política económica en gran medida impuesta por la llamada *Troika* –Comisión europea, Banco Central y FMI, con Alemania marcando el paso–, esa política de austeridad (mal entendida) productora de *democidio* por ir liquidando al pueblo (*demos*) como conjunto de ciudadanos en cuanto sujetos de derechos. No obstante, incluso reconociendo que se da una situación de fuerte dependencia de España respecto a esas instancias externas, puede resultar chocante para muchos hablar de neocolonialismo en el seno de la UE y, por ende, en posición colonizada en el mundo globalizado. Para dar cuenta de ese diagnóstico bien se puede hacer mención de un hecho político de suma gravedad en el que se hizo patente la dependencia que comentamos, incluso política, revelando una situación

colonial con la que no se debió transigir. Hablo de la reforma del artículo 135 de la Constitución española, que se hizo por vía rápida, con procedimiento de notable déficit democrático –fue calificada de reforma *expres*–, para introducir en ese artículo la «prioridad absoluta» en cuanto al pago de la deuda pública por parte del Estado y todas sus instituciones, desde el gobierno de la nación hasta el último ayuntamiento. Dicha obligación, añadida a un artículo que ya contemplaba la estabilidad presupuestaria y el control del déficit, para reforzar el sometimiento del Estado a directrices de instancias europeas –estando detrás el poder de decisión de Alemania–, fue imposición proveniente de fuera, por más que las circunstancias fueran difíciles en el verano de 2011. El procedimiento y el contenido de tal reforma presentaron un carácter inequívoco de sometimiento neocolonial a poderes externos. No era situación en la que libremente se cedía soberanía a instancias de la UE democráticamente legitimadas; era claudicación bajo presión de un país al que se sitúa en posición subalterna, en una periferia en la que se le sitúa durante décadas. Creíamos que habíamos salido de ella con la transición de la dictadura a la democracia y con la pertenencia a la UE, pero resulta que no es el caso. Hay, pues, elementos suficientes para sostener que nuestra situación se enmarca en relaciones neocoloniales en el seno de la misma UE.

Nos podemos preguntar si eso se debe sólo a factores del presente o también es algo que viene gestado desde atrás. Es decir, ¿son aplicables a España, en el Sur de Europa, las correlaciones modernidad-colonialismo, postmodernidad-neocolonialismo, que hemos comentado en relación a ese gran Sur de América? Si las situaciones que vemos en América Latina tienen que ver con el colonialismo hispano y con la insuficiente modernización de España, podemos entrever que, modulándose de otra forma, dichas correlaciones también las encontramos en la realidad española, desde lo económico hasta lo cultural. La misma cuestión de cómo se ha dado en España la postmodernidad presenta aspectos similares a los tratados respecto a Latinoamérica: cómo ser postmodernos habiendo sido tan escasamente modernos es también problema de los españoles.

Históricamente, la débil modernización de España influyó en que sus mismas prácticas coloniales en siglos pasados se quedaran varadas en formas propias de siglos XVI y XVII, de manera que después, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, el colonialismo hispano fue desplazado en el sistema-mundo que se fraguaba –dicho con Wallerstein (2012)– por los modos coloniales de Inglaterra y Francia. Así, cuando la decadencia del imperio español llegó a su fin se produjo la paradoja de que un país que fue metrópoli imperial-colonial durante siglos pasó a entrar en una dinámica de sometimiento neocolonial, dado su retraso científico-técnico, su depen-

dencia económica y su debilidad política. Su cultura, lastrada durante mucho tiempo por el nacional-catolicismo que heredó de la antimoderna Contrarreforma, difícilmente se desarrollaba para impulsar un posicionamiento distinto en el orden mundial. El esfuerzo ímprobo que para ello empezó a desplegar la II República se vio abortado por el golpe militar del general Franco, apoyado por las fuerzas conservadoras y el fascismo de los años treinta que también campeaba por el Estado español. La transición democrática, consolidada a partir de la Constitución de 1978, retomó el empeño modernizador de España, pero ciertos factores retardatarios a la vista está que son muy difíciles de dejar atrás¹. Es lo que se evidencia en medio de la crisis vivida desde 2008, acentuada a partir de 2010. Las regresiones sufridas muestran aspectos deficitarios de nuestro desarrollo, a los cuales se les suman graves decisiones de los neoliberales y conservadores que gobernaron en España en los últimos tiempos.

Con el cuadro descrito resultan pertinentes para España algunas de las propuestas del *pensamiento decolonial* dado que su realidad padece ese neocolonialismo que se refuerza desde el mercado global. Y a la vez, si tenemos en cuenta de las tesis del sociólogo Samuel P. Huntington (1997), en las antípodas de ese pensamiento, cuyo occidentalismo marcadamente etnicista le hacía marginar a toda América del Sur, contando desde México, en una periferia de Occidente malamente «occidentalizada» por modernidad insuficiente y catolicismo excesivo –en verdad, por no ser anglosajona–, nos encontramos con que esa misma descripción valorativa resulta aplicada a España en gran medida desde centros de poder del actual mundo globalizado². Puede encontrarse en la relación entre España en el Sur y la Europa del Norte una réplica del interesado abismo que Huntington dibuja entre la América del Sur y la del Norte –EEUU y Canadá–.

Las historias en común que hemos tenido a uno y otro lado del Atlántico, con distintas experiencias históricas del par modernidad-colonia-

1. Salvando las distancias de nuestra vecindad, cabría una reelaboración en torno al «caso español» del diagnóstico de Boaventura de Sousa Santos sobre «El Estado y la sociedad en la semiperiferia del sistema mundial: el caso portugués», en Id., *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*, cit., pp. 39-80.

2. Es interesante observar cómo E. Roca Barea, en su libro *Imperiofobia y la leyenda negra* (Siruela, Madrid, 2016), viene a conectar la leyenda negra con el hecho de que en este tiempo se haya incluida a España bajo el ya comentado acrónimo «PIGS». La cuestión importante a señalar es que esa conexión no libra al diagnóstico histórico de «imperiofobia» del acentuado nacionalismo españolista desde el que está formulado, lo cual impide abordar críticamente la paradoja de una España que fue imperio colonial y después se ve inmersa en dependencias neocoloniales. Cf. J.A. Pérez Tapias, «Ningún imperio lleva a Dios», *Contexto y Acción*, cxtx.es (07.07.2019).

lismo, pero que en virtud de las consecuencias de esas mismas historia se aproximan a la hora de la postmodernidad y el neocolonialismo, nos dan pie para que el diálogo de Sur a Sur –Sur de América, Sur de Europa– fructifique en propuestas compartidas de acción descolonial. Diría que también en España hay que llevar a cabo una «revolución epistémica» que nos capacite para salir de las órbitas del dominio cultural neocolonial, el que se asienta en los modos de conocer, de enseñar, de aprender, en una cultura dominante que desde las dinámicas del mercado hasta el mundo académico acusa la «colonialidad del poder» que hemos interiorizado desde el marco de capitalismo financiero y globalismo como ideología en el que nos movemos. Y habría que acometer la relectura de la propia historia, tanto respecto a la historia de España en América, con el colonialismo atroz que sometió y en muchos casos liquidó a culturas y sociedades indígenas, como respecto a la exclusión del otro que en el territorio peninsular fue correlativa a esa represión colonial: la consistente en las expulsiones de judíos y moriscos, con huella de deuda insalvable en la realidad histórico-política hispana (Pérez Tapias, 2010). Tal relectura es la que nos debe capacitar para afrontar realidades del presente de forma que se eliminen factores de explotación y discriminación que en nuestros «Sures», además de no contribuir a salir de la dependencia, comporten la prolongación de recicladas formas de colonialismo interno que ahonden en nuevas versiones de la «herida colonial». Me refiero a cómo tratemos todo lo relativo a la inmigración que, aun de distintas maneras, se da en nuestros países: salvemos los derechos de los inmigrantes, que con ellos van los de todos (Pérez Tapias, 2019: 41-50). He ahí un horizonte práctico que señala nuevos motivos y más razones para empeñarnos en quienes queremos confluir dialogando de Sur a Sur, reforzando nuestras sinergias para dejar atrás las dependencias neocoloniales que amenazan nuestro futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, Ulrich: *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* [1997], Barcelona: Paidós, 1998.
- Bonfill Batalla, Guillermo: *México profundo. Una civilización negada*. México: Conaculta, 2001.
- Castro Gómez, Santiago: *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, 1996.
- Césaire, Aimé: *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- Cerutti, Horacio: *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006.
- Dussel, Enrique: *Filosofías del Sur*. Madrid: Akal, 2015.
- Echeverría, Bolívar: *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 1988.
- Elliott, John: *España y su mundo (1500-1700)* [1963], Madrid: Alianza, 2007.
- Garcés, Joan: *Soberanos e intervenidos. Estrategias globales, americanos y españoles*. Madrid: Siglo XXI, 2008.

- García Fernández, Javier: *Descolonizar Europa. Ensayos para pensar históricamente desde el Sur*. Madrid: Brumaria, 2019.
- García Canclini, Néstor: *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Grosfoguel, Ramón: «La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global». En Sousa Santos, Boaventura da y Meneses, María Paula (eds.): *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, 2014.
- Gruzinski, Serge: *El pensamiento mestizo* [1999], Barcelona: Paidós, 2000.
- Galeano, Eduardo: *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid: Siglo XXI, 2003.
- Fornet-Betancourt, Raúl: *Crítica intercultural de la Filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004.
- Harvey, David: *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad* [2009], Madrid: Akal, 2017.
- Honneth, Axel: *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización* [2015], Buenos Aires: Katz, 2017.
- Huntington, Samuel P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* [1996], Barcelona: Paidós, 1997.
- Mignolo, Walter: *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- Mignolo, Walter: *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Montanaro, Ana Marcela: *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Madrid: Dykinson, 2017.
- Moraña, Mabel: *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2018.
- Naïr, Sami: *La Europa mestiza. Inmigración, ciudadanía, codesarrollo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2010.
- Ochoa Muñoz, Karina (coord.): *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales*. Madrid: Akal, 2019.
- Osterhammel, Jürgen y Jansen, Jan C.: *Colonialismo. Historia, formas, efectos* [1995], Madrid: Siglo XXI, 2019.
- O’Gorman, Edmundo: *La invención de América: el universalismo de la cultura occidental*. México: UNAM, 1958.
- Pérez Tapias, Jose Antonio: *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid: Trotta, 2007.
- Pérez Tapias, José Antonio: *Europa desalmada. ¿Qué hacer con la Unión Europea?* Madrid: Lengua de Trapo, 2019.
- Pérez Tapias, José Antonio: «Homo polítics. Del ‘animal racional’ al sujeto soberano», Id.: *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas*, Trotta, Madrid, 2019.
- Pérez Tapias, José Antonio: «Ningún imperio lleva a Dios», *Contexto y Acción*, ctxt.es (07.07.2019).
- Pérez Tapias, José Antonio: «Mirada ‘marrana’ sobre España», *Contexto y Acción*, ctxt.es (27.12.2019); Id., «Moriscos: Deber de memoria», *Ideal* (13.12.2009), recogido en Id., *La izquierda que se busca*, EUG, Granada, 2010.

- Piketty, Thomas: *Capital e ideología* [2019], Barcelona: Deusto/Planeta, 2019.
- Quijano, Aníbal: «Colonialidad del poder y clasificación social» En Sousa Santos, Boaventura da y Meneses, María Paula (eds.): *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, 2014, pp. 67-108.
- Rivero, Oswaldo de: *El mito del desarrollo. Los estados inviables en el siglo XXI*. México: FCE, 2006.
- Roca Barea, Elvira: *Imperiofobia y la leyenda negra*. Madrid: Siruela, 2016.
- Roitman, Marcos: *Pensar América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2008.
- Sousa Santos, Boaventura da: *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 2005.
- Sousa Santos, Boaventura da y Meneses, María Paula (eds.): *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, 2014.
- Sousa Santos, Boaventura da: *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*. Madrid: Akal, 2016.
- Sousa Santos, Boaventura da: *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Madrid: Trotta, 2019.
- Todorov, Tzvetan: *El nuevo desorden mundial*. Barcelona: Península, 2008.
- Tubino, Fidel: *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial/Universidad Católica, 2016.
- Villoro, Luis: *Ensayos sobre el indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.
- Villoro, Luis: «Aproximaciones a una ética de la cultura», en Olivé, León (comp.): *Ética y diversidad cultural*. México: FCE, 2004, p.130-152.
- Wallerstein, Immanuel: *El capitalismo histórico* [1988], Madrid: Siglo XXI, 2012.
- Zea, Leopoldo: *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*. México: FCE, 2000.