



## Colonialidad del poder y utopía del mercado total. Aportes de Quijano y Lander al pensamiento decolonial

Verónica Soto Pimentel\*

### Abstracts

In the decade of the Nineties a group of thinkers and academics gave form to a new critical perspective to think about the social situation of Latin America and the advance of neoliberalism in the region. This is the project Modernity/Coloniality and its proposal of the *pensamiento decolonial*. The Author exposes two of her mayor contributions: the concepts of coloniality of power and utopia of the total market.

**Keywords:** coloniality of power, idea of race, eurocentrism, utopia of the total market, myths

### Colonialidad del poder y utopía del mercado total. Aportes de Quijano y Lander al pensamiento decolonial, por Verónica Soto Pimentel

En la década de los Noventa un grupo de intelectuales y académicos dieron forma a una perspectiva crítica para discutir sobre la situación social de América Latina y el avance del neoliberalismo en la región. Éste es el proyecto sobre Modernidad/Colonialidad y su propuesta del pensamiento decolonial. La Autora expone dos de sus principales aportes: los conceptos de colonialidad del poder y de utopía del mercado total.

**Palabras claves:** colonialidad del poder, idea de raza, eurocentrismo, utopía del mercado total, mitos

Negli anni Novanta un gruppo di intellettuali e accademici hanno dato forma a una prospettiva critica per discutere della situazione sociale in America Latina e sull'avanzamento del neoliberalismo nella regione. Questo è il progetto Modernità/Colonialità e la sua proposta del cosiddetto *pensamiento decolonial*. L'Autrice espone due dei suoi principali contributi: i concetti di colonialità del potere e di utopia del mercato totale.

**Parole chiave:** colonialità del potere, idea di razza, eurocentrismo, utopia del mercato totale, miti

### Introducción

Durante la década de los Noventa convergen en diversas instancias de debate y discusión de las ciencias sociales un grupo de investigadores y docentes que, preocupados por la situación socioeconómica de América Latina y el avance del neoliberalismo en la región, buscarán alternativas teóricas y políticas a la primacía total del mercado, cuya defensa más coherente era el neoliberalismo, discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, el de la sociedad liberal moderna (Lander, 2005)<sup>1</sup>.

Estas propuestas se conocerán posteriormente como el grupo o proyecto Modernidad/Colonialidad y su propuesta de pensamiento decolonial. Su emergencia

---

\* Facultad latinoamericana de ciencias sociales (Flacso), Consejo nacional de investigaciones científicas y técnicas (Conicet), Buenos Aires (Argentina); e-mail: veronicapaz.s@gmail.com.

<sup>1</sup> El proyecto Modernidad/Colonialidad se fue conformando al alero de reuniones y debates que se organizaban en distintos Países de América, eventos o talleres en los que participaban grupos de académicos e investigadores que convergían por las temáticas tratadas. Entre sus primeros progonistas están: Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Dussel y Immanuel Wallerstein (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007).



debe ser entendida en el contexto y en coetaneidad «con el cambio epocal que la caída del Muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría imponen a la historia política del siglo XX» (Segato, 2014: 36). Esta década es significativa en cuanto reconcentración global del poder del capital. De hecho, «el colapso del mundo socialista significó un fortalecimiento del poder imperial de los Estados Unidos, y un avance extraordinario del proceso de la mercantilización de la vida en todo el planeta. Ello limitó severamente los márgenes de libertad que la confrontación bipolar abrió para muchas experiencias no alineadas. En este sentido, significó un duro revés para las luchas anticapitalistas» (Lander, 2015: 406), en tanto la transición desde una configuración bipolar del mundo a una unipolar terminaba constatando, en el sentido común, que sólo uno era el orden global posible y deseable para alcanzar el bienestar social, el del libre mercado. Se legitimaba así el triunfo de una «sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política, en la medida en que ya no hay alternativas posibles a ese modo de vida» (Lander, 2005:12).

Para el grupo Modernidad/Colonialidad este relato contrastaba con la experiencia del neoliberalismo en Latinoamérica – iniciada incipientemente en los Setenta. En efecto, la privatización de servicios y empresas públicas, la flexibilidad laboral y la liberalización del mercado, entre otras, venían generando procesos de concentración de la riqueza y de empobrecimiento de diversos sectores de la población. Lo diferente en este contexto era que dichas consecuencias parecían alcanzar tal potencialidad que ponía «en juego nuestra supervivencia como especie y quizás inclusive la de otros seres vivos del planeta» (Quijano, 2014<sup>b</sup>:12).

Por otra parte, la crítica situación existencial generaba acciones de supervivencia en los sectores más afectados basados en la solidaridad, la reciprocidad, la igualdad y la autoridad comunal<sup>2</sup>. Si bien estas experiencias existían previamente, destacaban porque rompían con el imaginario de que el único orden social posible era el del libre mercado basado en el individualismo, la propiedad privada y la democracia representativa. Así, afirmaban que «la universalización de la civilización capitalista es la otra cara de la irrupción de la diversidad y de la heterogeneidad de las experiencias culturales que existen en el mundo y que circulan en las mismas autopistas de la comunicación global» (Quijano, 2014<sup>a</sup>: 121).

Contradictoria también era la convivencia de este imaginario con movilizaciones crecientes de resistencia por parte de sus víctimas, que «tiende a desarrollarse como modo de producción del nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que están juego ahora no es sólo su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, nada menos que su propia sobrevivencia» (Quijano, 2011: 84)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Las experiencias del bien vivir son descritas por Quijano (2011) como un «complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la colonialidad global del poder y a la Colonialidad/Modernidad/eurocentrada» (77). Identifica el origen del bien vivir en las comunidades indígenas de América Latina, que estudia especialmente para el caso de Perú.

<sup>3</sup> La defensa de la vida humana y de las condiciones de vida en el planeta eran el nuevo sentido otorgado a las luchas por la resistencia a la hegemonía del neoliberalismo (Quijano, 2004, 2014<sup>b</sup>, 2011). Dichas acciones se destacaron por su autonomía frente a las lógicas partidistas estado-céntricas de izquierda, por el rechazo a la global desesperanza del *There is no alternative* (Tina) y la propuesta de *Otro mundo es posible* (Lander, 2015). Expresiones de resistencia de los Noventa fueron: El caracazo (1989); los movimientos indígenas del Ecuador (1990), la marcha indígena en Bolivia (1990), la Cumbre de la tierra de Río de



Es en este contradictorio contexto – cuya crisis dará pie a la conformación de un bloque de Países latinoamericanos que gobernaron nuestros Países con proyectos políticos contrahegemónicos y antineoliberales<sup>4</sup> – en que emerge en el ámbito de las ciencias sociales el proyecto Modernidad/Colonialidad y su propuesta de pensamiento decolonial. Su objetivo será dar respuestas a la contradicción entre el hegemónico imaginario de la unipolaridad y su convivencia, invisibilizada, de experiencias que lo contradicen.

El entendimiento de esta cuestión será mucho más amplio que la particular implementación del neoliberalismo en América Latina en esos años: éste sólo sería la más reciente expresión de un patrón de poder mundialmente hegemónico que opera mitológicamente en base al endiosamiento del capital como pieza central, objeto de deseo y trascendente punto de referencia de un sistema económico particular, el *sistema capitalista* (Mignolo, 2014). Este patrón tendría su origen en la *colonialidad del poder*, es decir, en la muy novedosa y particular relación de dominación instaurada entre vencedores – europeos – y vencidos – indios – luego de la conquista de América. En dicha relación, a los elementos de superioridad bélica, se sobrepusieron como eje de legitimidad, los de *idea de raza y eurocentrismo* (Quijano, 2005).

Este patrón colonial del poder es el eje fundamental que permite explicar la contradictoria lógica de funcionamiento del capitalismo. No es paradójal que sus pretensiones civilizatorias se acompañen de procesos de empobrecimiento y expresiones culturales que la contradicen, sino que le son constitutivas. De ahí el sentido de inscribir la colonialidad del poder en la Modernidad/Colonialidad: «la colonialidad no es lo opuesto de la modernidad, es su hermano gemelo escondido en el ático [...]. Por lo tanto, mientras que la retórica de la modernidad anuncia siempre la salvación, el progreso, la civilización, el desarrollo; la puesta en acción de las ideas que la retórica promueve, conduce a la explotación, el racismo, la desigualdad, la expropiación, la injusticia, etc.» (Mignolo, 2014: 9).

En tanto las discusiones y reflexiones del proyecto Modernidad/Colonialidad han sido y son un importante y novedoso aporte a la crítica y propuesta reformativa del modelo neoliberal, el siguiente artículo describe, primeramente, las características del proyecto y su propuesta de decolonialidad. Posteriormente, presenta los aportes de Quijano a esta corriente con el concepto de *colonialidad del poder*. Por último, reseña algunas tesis de Lander sobre la *utopía del mercado total*, como el modo en que la colonialidad del poder se desenvuelve en el contexto del neoliberalismo de los Noventa<sup>5</sup>.

---

Janeiro (1993), la rebelión zapatista (1994); el encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo (1996), la guerra del agua en Cochabamba (2000), el Foro mundial social (2001), por sólo mencionar algunos (Lander, 2015).

<sup>4</sup> Desde fines de los Noventa hasta la primera década del nuevo milenio, confluyeron en Sudamérica una serie de gobiernos populares y progresistas cuyos proyectos políticos tuvieron como objetivo establecer las condiciones de posibilidad de una sociedad contra-hegemónica y anti-neoliberal, que permitiera revertir a largo plazo la situación de exclusión y pobreza de las mayorías pobres de la región, sobre todo de las comunidades históricamente subalternizadas. Entre ellos estuvieron los gobiernos de Lula (Brasil), los Kirchner (Argentina), Mujica (Uruguay), Morales (Bolivia), Lugo (Paraguay), Chávez (Venezuela).

<sup>5</sup> Sin bien el pensamiento decolonial se gesta en los Noventa como proyecto intelectual colectivo para hacer frente a la supuesta unipolaridad de un mundo hegemónico por el neoliberalismo y Estados Unidos, su configuración deviene del ejercicio reflexivo previo y crítico al capitalismo de cada uno de sus participantes y se reformulará posteriormente con el advenimiento de la multipolaridad. Sin perjuicio de ello, el aporte de Quijano y el concepto de colonialidad del poder es clave para establecer el hilo



## 1. El proyecto Modernidad/Colonialidad

La propuesta del grupo Modernidad/Colonialidad es de orden epistemológico: la hegemonía neoliberal es constitutiva a una perspectiva de conocimiento y una forma de construcción del saber, el *pensamiento único*, que tuvo «la capacidad de presentar su propia narrativa histórica como el conocimiento objetivo, científico y universal y su visión de la sociedad moderna como la forma más avanzada – pero igualmente normal – de la experiencia humana» (Lander, 2005: 12). Esta perspectiva no se puede atribuir al contexto geopolítico de dicha época. Es un fenómeno con varios siglos de existencia dentro de la trayectoria del pensamiento social occidental (Lander, 2005): es paralela a la conquista del continente y la imposición del modelo civilizatorio moderno/colonial europeo.

Esta perspectiva desencadenó la violencia epistémica – en palabras de Mignolo (2014, 2007<sup>a</sup>, 2007<sup>b</sup>) –, es decir, la negación, desprecio y usufructo de todo conocimiento que no se adecuara a los parámetros del pensamiento único o bien fuera funcional a su engrandecimiento. Ocurrió primeramente sobre las comunidades indígenas, aniquilando, explotando y expropiando sus formas propias de construcción del saber y de reproducción de la vida. Luego, con la teorización de la idea de raza y de la sociedad moderna-racional. Ambos sucesos terminaron justificando y fundamentando la defensa, por naturaleza, de los intereses económicos de la elite europea dominante y de la conformación del capitalismo global (Quijano, 2005; Lander, 2005).

Esta reflexión permite situar la «fuerza hegemónica del pensamiento neoliberal [...] en condiciones histórico-culturales específicas. El neoliberalismo es un excepcional extracto, purificado y por ello despojado de tensiones y contradicciones, de tendencias y oposiciones civilizatorias que tienen una larga historia en la sociedad occidental. Esto le da la capacidad de constituirse en el sentido común de la sociedad moderna» (Lander, 2005: 12).

Al pensamiento único el grupo contrapone el *pensamiento decolonial* como vía para el desocultamiento de aquellos saberes y formas de vida negados por la colonialidad del poder, como lugar originario que nos permitiría construir alternativas teóricas y políticas a la hegemonía de un modelo civilizatorio que se instauró hace más de 500 años y cuya más reciente versión es el neoliberalismo.

## 2. El pensamiento decolonial

El pensamiento decolonial se reconoce como un *pensamiento fronterizo*, quedó en los límites del pensamiento único. Esto da vuelta la geopolítica del conocimiento válido y científicamente legitimado que tiene lugar en Europa y los Países del Norte: no es posible admitir la existencia de una sola forma de saber y de ser de las sociedades. En este sentido, ruge y se gesta «en diálogo conflictivo con la teoría política europea, para Europa, y desde ahí para el mundo» (Mignolo, 2007<sup>b</sup>: 32).

---

conductor del proyecto hasta la actualidad (Segato, 2014). En tanto este escrito se centra en los orígenes del pensamiento decolonial, no se desarrollarán las actuales reformulaciones del grupo. Solo se referirán brevemente en relación a los dos autores a reseñar.



La decolonialidad es cuestionamiento a la naturalización del pensamiento único y desocultamiento de sus consecuencias, como vía para encontrar otros pensamientos, otras sociedades (Mignolo, 2014). El pensamiento decolonial es *desprendimiento*, se reconoce como *diferencia colonial*, como un afuera descrito y determinado por un adentro (civilizado-imperial) totalizante y totalitario. Por otra parte, es «apertura y libertad de pensamiento y formas de vida-otras (economías-otras teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia» (Mignolo, 2007<sup>b</sup>: 29-30).

No pretende volverse un pensamiento único de izquierda, su crítica es precisamente la universalización de un pensamiento histórico-particular que manipula la realidad y la forma que ésta adquiere, para así someter a las gentes. Por ello, es el pensamiento «de las variadas oposiciones planetarias al pensamiento único» (*Ibidem*: 33).

Descolonizar el pensamiento significa indagar en las condiciones histórico-culturales específicas que dieron con la diferencia colonial, comprendiendo desde ahí los sucesos socioeconómicos y políticos actuales. Ese lugar es el de la herida colonial (2007<sup>a</sup>; 2007<sup>b</sup>, 2014): la traumática experiencia de colonización del continente y el modo de relación de dominación que allí se instauró, cuestiones que no cesaron con la independencia de las naciones, perviviendo estructuras de subordinación político-institucionales del periodo colonial<sup>6</sup>. Es más, éstas ni siquiera habrían perdido fuerza con el término de la modernidad y el paso a la posmodernidad: habría más bien una transición hacia una colonialidad global, cambiando los términos de la dominación, pero no su estructura interna de funcionamiento (Mignolo, 2014).

En lo que sigue, describiremos cómo se gesta el patrón que da continuidad a dichas cuestiones: la colonialidad del poder.

### 3. Aníbal Quijano: colonialidad del poder

La colonialidad del poder, aporte de Aníbal Quijano<sup>7</sup> al pensamiento decolonial, refiere al *nuevo patrón de poder*, de carácter global, que emerge con la conquista de América. Con continuidades y rupturas, ha tenido la capacidad de reproducirse y reinventarse hasta la actualidad, así como mantener su hegemonía, más allá del término del período histórico que lo originó.

Dicho patrón de poder es el comodín analítico que explicará por qué la forma más actual de la colonialidad del poder, el neoliberalismo, no se considera globalmente como un brutal fracaso, aun cuando ha sido causante de pérdidas para la mayoría de la población latinoamericana (Quijano, 2004)<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Este fenómeno ha sido tratado, entre otros, por Castro-Gómez, R. Grosfoguel (2007), Sousa Santos (2006), Mignolo (2007<sup>a</sup>), Quijano (2007; 2005).

<sup>7</sup> Quijano trata en diversos textos la colonialidad del poder y su realización en situaciones sociales, económicas, políticas y culturales en América. Aquí se toma la descripción que hace en *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (2005), ya que en este escrito se presenta una definición englobadora de los escritos anteriores, y donde su peso permite posicionarlo como un texto fundacional del grupo Modernidad/Colonialidad.

<sup>8</sup> La actual configuración multipolar del mundo, junto con la todavía hegemonía de la colonialidad del poder, es analizada por Quijano como el momento de mayor conflicto de nuestros tiempos: el de la colonialidad/descolonialidad del poder. En otras palabras, estaríamos viviendo el momento de mayor crisis del capitalismo, en tanto su hegemónico dominio está siendo contrastado por constantes y



### 3.1. Idea de raza y eurocentrismo

La *idea de raza* y el *eurocentrismo* (Quijano, 2006; 2007; 1993; 2005) son los elementos constitutivos de la colonialidad del poder que dieron lugar a un proceso que definió «nuevos elementos materiales y subjetivos que fundaron el modo de existencia social que recibió el nombre de modernidad» (Quijano, 2006: 3). La configuración y (re)producción de este patrón de poder se asocia con dos procesos históricos convergentes: la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza y la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y el mercado mundial (Quijano, 2005).

#### 3.1.1. Idea de raza

La *idea de raza* es un concepto propiamente moderno/colonial, no existía antes de la conquista de América. Su novedad radica en que la legitimidad de las relaciones de dominación no está dada por la superioridad bélica de unos de los oponentes, sino sobre todo por supuestas estructuras biológicas diferenciales entre ellos<sup>9</sup>. Conquistadores y conquistados adquieren su lugar en una relación de dominación según la raza a la que pertenecen; los dominadores son los españoles – más tarde europeos – porque su raza blanca es superior, mientras que los dominados son los indios – más tarde mestizos y negros – por su inferioridad racial.

Con el tiempo se naturalizó este tipo de legitimación de las relaciones de dominación, proceso reforzado por la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo y por «la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos» (*Ibidem*: 203).

Además, como eran constitutivos de esta relación las jerarquías, lugares y roles sociales «raza e identidad racial [se] fueron [estableciendo] como instrumentos de clasificación básica de la población» (*Ibidem*: 202). Esto implicó que la idea de raza degenerara en una división social de la raza, donde a la identidad de indio, negro, mestizo y blanco, se le asignaba un lugar determinado y diferente en la sociedad: «los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como en sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva

---

heterogéneos cuestionamientos y formas de resistencia. Para Quijano la pervivencia del patrón colonial del poder obliga a vivir *adentro* y *en contra*, a través de una lucha y *subversión* epistémica constante. Esto no significa reemplazar la hegemonía del capital colonial/moderno/eurocentrada por otra, sino que producir muchas epistemes alternativas que le hagan frente, que es lo que hoy está ocurriendo a nivel global: la producción de varias y nuevas epistemes, con varias formas, varios momentos y varios espacios históricos (Quijano, 2017).

<sup>9</sup> Quijano explica cómo a partir de la conquista de América y la naciente idea de raza emergen categorías de clasificación social históricamente desconocidas: las de indio, negro, mestizo; y las de español y portugués, que dejan de referir a una procedencia geográfica o de País de origen, para ser asociados a una identidad racial.



sociedad» (*Ibidem*: 203). Para Quijano, este es el mecanismo de clasificación social más eficaz vigente hasta la actualidad.

Paralelamente, se fue instaurando una nueva estructura de control del trabajo, el capitalismo, donde «todas las formas de control y explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articulados alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial» (*Ibidem*: 204), incluidas la esclavitud, la servidumbre, la producción mercantil, la reciprocidad y el salario. Así, se constituyó un patrón global del control del trabajo, de sus recursos y productos en torno a y en función del capital, es decir, una «nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo global» (*Ibidem*: 204).

Con el tiempo, idea de raza y capitalismo global devinieron en una sistémica división racial del trabajo, donde «cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que pareciera como naturalmente asociada» (*Ibidem*: 205). Se asoció la blanquitud social con el salario y los puestos de mando en la administración colonial, en tanto se asumía que el trabajo pagado era privilegio de los blancos o europeos. A su vez los conquistadores asociaron el trabajo no pagado a las razas dominadas, porque eran razas inferiores: estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos, a la vez que no eran dignos del pago de salario.

### 3.1.2. Eurocentrismo

El proceso de naturalización de la idea de raza, como eje articulador de la división social y del trabajo y, por ende, de la explotación indígena y la concentración de riquezas en manos de los españoles, no es comprensible sin el fenómeno del *eurocentrismo*.

El eurocentrismo refiere a la construcción intersubjetiva de una racionalidad específica y novedosa que concibió un solo orden *cultural* global válido, el de la sociedad europea occidental. Su supuesta superioridad la posicionaba como el modelo, el deber ser, al que se debían incorporar todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales del mundo.

El eurocentrismo es la cosmovisión que se fue imponiendo entre los conquistadores, fundamento, junto con la idea de raza, de la dominación y explotación de las comunidades indígenas – y que más tarde conformará también la subjetividad de los conquistados. Propio del blanco era saberse perteneciente a una sociedad naturalmente superior y más avanzada que el resto de las sociedades de la humanidad, construyendo una perspectiva temporal histórica que reubicaba a los pueblos coloniales en el pasado de una trayectoria que culminaba con ellos. Esta cosmovisión no sólo fue una creencia, sino que también un saber que formulaba teóricamente por qué «los pueblos colonizados eran razas inferiores y – por ello – anteriores a los europeos» (*Ibidem*: 211). Ello llevó a que las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa y el resto del mundo se fueran codificando en categorías binario-excluyentes, organizadas en referencia a lo inferior-superior y lo atrasado-avanzado (oriente/occidente, primitivo/civilizado, mágico-mítico/científico, irracional/racional, tradicional (moderno, Europa/no-Europa, respectivamente).



Así, el eurocentrismo fue la herramienta epistemológica y cultural que justificó el despojamiento a todos los pueblos de la *barbarie* de sus identidades históricas y los excluyera de la producción cultural e intelectual de la humanidad. El proceso de imposición del orden social europeísta en Latinoamérica necesitó de una teoría de la sociedad que legitimara a los colonizadores, pero que a la vez lo eximiera de culpa, a expropiar a los colonizados de sus descubrimientos culturales que sirviesen al desarrollo del capitalismo, la represión a las formas de conocimiento y patrones de producción de sentido de los colonizados y, por último, que los colonizados tuvieran que aprender la cultura de los colonizadores en todo cuanto fuera útil para la reproducción de esta relación asimétrica de dominación (Quijano, 2005).

En definitiva, idea de raza y eurocentrismo son los elementos constitutivos de un dispositivo de poder que justificó y legitimó la explotación de las poblaciones indígenas para la reproducción del capital en beneficio de la población. Los mecanismos de operación de la colonialidad del poder fueron tremendamente eficientes y sutiles. Permitía deslindar responsabilidad a los conquistadores de las empeoradas condiciones de vida de las poblaciones conquistadas: la pobreza e ignorancia de los indios era resultado de su cultura y orden social inferior y atrasado; el desarrollo y bienestar de la sociedad europea occidental era resultado de su superioridad intelectual, cultural y social dada por blanquitud racial.

Por último, la colonialidad del poder generaba y reproducía la dependencia de los dominados a los dominadores, no sólo por el despojo material continuo, sino también por la capacidad de inscribir en la subjetividad del colonizado su carácter de ser inferior, atrasado y necesitado de convertirse en aquello que nunca logrará ser: el ciudadano racional-moderno-blanco-europeo<sup>10</sup>.

#### 4. Edgardo Lander: utopía del mercado total

Manteniendo el patrón colonial del poder como base, Edgardo Lander<sup>11</sup>, en el contexto de la pretendida configuración unipolar del mundo de la década de los Noventa, propone una interpretación para comprender y develar aquello oculto tras las contradictorias pretensiones del neoliberalismo de constituirse como único modelo de orden social posible y deseable: la utopía del mercado total y los mitos que la reproducen. Con ello, intentará dar cuenta cómo «las perspectivas de conocimiento eurocéntricas constituyen el eje central del discurso que naturaliza, y por ende le otorga el carácter de proceso inexorable, a las actuales tendencias que profundizan la

---

<sup>10</sup> Lo que obviamos es que el europeo-blanco-superior existe en tanto existe el indio-mestizo-negro inferior.

<sup>11</sup> Interesa mencionar el importante rol político-intelectual-crítico que en ha tenido Lander en el debate sobre la caída o crisis de los últimos gobiernos progresistas en América Latina y, sobre todo, de Venezuela (Lander, 2004, 2007, 2016, 2018). Afirma que los gobiernos contrahegemónicos de principios de siglo XXI no tuvieron o no han tenido la capacidad de superar la lógica colonial de las estructuras sociales y de poder. Esto sería consecuencia tanto de la dependencia con el extractivismo y la lógica rentista para financiar el gasto social, como por el papel del Estado como gran decidor sobre la organización social y la redistribución de las riquezas, lo cual ha defendido incluso con la represión al pueblo. Esto entra en contradicción con lo que los gobiernos progresistas o de izquierda prometían defender: la autonomía y participación de los movimientos populares e indígenas y, con ello, el respeto a las diferentes formas de organización social, cultural, política y económica (Lander, 2018, 2017, 2013). Un ejemplo de dichas contradicciones son las constituciones plurinacionales de Ecuador y Bolivia y el Petroestado venezolano (Lander, 2013).





polarización entre una minoría privilegiada y las mayorías excluidas y sometidas en todo el mundo» (Lander, 2004<sup>a</sup>: 259)<sup>12</sup>.

En el contexto de fines del siglo XX la utopía del mercado total refiere al paradigma de sociedad que cuenta como imaginario de construcción de futuro al mercado, siendo «los criterios de asignación de recursos y toma de decisiones por parte [de éste] [...] [los que] conducen al máximo bienestar humano y que, por ello, es tanto deseable como posible la reorganización de todas las actividades humanas de acuerdo con [esta lógica]» (Lander, 2002: 52). Es una utopía eurocéntrica en tanto se autoconcebía como único y posible modo de organización social, económica, política y cultural, siendo el neoliberalismo el final del camino para arribar al máximo bienestar material.

La hegemonía de la utopía del mercado total se pregonaba aun cuando las condiciones de existencia en América Latina y el mundo ya venían empeorando, y alcanzaban lo que hasta ese momento era su punto más álgido (Lander, 2004<sup>a</sup>)<sup>13</sup>. Así también su pretendida universalidad natural convivía con la destrucción, descalificación y/o invisibilización de otras formas de lo social que operaban con lógicas no mercantiles.

Son estas contradicciones las que hacen a Lander interpretar la hegemonía de la utopía del mercado total como un mecanismo que desdobra la realidad, creando *mitologías* que alteran las verdaderas cualidades del neoliberalismo, haciéndolo pasar como un modelo virtuoso y fructífero para mejorar las condiciones de vida de la población, aun cuando sólo beneficia a pocos. En lo que sigue, se describirán los mitos que se desprenden de algunas premisas operativas del patrón de poder neoliberal (Lander, 2004<sup>a</sup>; 2002).

#### 4.1. Crecimiento sin fin

Enmarcado en la tradicional tesis del derrame, el neoliberalismo aboga al crecimiento como salida a las problemáticas sociales en América Latina. Para lograrlo es fundamental incentivar la inversión extranjera y la liberalización del mercado, volviéndose el crecimiento «una exigencia estructural del funcionamiento de la sociedad» (Lander, 2002: 56).

Pero el crecimiento de los Países latinoamericanos ha tenido «poco que ver con los niveles de bienestar material y de consumo de la población» (*Ibidem*: 56). Por el contrario, ha mostrado que las políticas libre-mercantiles no permiten derramar riquezas sino concentrarlas. Así, su creencia oculta el que sólo con una «radical redistribución el acceso y uso de los recursos y capacidad de carga del planeta a escala global sería posible el logro de niveles de vida dignos para las mayorías pobres del planeta» (*Ibidem*: 57). Ya que, dado el carácter finito de los bienes materiales, el acaparamiento de riquezas de los ricos sucede necesariamente con el empobrecimiento de los más pobres.

---

<sup>12</sup> Para un análisis de la utopía del mercado total y de los mitos que la reproducen aplicado a los primeros meses de gestión del gobierno de Mauricio Macri en Argentina ir a Soto Pimentel (2017).

<sup>13</sup> Y seguirá así. En el informe de Oxfam (2017) se afirma que 8 personas poseen la misma riqueza que 3.600 millones de personas (la mitad de la humanidad); los ingresos del 10% más pobre de la población mundial ha aumentado menos de 3 dólares al año entre 1988 y 2011, mientras que los del 1% más rico han incrementado en 182 veces más sus ingresos.



#### 4.2. *Naturaleza egoísta del humano*

El neoliberalismo supone que el humano es por naturaleza egoísta e individualista y que busca siempre su propio beneficio. Una sociedad de mercado, promotora de la libertad individual para elegir, se vuelve, entonces, «la sociedad que mejor expresa la naturaleza universal de lo humano, el único modelo de organización social que permite el despliegue máximo de todo el potencial de la creatividad y la libertad humana» (*Ibidem*: 57).

Este imaginario de lo humano contrasta con formas comunitarias y solidarias de existencia – el mundo popular, indígena, sindical, sistemas solidarios de protección social, etc. – y, con ello, se vuelve mitológico en tanto pretende hacer pasar como universal una forma de ser histórica y culturalmente particular, la de la utopía del mercado total. Sin embargo, este supuesto permite que las experiencias culturales o políticas diversas sean descalificadas y catalogadas como «obstáculo a superar, expresión de lo primitivo, atrasado, subdesarrollado, populista, comunitario, obstáculos que afortunadamente el mercado podrá superar si lo dejan operar sin trabas» (*Ibidem*: 57). La cuestión es, finalmente, fundamentar la implementación del neoliberalismo como la única alternativa posible.

#### 4.3. *Desarrollo tecnológico lineal y progresivo*

Dado el desarrollo lineal, progresivo y rápido que ha tenido la tecnología ésta se asume como siempre mejor y más eficiente para establecer una base material de la abundancia en la sociedad de mercado (Lander, 2002).

Pero este supuesto contrasta con la realidad: poblaciones enteras del mundo aún viven en la pobreza y la miseria, aun cuando hay tecnologías capaces de evitarlo; el acceso a éstas está restringido por licencias y patentes; el alto costo de las mismas impide a los Países pobres obtenerlas. Se suma el que este supuesto sirve para negar, destruir y/o usufructuar otras opciones tecnológicas que no se inscriben en estos parámetros, aislando su capacidad para reproducir condiciones materiales de la existencia humana<sup>14</sup>.

Así concebida la tecnología hace «opacas o invisibles sus relaciones de poder, y también su papel básico en las condiciones de reproducción de las relaciones de desigualdad y dominio propias de la sociedad capitalista» (*Ibidem*: 58).

#### 4.4. *Historia universal*

Que el neoliberalismo sea concebido como «el punto de llegada de la historia, de toda historia, de la historia de todos los pueblos» (*Ibidem*: 58) implica tanto suponer la existencia de una historia universal, desde la cual ya ha sido trazada la evolución lineal y simétrica de todas las sociedades, como que el neoliberalismo, como última etapa, es el parámetro analítico de las carencias y deficiencias de toda otra experiencia.

---

<sup>14</sup> Esto ha sido muy común en la agroindustria, donde la expansión de los monopolios privados se ha hecho a costa de la destrucción de formas tradicionales y familiares de producción agrícola y ganadera. Los campesinos, que viven de la soberanía alimentaria, son expropiados de sus tierras y pasan al mercado laboral asalariado. Las condiciones de reproducción en este contexto se ven desmejoradas y la población rural empobrecida, sino también contaminada, por estas formas industriales de producción.



Pero, no es posible obviar el que las sociedades tienen sus propios caminos históricos, e, incluso, cuando intentan imitar los pasos de dicho camino no han obtenido los mismos resultados – esto es claro, por ejemplo, en América Latina y los procesos de industrialización de mediados de siglo XX para alcanzar el desarrollo.

La negación de experiencias históricas particulares y diversas junto con la afirmación de una sola historia universal ha permitido justificar la implementación, violenta y nociva, de la sociedad del mercado total para así estandarizar un mecanismo de acumulación de riquezas a nivel global que concentra el capital en manos de pocos y lo despoja de las manos de muchos.

#### 4.5. Tolerancia y diversidad cultural

El carácter mitológico de la tolerancia y de la aceptación de la diversidad cultural del neoliberalismo choca con todas las premisas que justifican e invisibilizan la negación de la diferencia. De hecho, «aun celebrando la diferencia, el sometimiento de ésta a la lógica expansiva del mercado establece severos límites a la posibilidad misma de la preservación y/o creación de otros modos de vida» (*Ibidem*: 58).

Este mito oculta «la operación de las estructuras transnacionales de la geopolítica y de la acumulación capitalista, [lo cual] no puede sino contribuir a legitimar las dinámicas globales de este sistema-mundo e invisibilizar la operación continuada de la guerra cultural colonial e imperial dirigida a la subordinación de toda diferencia y de toda autonomía» (Castro-Gómez, 2000, *cit.* in Lander, 2002).

#### 4.6. Sociedad sin intereses, estrategias, relaciones de poder o sujetos

La caída del socialismo y la victoria del capitalismo como único orden global posible, termina legitimando al libre mercado como paradigma para la constitución social. La unipolaridad se entiende como el «mundo del fin de la política, la historia, y las oposiciones y conflictos ideológicos» (Lander, 2002: 59), una sociedad «sin sujetos capaces de imponer sus proyectos estratégicos» (*Ibidem*). Ello permite argumentar, como lo hace uno de los principales intelectuales del neoliberalismo, «que no se puede cuestionar la justicia de los resultados que produce el mercado ya que éstos no son el producto de la voluntad humana, sino de la operación de fuerzas impersonales y espontáneas» (Hayek, 1983, *cit.* en Lander, 2002: 59).

Lo mitológico de estas afirmaciones es que obvia «el extraordinario papel que tiene y siempre ha tenido el Estado en la sociedad capitalista» (Lander, 2002: 59). En efecto, no ha habido casos de capitalismo espontáneo, sin que éstos hayan sido propiciados y dirigidos por dicha institución. Así, esta creencia permitiría justificar el que el Estado no intervenga al mercado para una mejor redistribución de las riquezas, ocultando su complicidad con la reproducción de sociedades de la miseria.

#### 4.7. El Estado como garante de la sociedad capitalista

En el contexto de la sociedad capitalista, «la sociedad de libre mercado, libre de toda injerencia extraeconómica, es la forma espontánea y natural de la vida social» (*Ibidem*:



60). Por ello, se considera «toda acción política, social o cultural que pretenda preservar o establecer alguna restricción a su libre operación, algo artificial, anormal, intervención externa que altera el orden natural de las cosas. Para esas distorsiones antinatura están reservados los calificativos peyorativos de estatismo, socialismo, proteccionismo o populismo» (*Ibidem*: 61). Paradojalmente, la intervención del Estado para garantizar el libre mercado no se considera «una acción política, [sino] (...) una simple restitución de lo que sería el orden normal de las cosas si no fuese por las distorsiones que han producido las injerencias extraeconómicas» (*Ibidem*: 61).

Por otra parte, cuando existe resistencia ciudadana a las medidas pro-mercado implementadas por el Estado, éste apela a los organismos internacionales de crédito y sus recomendaciones como única alternativa para superar la situación de pobreza de los Países latinoamericanos: préstamos condicionados a la implementación políticas que garanticen «niveles crecientes de desregulación, privatización y apertura económica en todo el mundo, políticas que además tienen como objetivo expreso el logro de que estas políticas no puedan ser revertidas. En la medida en que los Países se hacen altamente dependientes de capitales que pueden entrar o salir libremente, les otorgan a éstos derecho a veto sobre sus políticas económicas» (*Ibidem*: 62). Así, las decisiones político-económicas pro-mercado y sus consecuencias no quedan directamente relacionadas con el Estado, sino como un costo necesario para obtener recursos y superar las situaciones adversas de la población latinoamericana.

#### 4.8. Disminución del papel del Estado en la sociedad global contemporánea

En la sociedad del mercado total el Estado se muestra limitado por las fuerzas trasnacionales del mercado que lo superan, elaborando incluso un discurso que pone su propia soberanía como impotente frente a éste, a las acciones de los organismos internacionales de crédito y a los gobiernos supranacionales (Lander, 2002).

Sin embargo, si bien «se ha producido una significativa reducción de sus respectivas soberanías y de su capacidad para regular las actividades económicas que ocurren en sus territorios» (Lander, 2002: 65), esto no le quita responsabilidad o injerencia sobre la implementación del neoliberalismo, sino que produce un «desplazamiento de funciones y atribuciones del Estado nacional hacia otras formas estatales supranacionales, ya sean regionales o trasnacionales» (*Ibidem*: 65).

En definitiva, «las relaciones entre Estado y mercado no operan como un juego suma-cero, en una competencia en que todo fortalecimiento del mercado se produzca a costa del debilitamiento del Estado» (*Ibidem*: 66). Quien argumenta en favor de la incapacidad de injerencia estatal sobre el mercado lo hará en función de «sectores políticos conservadores y por quienes se beneficiarían de dichas políticas [...]. Este mito se ha convertido en una poderosa justificación para la imposición por parte de los Estados de políticas que, de haberse debatido democráticamente, habrían sido rechazadas por la mayoría de la población» (*Ibidem*: 67).

## 5. Conclusiones

El proyecto Modernidad/Colonialidad y el pensamiento decolonial constituyeron un aporte trascendente y rupturista en el contexto de la hegemonía del pensamiento único y



del neoliberalismo como único, posible y deseable modelo civilizatorio para la humanidad en los Noventa.

Tanto la colonialidad del poder de Quijano como la utopía del mercado total de Lander, permiten establecer un hilo conductor entre dos momentos históricos y sus relaciones de poder que, pese a su distancia, tienen interpretaciones similares sobre el *capital*: tanto en el periodo colonial-moderno como en los Noventa, éste se vuelve fin en sí mismo de la sociedad, constituyendo un sistema social, económico, cultural y político supuestamente beneficioso, el capitalista, pese a sus innumerables contradicciones, negaciones y perjuicios para parte importante de la población. Este hilo conductor, signado en la colonialidad del poder, es la herramienta que deformaría la realidad, ocultando las perversidades con que opera el modelo capitalista y que son reproducidas por los supuestos mitológicos descritos.

Ambos aportes son una herramienta de crítica, desprendimiento, desocultamiento y resistencia contra el poder colonial del capital y sus consecuencias, en sus variadas formas y disputas históricas. En sus variados niveles y maneras de explotación y despojamiento de sus riquezas de la mayoría de la población.

Tomando en consideración las reflexiones de Quijano y Lander dado el escenario multipolar actual, reseñadas brevemente – la subversión epistémica constante contra la hegemonía de la colonialidad del poder y la crítica a la caída o crisis de los gobiernos progresistas o de izquierda, respectivamente – se quiso destacar, como señala Mignolo, la importante utilidad del ejercicio decolonial como «una estrategia de desprendimiento consiste[n]te en desnaturalizar los conceptos y los campos conceptuales que totalizan UNA realidad» (Mignolo, 2014: 34). No sólo como crítica al capital, sino también a nuestros proyectos contrahegemónicos.

La decolonialidad es un ejercicio intelectual-transformador en tanto «punto de partida de prácticas y concepciones de la economía y la política, la ética y la filosofía, la tecnología y la organización de la sociedad en las cuales no será el progreso y el crecimiento económico por sobre el bienestar de las personas, lo que motive nuestros quehaceres» (*Ibidem*: 34), sino la lucha por otro mundo posible, basado en la solidaridad, la autonomía y la construcción colectiva. Sobre estas cuestiones se hablará en un próximo escrito.

## Referencias bibliográficas / References

- Castro-Gómez S., Grosfoguel R., *Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, in Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Universidad central, Instituto de estudios sociales contemporáneos y Pontificia universidad javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp.9-23.
- Lander E., *La utopía del mercado total y el poder imperial*, «Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales», 2, 2002, pp.51-79.
- Lander E., *Eurocentrismo, saberes modernos y la naturalización del orden global del capital*, in Dube S., Banerjee Dube I., Mignolo W. (ed.), *Modernidades coloniales. Otros pasados, otros presentes*, Colegio de México, Ciudad de México, 2004<sup>a</sup>.



- Lander E., *Venezuela: la búsqueda de un proyecto contrahegemónico*, in Ceceña A.E. (ed.), *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*, Clacso, Buenos Aires, 2004<sup>b</sup>, pp.224-240.
- Lander E., *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, in Lander E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2005, pp.11-53.
- Lander E., *El Estado y las tensiones de la participación popular en Venezuela*, «Revista Osal», 22, 2007, pp.65-86.
- Lander E., *Tensiones/contradicciones en torno al extractivismo en los procesos de cambio: Bolivia, Ecuador y Venezuela*, in *Promesas en su laberinto: Cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina*, Iee/Cedla/Cim, La Paz, 2013, pp.1-44.
- Lander E., *El Foro social mundial como apuesta de articulación*, in Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo (ed.), *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*, Fundación Rosa Luxemburgo, Quito, 2015, pp.405-436.
- Lander E., *La implosión de la Venezuela rentista*, Aporrea, Quito, 2016, [www.aporrea.org/energia/a230770.html](http://www.aporrea.org/energia/a230770.html), acceso en mayo de 2018.
- Lander E., *Notas para una reflexión colectiva sobre la situación de Venezuela*, en Svampa M., Tapia L., Atanassova D., Lander E., *América Latina, entre movilización y derechización*, Fundación Rosa Luxemburgo, Quito, 2017, pp.58-68.
- Lander E., *El estado mágico sigue ahí. Las continuidades y rupturas en la historia del Petroestado venezolano*, «Nueva Sociedad», 274, 2018, pp.30-43.
- Mignolo W., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007<sup>a</sup>.
- Mignolo W., *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*, in Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (ed), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad central, Instituto de estudios sociales contemporáneos y Pontificia universidad javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007<sup>b</sup>, pp.25-46.
- Mignolo W., *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Del Signo, Ciudad autónoma de Buenos Aires, 2014.
- Oxfam, *Una economía para el 99%*, Oxfam, Oxford, 2017.
- Quijano A., *América Latina en la economía mundial*, «Problemas del Desarrollo», 95, 1993, pp.43-59.
- Quijano A., *El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?*, «Revista Osal», 13, 2004, pp.15-30.
- Quijano A., *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in Lander E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2005, pp.201-246.
- Quijano A., *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*, «Pasos», 127, 2006, pp.2-13.
- Quijano A., *Colonialidad del poder y clasificación social*, in Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad central, Instituto de estudios sociales contemporáneos y Pontificia universidad javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp.93-126.



- Quijano A., *Bien vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder*, «Ecuador Debate», Quito, 2011, pp.77-88
- Quijano A., *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*, in Mignolo W. (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Del Signo, Ciudad autónoma de Buenos Aires, 2014<sup>a</sup>, pp.119-132.
- Quijano A., *Presentación. Un nuevo debate latinoamericano*, Quijano A., (ed.), *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*, Editorial Universitaria, Lima, 2014<sup>b</sup>, pp.11-18.
- Quijano A., *Conferencia magistral inaugural. iii congreso latinoamericano y caribeño de ciencias sociales*, Flacso Ecuador, Quito, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=oxl5kwzgvdy>, acceso en mayo de 2018.
- Segato R., *Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder*, in Quijano A. (ed.), *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*, Editorial Universitaria, Lima, 2014, pp.35-72.
- Sousa Santos B., *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, Fondo editorial de la Facultad de ciencias sociales, Programa de estudios sobre democracia y transformación global, Lima, 2006.
- Soto Pimentel V., *La pesada herencia, inversión y normalización: tres ideas de Macri que reflejan la utopía del mercado total*, Documento de trabajo, *El neoliberalismo tardío. Teoría y Praxis*, 5, 2017, pp.171-182.

Recibido: 23/02/2018

Aceptado: 07/06/2018

