

Sobre los orígenes de eso que llamamos modernidad: un mar de discusión

*José Guadalupe Gandarilla Salgado*¹

Resumen

En el presente artículo se enfoca la mirada en la construcción del espacio Atlántico en el siglo XVI, no sólo como ruta comercial, sino como el espacio-tiempo de la modernidad. El autor señala que un primer despliegue de la modernidad y del capitalismo se efectúa en dicha apertura y que únicamente hasta el siglo XIX, con la desbancada del imperio chino, Europa, o mejor dicho la modernidad noreuropea, posibilitó sus pretensiones de una hegemonía mundial. Esto lleva a situar los orígenes de la filosofía política moderna dentro del espacio hispano-lusitano y la emergencia de América, proceso que se ancla en el siglo XVI. Más aún, el artículo propone que el hecho de que el Mar Caribe sea un mar que difracte hace que pueda alojar el germen de una “otra modernidad”, sin colonialidad.

Palabras claves: *Utopía, apertura atlántica, modernidad temprana, razón decolonial, modernidad/colonialidad.*

-
- 1 Doctor en Filosofía Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México. Investigador titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Su libro más reciente: *El presente como historia. Crisis capitalista, cultura socialista y expansión imperialista* (2008); como compilador: *La Universidad en la encrucijada de nuestro tiempo* (2009). Colabora como secretario académico del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM y coordina el proyecto “El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la teoría crítica”. Obtuvo mención especial en el concurso internacional de ensayos organizado por CLACSO “Los legados teóricos de las ciencias sociales en América Latina”.

Abstract

As a gaze posing on the sixteenth-century Atlantic, not just as a commercial route but, rather, as its construction of the time-space of modernity, this article indicates how the very first spread out of modern capitalism took place in this opening-up area, and when the North-European modernity emerged as such. It was until the decline of the Imperial China at the nineteenth century that Europe became the undisputed hegemony of the world. In a parallel way, at the same 16th Century, along with the emergence of America, the Hispanic and Lusitanian political philosophy came up. The article proposes that the diffraction that the Caribbean Sea undergoes means that it is the germinal seed for another modernity, without coloniality.

Keywords: *Utopia, Atlantic aperture, early modernity, decolonial reason, modernity/coloniality.*

“Mézclanse los pueblos a los pueblos, como los arroyos a los arroyos y los ríos a los ríos; pronto o tarde formarán una sola nación, de igual manera que las aguas de una cuenca acaban por unirse en un río. Todavía están lejanos los tiempos en que se juntan las corrientes humanas: razas y poblaciones, diversas hoy, siempre apegadas al suelo natal, no se reconocen como fraternas; pero van acercándose cada vez más; cada día se estiman más, y ya comienzan a orientarse hacia un ideal de justicia y libertad. La inteligencia enseñará a los pueblos a asociarse en una federación libre; la humanidad entonces, dividida en diferentes cursos y movimientos, producirá su conjunción en un solo río y, reunidas entonces las aguas todas, descenderemos juntos hacia el ancho mar, donde van a parar y renovarse todas las vidas”.

Eliseo Reclus (1958: 211)

Quizás no resulte tan cristalina o transparente esta metáfora que quieren contener las palabras del gran geógrafo, humanista y libertario Élisée Reclus, pues, nada menos, está tratando de hacerle un lugar al “no-lugar”; está intentando atrapar una instantánea de aquello que es devenir y que en su devenir no es una imagen arbitraria, puesto que plasma la relación entre caudales de agua (arroyos, ríos, mar) y utopías. Como metáfora, indica esa intención por referir al utópico movimiento que habrá de dar lugar a una nueva historia; es un modo también de decir que el proyecto emancipador, liberador, en cuanto tal, hace o inspira el programa socio-cultural de la modernidad, no obstante que, en los tiempos actuales, hace agua por diversos flancos y revela señales de agotamiento.

En muy diversos modos la experiencia de situaciones que pasaron a ser categorizadas como modernas (en cuanto opuestas o de algún modo contrastadas con situaciones previas, señaladas o asimiladas como tradicionales) se relacionan de algún modo u otro con una especie de incursión hacia lo desconocido, o bien, como una especie de conquista de “continentes” o aperturas espaciales hasta antes inalcanzables o inabarcables con los medios o el imaginario, y hasta la episteme, que estructuraban el conocimiento y las prácticas existentes.

Puesto que tal proyecto sociocultural (el de la modernidad) no sólo irrumpe hacia lo desconocido, lo distinto, lo diferente o lo otro, sino que lo subsume a su lógica, es que dicha universal labor que se ha colocado auestas, y en la que consiste su definitiva concreción, se revela también como avasallamiento de la inconmensurable experiencia humana, como conspiración en contra de toda otra construcción social. Tal vez porque dicho proyecto (el de una modernidad emancipatoria) muestra actualmente una especie de condición exhausta, porque aunque aspire a una energía infinita para completar su tal tarea se ve imposibilitada de llevarla a término, sea que, al estar incompleta, se ha abierto un campo fértil para la formulación de alternativas, para la emergencia o visibilización de prácticas sociales hasta antes menospreciadas pero hoy enaltecidas.

Diversas modalidades de discurso acompañan a esas prácticas y formulan desafíos a la meta-narrativa todavía hegemónica. Ella misma, a su interior, asimila el trastocamiento epocal. Sea que se vislumbre ésta (la modernidad) como incompleta; superable, según la narrativa posmoderna (sea celebratoria o de oposición, aunque por razones políticas distintas); reorientable hacia nuevos derroteros (en cuanto modernidad alternativa, barroca, heterogénea, periférica, etc.); o en plena bifurcación hacia un proyecto nuevo o distinto, en una nueva enunciación y desde un “otro lugar de enunciación” (el de la transmodernidad, por ejemplo), lo que dicho espectro de variantes expresa no es sino el síntoma del accidentado acontecer en que nos hallamos.

Fue el paradigma exclusivista de la modernidad (el modelo euro-norteamericano) el que entró en crisis en las dos últimas décadas del siglo pasado. En los años ochenta y noventa se habló, incluso en exceso, de “la condición posmoderna” cuando su propio principio de fragmentación

condujo más bien a un perfilamiento de sí como otro “gran relato” hasta emerger como una contracara de la universalización exclusivista, que pretendió criticar.

De un tiempo a esta parte, con el agotamiento del discurso posmoderno, se verán emerger un conjunto de teorizaciones que apuntan a señalar la posibilidad de conceptualización de otras modernidades. El debate sobre la “pluralidad de modernidades” (Taylor, 1999) apunta a este paradigma sociocultural de una modernidad, ya no como proyecto a alcanzar, sino como uno entre varios proyectos de alcanzarla o de procesarla, de entenderla y realizarla.

En esta reorientación de la discusión lo que hay es un desplazamiento de la “codificación temporal” como el elemento que dictamina lo moderno (en tanto opera como promesa: la de un inagotable futuro a alcanzar) hacia un esquema de “comprensión geográfica”, o mejor, “geo-histórica” (en la que se rescata la dimensión del espacio, de los lugares concretos, frente a una dimensión abstracta del tiempo). Si en la primera variante la realización del proyecto se lanza al futuro (se comprime el presente), en la segunda, se adelanta al aquí y el ahora (se dilata o se amplía el presente, no como repetición del presente dominante, sino como des-encubrimiento de lo invisibilizado, diverso y contrahegemónico).

Sólo el colonialismo intelectual puede agotar este debate cristalizándolo, petrificándolo en la propuesta habermasiana de una incompleta modernidad (Habermas, 1989); otras perspectivas más acordes a nuestro enfoque han señalado su condición diversa o plural, en tanto modernidad periférica (Sarlo, 1988 y Brunner, 1992), modernidad heterogénea (Herlinghaus, 2000), modernidad barroca (Echeverría, 1998), modernidad alternativa (Magallón, 2006), modernidades coloniales (Dube et al., 2004), etc.

Más recientemente, y en su último libro, Franz Hinkelammert ha puesto al descubierto el nudo de la cuestión: la crisis de la modernidad y el enarbolamiento de alternativas a esa crisis tiene condición laberíntica, pero no queda de otra “hay que volver a entrar al laberinto de la modernidad, porque no hay otro camino, no hay posmodernidad” (Hinkelammert, 2008: 8).

La explicación estándar del camino hacia la modernidad, o si se prefiere, de la edificación del capitalismo como proyecto que ha terminado por

abarcar al mundo entero ha llegado a establecer un *canon* de lectura que, aunque muy recientemente ha visto resquebrajada su hegemonía discursiva, no deja de ser asimilado como el “lugar común” en muchas discusiones. En tiempos más recientes el cuestionamiento a dicho *canon* (el recitativo sobre el “ascenso de Occidente”) ha implicado también la puesta en duda de aquella certeza que apuntaba al señalamiento de los comienzos u orígenes de tal proceso (la llamada modernidad y su subsunción a la lógica del orden capitalista), y de sus fuerzas impulsoras (los así denominados “milagros europeos”).

Rediscutir el problema de cómo se entiende eso que llamamos modernidad, de las fuerzas que lo impulsan, de sus procesos fundantes y de sus remotos orígenes no tiene por fin la búsqueda de la precisión histórica o un afán historiográfico, sino plantear un deslinde en el sentido de que lo que Pierre Chaunu ha verificado como “el paso de los universos al universo”, de la “pluralidad de universos-islas (...) a lo singular de un primer esbozo (...) de una economía-mundo cortical” (Chaunu, 1984: 15) que conlleva un bloqueo, puesto que ese universo-isla (cuyo poder fue suficiente para universalizarse) liquidó, ensombreció o nubló, justamente, la posibilidad de construcción de “una perspectiva más abierta o multilateral” (Hobson, 2006: 40), de un proyecto geo-cultural más amplio y plural, el de la interculturalidad como “identidad de raíz-diversa” (en la fina expresión de Édouard Glissant) y afianzó, por el contrario, tal vez por el predominio de las tendencias a la unificación y a la centrifugación, el proyecto cultural de construcción de los Estados-nación con base en procesos identitarios de raíz-única.

Este tipo de cuestiones pueden percibirse en una lectura de largo aliento en medio de lo que ofrece, de lo que permite alcanzar “la gran intercomunicación planetaria”, pero apuntan también a buscar la huella de aquello que dicho proyecto está imposibilitado de ofrecer, justamente por estar edificando una modernidad/colonialidad eurocentrada. Aquí habría un espacio-tiempo privilegiado para entender de lo que se está hablando cuando se dice “desperdicio de la experiencia” (Santos, 2009). Lo que está en juego queda bien sintetizado en la siguiente afirmación de Chaunu:

(...) lo que se juega al nivel de la economía va a jugarse cada vez más al nivel de la cultura (...) La intercomunicación traduce una realidad espacial (...) la intercomunicación está asociada a lo que la antropología americana designa con el nombre de aculturación. La aculturación se efectúa en el sentido Mediterráneo/cristiano –otros mundos, la aculturación es la otra cara de la intercomunicación. La intercomunicación y la aculturación constituyen juntas, un motor. El mediterráneo cristiano, el “mundo pleno”, la cristiandad latina (...), se llamará más tarde Europa (Chaunu, 1984: 17).

Del mediterráneo-centrismo a la apertura atlántica

Quizás por el florecimiento de aquel siglo XIII histórico bajo hegemonía islámica y predominio geográfico y marítimo de la cuenca mediterránea oriental sea que las primeras salidas hacia la mar océano vean, en el relato histórico convencional, una primera etapa genovesa y florentina (redescubrimiento, por ejemplo, de las Islas Canarias en 1312 por Malocello), y luego del siglo XV, esto es, una segunda etapa, en que quienes abren paso sean lusitanos e ibéricos. Lo que ello ilustra es también el traslado que está ocurriendo hacia el mediterráneo occidental, justo porque se está experimentando también el paso desde la cristiandad oriental (bizantina) hacia la cristiandad occidental (latino-germánica).

Este pasaje está siendo posibilitado por la paulatina expulsión de los árabes de la península (que habían extendido su dominio en dichas tierras durante siete siglos) y su debilitamiento en el control de sus posesiones en el norte de África, con lo cual se están dando las condiciones para la apertura atlántica. Es mucho lo que en esta transición se está jugando tanto así que Chaunu ve en ello toda “una mutación” (Chaunu, 1984: 53), el establecimiento de un antes y un después.²

2 Quizás no sea por casualidad que la oposición entre el espacio liso y el estriado, que es desarrollada por Deleuze y Guattari en ese memorable último capítulo de su obra conjunta *Mil mesetas*, y en el que tal contraste se hace explícito en seis modelos, sea justo en “el modelo marítimo” en el que se aprecia la genial metáfora expresiva “Pensar es viajar” (Deleuze y Guattari, 2000: 490).

Para ese tiempo, a dicho complejo geo-cultural (más tarde llamado Europa) le es posible superar el umbral de la *finisterre* del mundo antiguo. Sin embargo, Chaunu mismo parece tener sus dudas, parece saltarle entre las manos el sesgo eurocentrista, y por ello afirma: “partimos de la noción de una poderosa explosión y llegamos a la más exacta de la aceleración de un proceso milenarior” (Chaunu, 1984: 69), pero lo que no alcanza a vislumbrar el gran historiador e hispanista francés, y de lo cual tomamos conciencia a través de nuevas investigaciones (Hobson, 2006; Menzies, 2009; Goody, 2010a), es que estos logros y el privilegio ibérico, y luego europeo, se dan porque

Occidente y Oriente han estado ligados de manera fundamental y constante a los lazos de la globalización desde el año 500 (...) Oriente (que estaba más adelantado que Occidente entre los años 500 y 1800) desempeñó un papel decisivo que permitió la ascensión de la civilización occidental moderna (Hobson, 2006: 19).

La interconexión de complejos civilizatorios que confluyen en el sistema antiguo afro-euro-asiático y desde el que se abre hacia una posibilitada mutación planetaria encuentra en el mediterráneo, según el relato más difundido, un punto de confluencia y empuje desde el que se proyecta hacia la interconexión planetaria, a tal punto que tal situación es buscada, o se mira en otras realidades geo-históricas. Es así que se hablará del “Mediterráneo glauco” en la confluencia del Mar del Norte y el Báltico (Chaunu, 1984: 58), y el propio Mar Caribe que durante los siglos XVI y XVII era nombrado Mar del Perú por los ibéricos (a pesar de que Perú está al otro extremo del continente) (Glissant, 2002: 14), luego será nombrado el “Mediterráneo americano” (Williams, 1969: 530), cuando pueden haber diferencias sustanciales, no sólo en cuanto a las corrientes que en cada caso confluyen sino del paisaje, la poética y el pensamiento que desde ahí emergen,³ como más adelante se sostendrá.

3 No es por acaso que la metáfora que Ernst Bloch elige, para diferenciar los proyectos que se desprenden de la teoría y la práctica de Marx, sea justamente la de la disyunción entre una “corriente cálida” y “una corriente fría” del marxismo (Bloch, 2004).

Sorprende esta búsqueda de nuevos y lejanos mediterráneos cuando esta zona marítima del mundo en el marco de la hegemonía musulmana era propiamente identificada como “un lago islámico” (Goody, 2005: 51). Y no podría ser otra su condición si entendemos que el sistema hegemónico antiguo afro-euro-asiático se extendía con prestancia desde las costas orientales de África hacia el Océano Índico y más hacia el oriente incluso (no pueden entenderse de otro modo los viajes ultramarinos de los juncos chinos durante el primer tercio del siglo XV), con lo cual se establecieron no sólo intercambios económicos, comerciales o diplomáticos entre persas, árabes, africanos, javaneses, judíos, indios y chinos, sino que se edificó una amplia interconexión multidireccional de experiencias civilizatorias. Por ello la hegemonía árabe de ese sistema en el siglo XIII histórico verá una extensión horizontal del predominio islámico que compromete tanto al norte de África como a regiones del Oriente Medio y el Cáucaso, a tal punto que los árabes se miran a sí mismos y a su floreciente imperio como “el Puente del Mundo, a través del cual muchas “carteras de recursos” y mercancías orientales pasaron a Occidente entre 650 a.C. y 1800” (Hobson, 2006: 65).

Lo cierto es que la identificación de la apertura atlántica como el resultado culminante y glorioso posibilitado por el ingenio o la mentalidad más avanzada, en un determinado momento histórico, de una experiencia singular o exclusiva, la de las exploraciones marítimas europeas de la era de los descubrimientos, ignora que

en una fecha desconocida, entre veinte y cincuenta años antes, el navegante islámico Ahmad ibn-Majid ya había doblado el cabo y, tras remontar la costa de África occidental, había llegado al Mediterráneo cruzando el estrecho de Gibraltar. Además, los persas sasánidas habían llevado a cabo viajes por mar a la India y la China desde los primeros siglos del primer milenio, al igual que los etíopes negros y posteriormente los musulmanes (desde 650 aproximadamente). Y los javaneses, indios y chinos también habían doblado el Cabo de Buena Esperanza muchas décadas, cuando no siglos, antes que Vasco da Gama. Asimismo se ha olvidado que el navegante portugués sólo fue capaz de viajar hasta la India porque contaba con la guía de un piloto gujarati de religión musulmana, cuyo nombre por lo demás se desconoce (Hobson, 2006: 42-43).

Este mismo punto geográfico y marítimo hace parte de los logros chinos (que se sumaban al ya obtenido al alcanzar costas americanas desde 1421), en el último viaje de Chen He que le permite alcanzar el Mediterráneo en 1433 viajando desde el Océano Índico y atravesando por el Mar Rojo y El Nilo, tocando tierras florentinas en 1434 (Menzies, 2009), evento que permitiría a la flota diplomática china establecer contacto con el papado y transmitir conocimientos marítimos y cartográficos que posibilitarían los logros europeos posteriores.

Sin embargo, centrar la atención en la cuestión de a quién adjudicarle el reclamo de la paternidad de los descubrimientos marítimos y a quiénes el relato convencional deriva en la obtención de tal logro, y equivale a una actitud intelectual no menos sesgada que la anterior, que llevó a sustituir el orientalismo por un occidentalismo.

La expansión ultramarina de Europa se había iniciado en 1415, cuando los portugueses, bajo las iniciativas y travesías de Enrique ‘el navegante’ (una de las figuras más mitificadas por la historiografía), capturan el puerto musulmán de Ceuta, sobre el lado africano del Estrecho de Gibraltar; luego vendrán Madeira (1420), el éxito para bordear el cabo Bojador (1434) y el establecimiento del fuerte Arguin en Mauritania (1448). Ya en el curso de las expediciones por costas africanas entre 1460 y 1470, aproximadamente, surge la idea de ir directamente hacia las Indias y el Oriente, sin necesidad de recurrir al intermediario árabe.

En 1487, los portugueses dan la vuelta al Cabo de Buena Esperanza, que abre la senda en la ruta hacia la India por la costa oriental de África. En 1497, Vasco da Gama inicia el viaje alrededor de dicho cabo rumbo al África Oriental y la costa India de Malabar. También, en ese tiempo, los portugueses inician su travesía para cruzar el Atlántico, en 1500 fue su primer desembarco en Brasil, con la expedición de Cabral, veinte años después le será adjudicado a la flota de Magallanes el descubrimiento del estrecho que lleva su nombre que, “curiosamente”, ya figuraba en los mapas chinos, instrumentos cartográficos que circulaban años antes, si no lustros, por tierras europeas.

Dichas expediciones buscaban dar respuesta a la reducción de excedentes, en el momento en que el surgimiento de nuevos estados exigía

una riqueza acrecentada, lo que orilla a los europeos a buscarlos fuera, orientándolos al lugar en donde esa riqueza existía: al este de Bizancio y del Islam, esto es, en dirección a Asia. La razón fundamental que empuja a portugueses y españoles hacia ultramar es la obstrucción existente hacia la senda de la riqueza por el lado del Mediterráneo: por los turcos seljúcidas en el lado de Bizancio, y después de 1453 por los turcos otomanos; y por venecianos y genoveses, que se mantenían como importantes agentes del comercio europeo con el Oriente (Wolf, 2000: 115).

Las motivaciones religiosas son una reacción a la toma de Constantinopla por los turcos otomanos en 1453, la conquista de Atenas en 1456 por los musulmanes y la búsqueda por los católicos de la supuesta existencia del preste Juan, quien comedidamente acudiría en ayuda de la Santa Iglesia. Ni Cristóbal Colón “representaba una serie de ideas científico-racionales modernas” (Hobson, 2006: 223), ni Enrique ‘El navegante’ era “un científico y hombre de cultura renacentista” (Subrahmanyam, 1998: 47-48), ambos compartían más bien una mentalidad de cruzada medieval cristiana y, de no haber sido por los conocimientos y aportaciones orientales sus navíos difícilmente hubiesen alcanzado los logros que se les adjudica.

Los viajes oceánicos, verdadera “aportación de Portugal al siglo XVI” (Soler, 2003), y la apertura del Atlántico hacia el Occidente (ya no sólo para bordear África por el sur y re-conectarse con el Oriente), permiten el descubrimiento de una masa continental de proporciones gigantescas que resquebraja la cosmovisión anterior de diversos modos. Se experimenta vivencialmente la redondez de la tierra y con ello el lugar en el cosmos (el significado de ello es una revolución en la cosmogonía), y este descubrimiento empírico –en que españoles y portugueses no viajan a ciegas sino que utilizan la cartografía y las técnicas de navegación chinas, según investigaciones recientes (Menzies, 2006)– posibilita una revolución mental que resquebraja la cosmovisión anterior.

La conexión atlántica permitirá, con la apropiación y afluencia de los metales preciosos, la compra de la mercadería oriental, el flujo del crédito y la revolución de los precios, cada uno de estos procesos palanca fundamental para echar a andar la maquinaria capitalista en sus formas primigenias; por ello es que Marx dirá: “El comercio y el mercado mundiales inauguran en

el siglo XVI la biografía moderna del capital” (Marx, 1984: 179). También en Adam Smith, en su obra cumbre, la *Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, existe el registro de este proceso como el paso de la medida mediterránea del mundo a una medida atlántica del mundo,

(e)l descubrimiento de América y el del paso a las Indias orientales por el Cabo de Buena Esperanza, son los dos sucesos más grandes e importantes que se registran en la historia del mundo(...) Como consecuencia de estos descubrimientos, las ciudades que antes eran comerciantes y manufactureras para una pequeña parte del mundo, la que baña en Europa el Océano Atlántico, los países situados en el Báltico y los que están sobre las costas del Mediterráneo, son ahora manufactureras y comerciantes para los territorios de América y para casi todas las regiones de Asia y África. Dos nuevos mundos se han abierto a su industria, mucho mayores cada uno de ellos que todo el antiguo junto, viéndose extender sus mercados sensiblemente de día en día (Smith, 1983: 403-4).

Ello, sin embargo, no llega a significar que esté dada ya la condición para desbancar la fortaleza del Oriente como pulmón económico del mundo, algo que no acontecerá sino hasta bien entrado el siglo XIX. Por ello en 1776 Adam Smith expresa con suspicacia:

Sus consecuencias [de los descubrimientos] han sido ya muy considerables; pero es todavía un período muy corto el de los dos o tres siglos transcurridos, para haberse experimentado y advertido todas ellas (Smith, 1983: 403).

Esa misma consideración está presente en Voltaire, quien en 1740 hace comparaciones sobre China-Oriente y Europa en dos planos. Para el terreno de la política dice: “Si ha habido alguna vez un Estado en el que la vida, el honor y la hacienda de los hombres hayan sido protegidas por las leyes, éste es el imperio chino” (Voltaire, 1960: 706); sobre la economía afirma: “El cultivo de las tierras, llevado [en China] a un grado de perfección al que todavía no se ha aproximado Europa” (Idem).

El diagnóstico de Voltaire o de Smith se conserva como un sello de época, presente, incluso, en el Marx del *Manifiesto Comunista* de 1848. Coyuntura histórica que fue signada por la expresión entre metafórica y

poética de Marx: “todo lo sólido se desvanece en el aire”, de la que se han desprendido alcances ontológicos pero no se ha atendido suficientemente la expresión geográfica y geopolítica que esconde y que queda aún más clara unas páginas después cuando se afirma “los precios baratos de sus mercancías [de la ya industriosa Europa] son la artillería pesada con la que se derrumban murallas chinas”.

Ya entrado el siglo XIX, en el que la modernidad capitalista occidental camina a sus anchas, la ampliación de la Europa geográfica como Europa histórica es capaz de subvertir también el predominio oriental del mundo (incapaz de hacerlo antes) y que ahora, en una especie de paradoja histórica, vive en los inicios del siglo XXI una especie de reversión de tal tendencia (la economía global pareciera volver a re-centrarse en la región oriental del mundo).

La apertura atlántica del mundo, desde luego, sí le será suficiente a la entidad geo-cultural posteriormente denominada Europa para dar arranque a las etapas tempranas de la modernidad y el capitalismo, que se signan por la periferización del resto del mundo, aquel que será sometido a la colonización y a la lógica de modernidad/colonialidad en el modo en que se estructuren sus relaciones sociales inter-subjetivas.

El grado de conciencia adquirido por Voltaire, Smith o Marx, como ejemplos del pensamiento clásico, contrasta con la construcción del relato histórico que se hará hegemónico a fines del siglo XIX y XX y que al ser cuestionado desde el nuevo enfoque emergente de la de-colonialidad revela su cariz eurocentrista. Aquello que aparecía como no visible, esto es, un razonamiento cargado de sesgos etnocentristas, bajo la forma de “el ascenso de Occidente”, como entidad explicativa de la modernidad y del capitalismo tiende a hacerse visible y a criticarse.

Se cierne sobre tal razonamiento, prácticamente invisible o constitutivo a la ciencia social que nos hereda el siglo XIX, una crítica que apunta a negar su carácter de peculiarismo histórico, sea éste explicado por un supuesto adelanto de la Europa occidental desde el siglo XI al XIV, sobre la base de la revolución agrícola, las técnicas del arado o la disciplina ascética del protestantismo o, con mayor frecuencia, por el privilegio europeo en el despliegue tecnológico y científico en el período que cubre del renacimiento

a la transición hacia el paradigma científico en el siglo XVII o, por último, por el despliegue de las ciudades-Estado, mediterráneas, y por tanto europeas (sesgo con el que tropieza el propio Fernand Braudel).

La especificidad, entonces, del ascenso de Occidente y sus razones eurocentristas asumen la modalidad creadora de un nuevo orden, con base en una específica revolución (agrícola, tecnológica o urbana) que acontece en una muy precisa comarca del mundo (la Europa mediterráneo-occidental) y desde ahí se expande al resto del globo. A ese patrón de conocimiento es al que el nuevo enfoque tiende a encarar críticamente desde los años sesenta del siglo pasado y con mayor fuerza en la última década del mismo y en la primera del que corre, en lo que parece consolidarse como una teoría crítica de-colonial.

Del Atlántico hacia El Caribe o el naufragio de las cuestiones filosóficas en disputa

Será la cristiandad latino germánica el lugar en el que se deposita el espíritu mundial y que, según el discurso canónico hegeliano, viene de Oriente hacia Occidente y encuentra ahí su realización plena según la complementación argumental de Weber. Sin embargo, una de las contra-tesis más fuertes de la *Política de la Liberación* que Enrique Dussel viene promoviendo sostendrá muy al contrario de Hegel que:

(e)l despertar moderno de Europa se produce desde el oeste de Europa hacia el este y desde el sur más desarrollado(...) hacia el norte(...) Es esta una opinión que contradice todo lo que la historia tradicional nos enseña(...) el inicio de la historia de la filosofía de América ibérica (o latina) no es sólo el primer capítulo de la historia de la filosofía en la nombrada región geográfica, sino es, junto con la filosofía española y portuguesa(...) el comienzo mismo de toda la filosofía moderna en cuanto tal (Dussel, 2007: 191).

La filosofía política moderna encuentra sus orígenes en la reflexión sobre la apertura del mundo al Atlántico, es una filosofía que reflexiona la

modernidad y la alteridad; sus comienzos se ubican en las discusiones que al seno de la filosofía hispánica (de la escolástica tardía) se desarrollan en los inicios del siglo XVI en los debates de Salamanca a propósito de la cuestión del otro y del derecho de conquista.

América Latina está presente, desde su arranque, en la modernidad temprana, en los debates filosófico políticos de mayor envergadura y encuentra en Bartolomé de Las Casas a un exponente de primer orden. Las Casas desarrolla una argumentación con pretensión universal de verdad, pero desde una pretensión universal de validez que obliga a tomar en serio los derechos del otro; se trata por ello del primer anti-discurso de la modernidad/colonialidad. Los aportes de Las Casas deben ser calibrados, en el terreno del derecho y la filosofía política, en comparación con otros dos grandes exponentes de la filosofía hispánica de ese entonces: Francisco de Vitoria y Francisco Suárez.

En donde Étienne Gilson cree ver “el triunfo completo del escepticismo universal” (Gilson, 1998: 109), esto es, en el programa de los humanistas de la modernidad temprana, nosotros podemos ubicar, desde otra perspectiva, un encuadre distinto para encarar el problema de la modernidad, y el del origen del Estado contemporáneo. Un encuadre que reconoce la posibilidad de partir desde, o de incorporar, el asunto de la diversidad cultural, que no fue, hay que decirlo, la perspectiva que se privilegió en el proyecto sociocultural de la modernidad.

Hubo, entonces, un particular momento histórico (procesado con posterioridad al modo de un *constructo* analítico abstracto que ve sustituir un supuesto estado de naturaleza por un estado civil político) en que se habría jugado una disyunción entre dos alternativas éticas, en lo cual coincidiría el análisis de Emmanuel Lévinas en su “extravagante hipótesis” (Abensour, 2005) que se desprende de su ensayo “Paz y proximidad”, pues el argumento del Estado como construcción de una sociabilidad razonable parte de la formulación según la cual este artificio efectúa una limitación de la violencia (Hobbes), una contención de la guerra de todos contra todos; cuando, en oposición a ello, Lévinas ve el origen del Estado como limitación del infinito de la relación ética con el otro, como contención de la responsabilidad con el otro.

Este planteamiento puede encajar también en el modo como Étienne de La Boétie (tan socorrido en las interpretaciones anarquistas y postestructuralistas, por su escrito sobre *La servidumbre voluntaria*) concibe el origen del Estado: imposibilitado el Ser (humano) de constituirse en un ser para sí o para el otro, se ve obligado, en su condición de deseante, a ser para el Uno, ser para el Estado.

En el asunto de las leyes naturales y de su progresión como doctrina del derecho natural, hay otro asunto relevante que interesa develar y es el referente a la universalidad de tales leyes naturales que propician derechos consentidos como “a priori”. Lo que ahí se esconde es muy importante como para ser dejado de lado, es el problema de “los universales” que alcanza un grado de discusión importante en la primera escolástica y en el momento en que se empieza a vincular la discusión de la Filosofía con la de la Lógica para darle salida a un problema que se revela epistemológico pero que también compromete a lo político (esto es, a la afirmación del poder por “metafísica autoridad” o por la posibilidad de erigirlo sobre la base de un “derecho natural igualitario”). Para decirlo en los términos de Leo Kofler:

en el derecho natural burgués de los siglos XVI al XVIII resurgen algunos ímpetus valiosos (...) como tal vez la representación de la igualdad originaria de todos los hombres y la idea de la soberanía del pueblo. Sin embargo, la concepción individualista básica obstaculiza su apreciación (Kofler, 1968: 35).

En las historias de la filosofía suele situarse la época de la escolástica a partir del siglo XI, sin embargo, pueden ya ser identificados los registros de lo que está en el fondo de la discusión desde el siglo VIII en la llamada pre-escolástica que por vía de la discusión sobre los sacramentos y la eucaristía aborda el asunto de la fundamentación y configuración de la imagen teológica del mundo: esto en el siglo XII y XIII se plasmará en la discusión acerca de si en la celebración eucarística el pan y el vino se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo sólo en la imaginación de los creyentes o si ello ocurre en realidad.

La Iglesia reacciona no sólo condenando como heréticos los escritos de Juan Escoto Erígena sino creando la imagen del purgatorio y con ello

promoviendo la invención de un nuevo sacramento, y de una nueva institución si consideramos el surgimiento de la inquisición en paralelo al de la universidad monacal. Y es que en la llamada Edad Media, como ha dicho Glissant, “no existen ateos, existen heréticos” (Glissant, 2006: 93), conflicto con las herejías que dicha comarca del mundo viene arrastrando desde el surgimiento de la iglesia romana del siglo IV (la cristiandad como hemos dicho más atrás), tiempo en el que el griego *hairesis*, que significa elección, o apartarse, adquiere un sentido peyorativo y represivo a la sombra de una determinada ortodoxia religiosa; cuando el catolicismo se constituye en religión de Estado (Vaneigem, 2008). Édouard Glissant resume de modo claro la forma en que esta cuestión se despliega:

Dios “representa” para la Edad Media la respuesta suprema a lo imposible o lo desconocido del Infinito y del Cosmos. Dice San Anselmo en el siglo XI: “*credo ut intelligam*”, “creo para entender” que no queda lejos de “creo porque entiendo” y torna más racional el “*nisi credideritis non intelligetis*” [...si no creyereis no entenderéis...] de Isaías que hizo suyo en el siglo IX Juan Escoto, también llamado Erígena (Glissant, 2006: 92-3).

En dicho personaje (Erígena) está adelantada la discusión de si lo que pesa o decide es el *intellegere* o el *credere*, dicho en otros términos, la posibilidad de erigir a la razón como regla de autoridad, esto es, que lo que afirma la Iglesia (sin cuestionarla como tal, en tanto entidad de poder) pueda demostrarse con fundamentos racionales.

La importancia de lo que marca a la discusión que estalla en el seno de la escolástica temprana reside en señalar que la propia discusión se desarrolla, ni siquiera en paralelo en el marco de la cristiandad occidental y el reino Bizantino, sino embebiendo o recuperando lo más granado de la discusión que se había desplegado al interior del Islam y por pensadores relacionados con la cultura musulmana (Avicena, Averroes, Maimónides), y ello no por una casualidad sino por el hecho de sostener, como ha indicado Janet Abu-Lughod, aún una posición hegemónica en el sistema-mundo del siglo XIII (Abu-Lughod, 1989). Lo que al seno de la cristiandad occidental y sus teólogo-filósofos se está discutiendo (los *universalia*) separa entre

dos bandos: los realistas por un lado y los nominalistas por el otro o, si se prefiere, de un lado, los defensores del pensamiento abstractivo y, del otro, los precursores del empirismo. Habrán de pasar casi cuatro siglos para que emerja el poderoso bando de los racionalistas.

Étienne Gilson llegó a afirmar que lo que Pedro Abelardo desarrolló fue “uno de los más brillantes entendimientos de la Edad Media” (Gilson, 1998: 36), el asunto que éste pretendía discernir (y lo hace por vía de la lógica) era el correspondiente a si el entendimiento humano puede discernir lo múltiple de la realidad por clases o conceptos que incluyan los casos particulares, dicho en otros términos, en qué reside la universalidad. Su argumento es que si las cosas son en sí mismas particulares, sólo puede deberse al entendimiento el conocimiento de los conceptos generales, pues éstos carecerían de objetos, ellos serían o una creación intelectual o se fundarían en las cosas mismas. Pedro Abelardo concluye que el ser humano no puede tener ideas generales (que cumplirían la función de los arquetipos en Platón), sólo Dios puede tener tal capacidad y en tal sentido llenar el vacío (ocuparlo en absoluto) de crear un orden general y por ende al seno de la propia naturaleza; el ser humano podría aspirar a crear artificios y conocer las particularidades por vía de lo sensible o la intuición.

Desde el pensamiento anterior de raíz mahometana está presente tal propensión: no se trata de conocer las propiedades de las cosas sino las propiedades que las cosas debían tener para constituir una prueba en favor de una creencia (conocer a Dios a través de las cosas y de las leyes que regulan el orden de las cosas). Dios, la naturaleza, y la naturaleza humana pasan a ser Uno, lo absoluto. Dios incluye a la naturaleza desde su propio poder trascendente, que está por encima de todo otro elemento ordenador. Para los realistas los *universalia* se sostenían *ante rem*, mientras que para los nominalistas éstos derivaban *post rem* (se obtenían por abstracción, a partir de las cosas).

Siempre ha sido territorio problemático de la filosofía política el asunto de la creación de un orden (Wolin, 1973); en este caso ello compete a la *lex divina*, a metafísica autoridad. Es en el marco de las fisuras que experimenta esta creencia en que se comenzará a disputar la capacidad de creación de dicho orden. Tales fisuras ocurren en dos instituciones, emergentes ambas a

finales del siglo XIII, que parecen resquebrajar el orden vigente eclesiástico-feudal: la *civitas* y la *universitas*. No podría ser de otro modo pues, como se ha venido sosteniendo, reputados autores defienden que entre los siglos X al XIII ocurre una verdadera “revolución urbana” cuyo punto de centrifugación es la región mediterránea. Fernand Braudel, incluso, considera que en este período debiera ser ubicado el auténtico Renacimiento y en adición a tal apreciación sostiene la constricción del origen del capitalismo como un asunto de competencia exclusiva de tal comarca del mundo.

La disquisición sobre atribuir el libre albedrío a una facultad de la naturaleza (*lex naturalis*) o a la gracia de Dios, pugna que transcurre en los espacios de instrucción monacal, está atrapada, sin embargo, en una concepción en que el curso de los problemas termina por ser asumida como una cuestión teológica, si a fin de cuentas Dios dispone de la capacidad de crear las leyes (todavía Newton estará fuertemente impactado por esta postura).

Podríamos establecer aquí una especie de analogía que quizá no resulte tan arbitraria: el surgimiento de la universidad medieval a fines del siglo XIII ve la progresión de la discusión desde los conceptos generales hacia la causalidad (de Pedro Abelardo a Guillermo de Ockham), el resurgimiento de tal institución ya como universidad ilustrada y moderna (fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX) ve la progresión de la discusión desde la causalidad hacia la autonomía (su representante más consumado será Kant).

Un elemento adicional puede ser señalado pues avizora la potencialidad de un nuevo enfoque para esta cuestión. La apreciación que sobre este período histórico nos ofrece el martiniqués Édouard Glissant es no sólo prometedora sino muy imaginativa. El “poeta pensador” no duda en afirmar que “la Edad Media europea es fascinante” (Glissant, 2006: 90) y ello porque ahí estuvo en juego una disputa fundamental; había la posibilidad de que la diversidad no se convirtiese en autarquía ni las luces de los complejos culturales en sectarismos y fundamentalismos, sin embargo, se impuso un viraje y

toda esa constelación naufraga en Único, escoltando, por una parte, la constitución de naciones antagonistas, pero que poco a poco van concibiéndose a

tenor del mismo modelo racionalizador, y, por otra, el advenimiento de una universalidad de creencias que se encumbrará a no mucho tardar hasta la creencia hecha universo (Glissant, 2006: 92).

Ese viraje, tal imposición de la certeza en tal creencia única marcaría el curso siguiente de los tiempos y de las interconexiones culturales, que pudieron haber sido de grandeza y de apertura hacia lo incierto del otro pero, en cambio, lo fueron de devastación, expulsión, invasión y conquista. Tal época fue el teatro de una prolongada controversia que pudo haber llegado a “proponer una respuesta deslumbradora, solar y lunar, totalizadora, la de las herejías, esa que se oponía a la generalización, a las Sumas, al pensamiento de sistema” (Glissant, 2006: 94) y que, sin embargo, vio vencer al

pensamiento hecho sistema, lo Universal, cristiano primero y racionalista más adelante, se propagó como fruto específico de Occidente(...) aún hoy las culturas occidentales poseen simultáneamente la generalidad de lo Universal y la dignidad del ser humano, pese a tantas y tantas concusiones, opresiones y abusos con que sus sociedades han agobiado al mundo (Glissant, 2006: 94-5).

Ya desde su obra más temprana el pensador martiniqués llegó a vislumbrar lo que ahí se puso en juego, por ello escribió que “esa posibilidad del sentido colectivo (...) se melló en el antiguo Occidente (...) es precisa una renovación histórica completa para volver a darle una oportunidad” (Glissant, 2004: 79-80).

Walter Mignolo (entre otros) ha insistido en vincular el problema de la modernidad con la colonialidad (señalando con ello el lado oculto u oscuro de la primera) con el asunto de la doble colonización, la del tiempo y la del espacio, en el caso de este último lo moderno/colonial se relaciona con el problema de la geografía o la geopolítica, por ello afirma: “En la colonización del espacio, la modernidad se encuentra con su cara oculta” (Mignolo, 2009: 41). En una línea similar Édouard Glissant nos invita a pensar una especie de condicionamiento material que dará por resultado la imposición de un proyecto de identidad de raíz única y no la emergencia de una idea de identidad de raíz diversa:

(...) el mar Caribe se distingue del Mediterráneo en que aquel es un mar abierto, un mar que difracta, mientras que el Mediterráneo es un mar que concentra. El hecho de que las civilizaciones y las grandes religiones mono-teístas surgieran en las proximidades de la cuenca mediterránea obedece al poder de este mar para dirigir, incluso por medio de los dramas, las guerras y los conflictos, el pensamiento humano hacia un pensamiento de lo Uno y de la unidad. El mar Caribe, por su parte, es un mar que difracta y que suscita la emoción de la diversidad. No es únicamente un mar de tránsito y travesías, es también un mar de encuentros y de implicaciones (Glissant, 2002: 16-7).

Era imposible llevar a cabo una interconexión más acabada entre culturas aun a pesar de que experimentan una conexión espacio-temporal. No les estaba dada la posibilidad de propiciar un genuino diálogo intercultural, Glissant establece una especie de base material de tal imposibilidad, con ello lo que detecta es que no había aparecido aún la coyuntura, ella estaría dada no en el Mediterráneo sino en el otro lado del mundo, “en el extremo oriente del nuevo oriente”, como dice Enrique Dussel.

Es desde este señalamiento que lo recuperamos para reflexionar un fondo importante del asunto. Resultó imposible que desde esa condición del Ser (atrapada, dice Glissant, en un mar como el Mediterráneo, que concentra y que solo puede propiciar el pensamiento de lo Uno) surgiera algo distinto a una lógica de identidad-única, por ello mismo tal comarca del mundo se verá imposibilitada también para propiciar una modernidad que asuma un reconocimiento de la diversidad cultural, de la interculturalidad, de la pluriculturalidad, de esa incertidumbre en el trato con el otro y, por ello, se refugie en la certidumbre de lo que cree conocer (la guerra contra el infiel, o el conflicto religioso, que tanto impactó a Hobbes). La concepción que demanda Glissant sólo puede surgir del espacio en que se ha efectuado esa conversión del Ser, esto es, desde América, y desde el Caribe, un mar que difracta y no concentra. Ahí puede alojarse una consideración de la identidad-raíz diversa que, en dicha confrontación de esas dos concepciones del Ser, desde el arranque propicie el germen de una “otra modernidad”, la de la razón de-colonial.

Es, como vemos, un modo algo diferente pero en cercanía a lo que sostiene Stephen Toulmin (2001), para el cual la modernidad no pudo

arrancar con el método de la duda sistemática del racionalismo cartesiano de mediados del siglo XVII (postura muy socorrida hasta el día de hoy), antes bien, éste (el racionalismo) es una reacción a una apertura escéptica de parte de un cierto humanismo renacentista, el de fines del siglo XVI e inicios del XVII.

Partiendo desde ambos autores (Glissant y Toulmin) se relativiza también el lugar ocupado por el Renacimiento italiano del siglo XV y XVI: no hubo uno sino varios renacimientos (Goody, 2010b), antes del florentino-genovés hubo un renacimiento musulmán del siglo X y XI que conserva un impacto sobre el Renacimiento europeo (Burke, 2000) y un Renacimiento del siglo XIII que brota desde *la universitas* y que es difícilmente contenido por el poder eclesial, sin embargo, finalmente sí hubo de ser contenido, pues todavía el poder dictaminador de la religión sobre el racionalismo del siglo XVII se conservará y llegará a dictaminar su producción.

El fondo del problema remite también aquí a una cuestión actualmente en alta disputa: quién tiene la capacidad de decretar los universales o la universalidad, quién sino aquella particularidad, o mejor, singularidad que tiene la capacidad de decretar a las otras singularidades como partes integrantes del todo, del que se erige en representante, al que encarna, que asume con ello la facultad de la universalización generalizadora. El tema, pues, se levanta como uno de los fundamentales en la posibilidad de repensar el problema de la identidad y la universalidad, es así que la alternativa de Glissant se revela como susceptible de considerar: es como otro modo de ubicar el por qué de que quede constreñida a ser lo que fue dicha concepción de la universalidad (la del universalismo abstracto) que imposibilita el despliegue, como quiere Glissant, de una “poética de lo diverso” (la del universal-concreto).

En el curso de los siglos siguientes se oscureció la cuestión de que antes de la culturalidad estuvo la interculturalidad, y que antes de los individuos libres y aislados estuvo la comunidad o las comunidades, y ello se ensombreció porque el asunto se cerró desde lo que aparecía como el otro que confrontaba al régimen feudal (la ciudad y el derecho natural igualitario), sin reconocer en ello una alternativa no sólo limitada de universalidad (la del ciudadano, sujeto propietario privado) sino altamente eficaz para desarrollar

la geocultura del capitalismo, la geocultura del liberalismo emergente y de la razón de Estado.

Hacia el nuevo relato de la modernidad/colonialidad y el lugar de América

Para el análisis de la cultura latinoamericana y para ubicar sus aportaciones intelectuales de proyección universal se ha establecido un *canon* de interpretación (Fernández Retamar, 2004; Moreno Durán, 1988) asociado a la oposición entre Próspero y Calibán. Personajes éstos, como se sabe, pertenecientes a la obra que en 1611 Shakespeare escribiera con el título de *La tempestad*. Con mucha frecuencia se ubica en el ensayo “Los caníbales”, de la obra de Montaigne (1998), uno de los referentes básicos que el gran escritor y dramaturgo inglés habría tenido en mente a la hora de escribir su obra de teatro.

Sin embargo, la reciente investigación de Linebaugh y Rediker (2005), asociada a la escuela de la historia social, heredera del historiador marxista inglés E. P. Thompson señala más bien que Shakespeare está altamente impactado por varios hechos que apuntan a la expansión del capitalismo atlántico y la proyección del poder británico con miras a la colonización y explotación del Nuevo Mundo. La emergencia y consolidación de la Virginia Company creada en 1606 (de la que el mismo Shakespeare era inversionista) apunta al desplazamiento de poder crucial a inicios del siglo XVII, momento en el que los estados marítimos atlánticos del noroeste europeo están tomando la delantera a los reinos y ciudades-Estado del Mediterráneo (el navío del norte de Europa eclipsó al galeón del Mediterráneo).

La obra se relacionaría, en esta interpretación, con el naufragio del Sea-Venture y con el amotinamiento de algunos que viajaban a bordo, aquellos que, justamente, representarían a los desposeídos de siempre, a las personas innecesarias e improductivas, a vagabundos, aventureros, etc. La campaña del Sea-Venture se pretendía legitimar no sólo por el espíritu de conversión de los salvajes de América a la religión cristiana sino también (y ése es un ángulo de la cuestión a la que alumbra el trabajo de Linebaugh

y Rediker) como “una solución para los problemas sociales internos de Inglaterra”. El examen de la cuestión al que apuntan estos historiadores sería al establecimiento de ese lazo de conexión atlántica, no tanto el que opera por arriba (entre los poderes económicos emergentes y la triangulación marítima y comercial de intercambios que son ya mundiales), sino al que subyace por debajo, entre los contingentes de excluidos y explotados, de desplazados y expropiados.

En los entretelones de *La tempestad*, el naufragio del Sea-Venture y los amotinados se vislumbra el interés creciente de la clase gobernante inglesa por participar de la colonización y explotación del Nuevo Mundo; en sus parlamentos y diálogos se asoman asimismo temas tales como la expropiación de la tierra a sus originales poseedores, modos y estilos de vida alternativos, modelos de cooperación y resistencia y la imposición de la disciplina clasista.

Desde el lado que les toca iluminar a Linebaugh y Rediker es mucho lo que el drama shakespeareano nos ilustra. No es menos lo que desde estas tierras se ha leído desde tal canon, por no ser menor lo que está en juego. Desde ahí puede ser leído un presumible debate en que se juegan dos interpretaciones sobre el siglo XVI. Poniendo el eje de la interpretación en vectores cercanos a los de los historiadores ingleses, Bolívar Echeverría sostiene que “El siglo XVI de América es un siglo ‘europeo’” (Echeverría, 2006: 220), mientras que desde un lugar distinto de enunciación y con un vector de análisis asociado más al de la colonialidad, Aníbal Quijano no tiene dudas en afirmar que el sistema mundo moderno colonial que arranca con el largo siglo XVI, se produce en América, es propiamente un producto americano. América (latina), participa, en tal interpretación, como “productora de la modernidad” desde el siglo XVI: el siglo XVI de Europa es un siglo americano.

Sin querer terciar, podría sostenerse que el elemento de unión que puede articular a ambos enfoques es justamente el de la corriente subterránea, el de la historia clandestina que ya sea en los márgenes, o por debajo, apunta a la conformación del Sur global no imperial, como actor privilegiado en la construcción de lo histórico: el siglo XVI es el siglo del Atlántico, la unidad básica de análisis, en honor a Charles Tilly (1991) sería, en efecto, la de

las relaciones, pero no cualquiera relaciones sino las que se dan entre “los condenados de la tierra” (Fanon), o del modo en que lo enuncia el patriota cubano: “con los oprimidos (...) hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores” (Martí, 2005: 35).

El breve texto de José Martí, publicado el 30 de enero de 1891 en el diario mexicano “El partido liberal”, bajo el título “Nuestra América”, es su texto más emblemático y el más leído y citado. Desde su primera línea pone el punto de mira en lo que está en juego, el problema de la universalidad y el de la particularidad: “Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea”. El argumento de Martí se enclava en la necesidad de apertura en nuestros horizontes a fin de vencer el provincialismo, lo que exige de entrada el inicial reconocimiento de que, justamente, la defensa de lo propio (“nuestra América ... ha de salvarse con sus indios” [Martí, 2005, 32], o dicho con una mayor claridad y en inmejorable explícito dictado: “Hasta que no se haga andar al indio no comenzará a andar bien la América” [Martí, 2005: XVI, citado por Juan Marinello]) corre paralela al reconocimiento de que hay otros provincialismos que se proyectan global, universalmente (“los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima”) (Martí, 2005: 31), y a los cuales habrá que atender para perseverar, para mantener nuestra densidad cultural, nuestra viabilidad como comarca del mundo, como complejo geo-cultural.

El lugar de enunciación desde el cual Martí nos interpela es el de Nuestra América, la semilla de la América nueva, y con lo cual apunta a distinguir otra América, la desdeñosa y no abierta a conocer (la del Norte imperial) a la cual se añade, combina, o articula la que subyace en aquello que queda de aldea en América, esa América sietemesina (y que al ser funcional a tal proyecto, heterónimo a lo nuestro, ajeno, es el Sur imperial).

La disputa con el provincialismo, en el caso de Martí, es firme en su defensa de lo universalizable como convivencia democrática de lo diverso (“hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro”) (Martí, 2005: XX), como fermento cultural que se encamine a encontrar o edificar “la identidad universal del hombre”. Este conjunto de expresiones documentan su clara referencia a un canon de interpretación de la cultura y la emancipación social cuyo lugar privilegiado es la América Latina, pero re-

clamando de Ariel que se coloque del lado de Calibán y no más haciéndole segunda a Próspero.

Este desquiciamiento de los límites y apertura hacia nuevos umbrales que derribarán no sólo muros sino fronteras (también epistemológicas) y que, metafóricamente, lo hemos descrito en estas páginas como el viaje del argonauta que saliendo al Atlántico tropezó con El Caribe y no ha sido capaz sino de vislumbrar la teoría y la praxis de un “pensamiento archipielar” (Glissant, 2006: 33) que no por casualidad ha llegado a edificar la primera república de esclavos en Haití en 1804 y la revolución cubana de 1959 (preludios, ambos, de un proceso que más temprano que tarde se extiende por América); esta larga travesía, repetimos, es la que se ha puesto a la orden del día en los actuales procesos constituyentes o de refundación de los Estados que desde tierras andinas irradian al conjunto del continente americano (Santos, 2010).

Si lo utópico apunta a la re-constitución del sentido histórico de las sociedades (Quijano, 1988), en las realidades históricas que han sido y permanecen siendo signadas por la colonialidad (como ha sido el caso en América Latina), el proyecto de liberación social y nacional se cruza, se entrelaza con el proyecto histórico de re-constitución de su identidad (no sólo amputado o ensombrecido sino artificialmente yuxtapuesto por lo colonial, o su sucedáneo, el euro-criollismo bi-centenario) (Coronil, 2002), y encuentra, precisamente, en esta comarca del mundo el lugar privilegiado para construir su despliegue en tanto conformación de identidad de raíz-diversa (Glissant, 2006) pues en su denso tiempo largo vio cruzar por su geografía esa triple raíz (la de la América de los pueblos testigos: *Mesoamérica*, la de los migrantes europeos: *Euroamérica*, y la de la criollización a través de la esclavitud: *Neoamérica*) (Glissant, 2002: 15), esa condición rizomática de la que aún es tiempo y es dable esperar la construcción de ese presente-futuro.

Bibliografía

- Abensour, Miguel
2005 “La extravagante hipótesis” en: *Revista de filosofía*, núm. 61, 169-196.

- Abu-Lughod, Janet
 1989 *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350.* Oxford: Oxford University Press.
- Bloch, Ernst
 2004 *El principio esperanza.* Tomo I, Madrid: Trotta.
- Brunner, José Joaquín
 1992 *América Latina: cultura y modernidad.* México: CONACULTA, 403 pp.
- Burke, Peter
 2000 *El renacimiento europeo. Centros y periferias.* Barcelona: Crítica.
- Coronil, Fernando
 2002 *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela.* Caracas: Nueva Sociedad, 471 pp.
- Chaunu, Pierre
 1984 "Introducción General: De lo plural a lo singular" en: Leon, Pierre. *Historia Económica y social del mundo.* Tomo I. La apertura del mundo, siglos XIV-XVI. Fuenlabrada: Encuentro, 636 pp.
- de Sousa Santos, Boaventura
 2009 *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social.* México: CLACSO-Siglo XXI.
- 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur.* México: Siglo XXI, 186 pp.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix
 2000 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-textos, 526 pp.
- Dube, Saurabh et al.
 1999 *Modernidades coloniales.* México: COLMEX, 306 pp.
- Dussel, Enrique
 2007 *Política de la liberación. Historia mundial y crítica.* Madrid: Trotta, 587 pp.
- Echeverría, Bolívar
 1998 *La modernidad de lo barroco.* México: Era, 231 pp.
- 2006 *Vuelta de siglo.* México: Era, 272 pp.

Fernández Retamar, Robert

2004 *Todo Calibán*. Buenos Aires: CLACSO, 151 pp.

Gilson, Étienne

1998 *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: RIALP.

Glissant, Édouard

2002 *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: El Cobre, 145 pp.

2004 [1956]. *Sol de la conciencia*. Barcelona: El Cobre, 89 pp.

2006 *Tratado del todo-mundo*. Barcelona: El Cobre, 239 pp.

Goody, Jack

2005 *El Islam en Europa*, Barcelona: Gedisa, 184 pp.

2010a *The Eurasian Miracle*. Cambridge: Polity Press, 159 pp.

2010b *Renaissances; The One or the Many?* Cambridge: Cambridge University Press, 322 pp.

Habermas, Jürgen

1989 *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 462 pp.

Herlinghaus, Hermann

2000 *Modernidad heterogénea. Descentramientos hermenéuticos desde la comunicación en América Latina*. Caracas: CIPOST, 159 pp.

Hinkelammert, Franz

Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. México: Driada, 260 pp.

Hobson, John M.

2006 *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*. Barcelona: Crítica, 491 pp.

Kofler, Leo

1974 *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrortu, 485 pp.

Linebaugh, Peter; Rediker, Marcus

2005 *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Barcelona: Crítica, 479 pp.

Magallón Anaya, Mario

2006 *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. México: UNAM-CCYDEL, 179 pp.

- Martí, José
2005 *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 464 pp.
- Marx, Karl
1984 *El capital*. Tomo I. Vol. I. El proceso de producción del capital, México: Siglo XXI.
- Menzies, Gavin
2006 *1421: El año que China descubrió el mundo*. México: De bolsillo.
2009 *1434: El año en que una flota china llegó a Italia e inició el Renacimiento*. Barcelona: Debate, 427 pp.
- Mignolo, Walter D.
2009 “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad” en: *Catalog of museum exhibit: Modernologies* (diciembre), Museo de Arte Moderno de Barcelona (Spanish translation of “Coloniality: The Darker Side of Modernity”), pp. 39-49.
- Montaigne, Michel de
1998 *Ensayos*. Tomo II, Barcelona: Altaya, 551 pp.
- Moreno Durán, R. H.
1988 *De la barbarie a la imaginación. La experiencia leída*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 527 pp.
- Quijano, Aníbal
1991 “Modernidad, identidad y utopía en América Latina” en: Lander, Edgardo. *Modernidad y Universalismo*. Caracas: Nueva Sociedad, 27-42. Publicado originalmente en 1988 en *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y política ediciones.
- Reclus, Eliseo
1958 *Historia de un arroyo*. México: Compañía General de Ediciones, 213 pp.
- Smith, Adam
1983 *Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. Tomo II, Barcelona: Orbis, 455 pp.
- Soler, Isabel
2003 *El nudo y la esfera. El navegante como artífice del mundo moderno*. Barcelona: Acantilado.

Subrahmanyam, Sanjay

1998 *Vasco de Gama*. Barcelona: Crítica, 336 pp.

Taylor, Peter J.

1999 *Modernities: a Geohistorical Interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 168 pp.

Tilly, Charles

1991 *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Madrid: Alianza.

Toulmin, Stephen

2001 *Cósmopolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, 313 pp.

Vaneigem, Raoul

2008 [1960]. *Las herejías*, México, Jus, Voltaire (Francisco María Arouet). *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia, desde Carlomagno hasta Luis XIII*. Tomo II, México: Cía. General de Ediciones, 778 pp.

Williams, Eric

2009 [1969]. *De Colón a Castro: La historia del Caribe 1492 – 1969*. México: Instituto Mora, 714 pp.

Wolin, Sheldon S.

1973 *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 482 pp.

Wolf, Eric R.

2000 *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: FCE.