



**“El pensamiento crítico latinoamericano:
la opción decolonial ”**

Alumna: Lucia Bravo

Director: Santiago Boggione

Licenciatura en Relaciones Internacionales

Facultad de Derecho y Cs Políticas

Rosario

América latina se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos, y se esforzaron por ser “modernos”, como si la “modernidad” fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder.

Walter Dignolo

Índice

Resumen.....	5
Introducción.....	6
Capítulo I: El inicio de los estudios poscoloniales	10
Un recorrido por el pensamiento decolonial latinoamericano.....	11
El lugar de Latinoamérica en la Modernidad	14
Entre los estudios poscoloniales y el Sistema-Mundo.....	16
Hacia un giro decolonial	18
Capítulo II: El Grupo Modernidad/Colonialidad	21
Sobre la Modernidad.....	21
La Modernidad desde una visión Latinoamericana.....	25
Crítica al eurocentris mo.....	29
Grupo Modernidad/Colonialidad.....	32
Capítulo III: La importancia de un saber situado	37
La Colonialidad del Poder	37

La Geopolítica del Conocimiento.....	41
No es una América Latina geográfica.....	43
Sobre las posibilidades de pensar por fuera de lo <i>moderno</i>	45
Del Pensamiento Heterárquico hacia un Pensamiento Fronterizo.....	49
Capítulo IV: Aportes, desafíos y falencias del pensamiento decolonial.....	50
No se trata solo de cambiar los términos en los cuales se debate	50
Principales aportes del Pensamiento Decolonial	54
La Interculturalidad.....	57
El Liberacionismo Nacional y Popular.....	59
La alternativa del Buen Vivir	60
Globalización y decolonialidad.....	62
Hacia una Ecología de Saberes	64
El lugar de la mujer en el Pensamiento Decolonial.....	65
Repensar la Universidad: un desafío pendiente.....	66
Conclusión	68
Bibliografía.....	75

Resumen

El presente trabajo de investigación pretende analizar cuál ha sido el desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano, tomando específicamente la opción decolonial. El recorte espacial lo llevó a cabo en América Latina, a pesar de que la opción decolonial, no se reduce únicamente a ella.

Esta corriente crítica de pensamiento se ve nucleada en el Grupo Modernidad/Colonialidad, donde se ha postulado como eje central superar el eurocentrismo (lo que no implica ignorarlo) y la visión totalizadora de la Modernidad tanto en las Ciencias Sociales como en otros aspectos: económicos, políticos, sociales, entre otros. Uno de los principales desafíos que enfrenta el pensamiento crítico latinoamericano radicaría en plantear la necesidad de un saber situado conllevando a la crítica de los discursos legitimadores del orden colonial y la visión de “otro” inferior.

Este trabajo pretende, a partir del análisis de las principales nociones del Grupo Modernidad/Colonialidad, y sus aportes, realizar un aporte para la apertura del pensamiento de las Ciencias Sociales demostrando la necesidad de desarrollar formas de conocimiento y de entender el mundo alternativas a las denominadas eurocéntricas.

Palabras Claves

América Latina- Grupo Modernidad/Colonialidad- decolonialidad- colonialidad del poder- geopolítica del conocimiento – eurocentrismo.

Introducción

A partir de la década del 60 las Ciencias Sociales se han visto repensadas por diferentes corrientes de pensamiento crítico. Estas buscan analizar el mundo actual, la política global y las relaciones sociales desde paradigmas y epistemologías que sirvan para interpretar las localidades del poder. El pensamiento decolonial es una de esas propuestas que se propone discutir el enfoque de las herencias coloniales en América Latina. Esta corriente surge dentro del debate crítico de las Ciencias Sociales, originalmente en las áreas de Sociología, Historia, y más recientemente en las Relaciones Internacionales.

El pensamiento decolonial es impulsado desde América Latina por el núcleo reconocido como Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad, cuyos principales referentes son Arturo Escobar, Enrique Dussel, Walter D Mignolo y Aníbal Quijano. Los resultados de su trabajo parten del siguiente problema de investigación ¿Cuáles son las potencialidades que se están abriendo en el continente en el conocimiento, la política y en la cultura a partir del replanteo del enfoque eurocéntrico? (Lander, 2000: 8).

Los primeros aportes se nuclean en una obra considerada clave para este nuevo paradigma: “La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales”. Se trata de una recopilación a cargo de Edgardo Lander publicada por CLACSO en el año 2000. Es el resultado de numerosas conferencias cuyo objetivo central era plantear los ejes del Núcleo Modernidad/Colonialidad. A esta obra, podemos sumarle la compilación publicada en el año 2007, por parte de Castro Gomez y Grosfoguel: “El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global”, donde se avanza en ejes establecidos en el año 2000.

El núcleo ‘Modernidad/Colonialidad’ constituye un entramado teórico-político que ha permitido problematizar la temática de la construcción del conocimiento en la Modernidad y proponer la configuración “desde” Latinoamérica de “otro conocimiento”, un pensamiento postcolonial.

El pensamiento decolonial propone una forma diferente, no apoyada en los desarrollos del post-estructuralismo francés. Se separa y busca desprenderse de la matriz colonial del poder y por lo tanto también, de los discursos legitimadores del imaginario imperial mismo. Su proyecto más que universal es pluriversal ya que la apertura pone en escena múltiples formas de articulación de la vida social y cultural que no necesariamente son asimilables entre sí, sino que pueden relacionarse entre ellos pero no desde la matriz colonial del poder sino, transversalmente.

En este contexto, lo primero que se debe señalar es que no se busca ignorar u olvidar lo desarrollado por el pensamiento europeo sino que lo que se busca es repensar esas categorías. La visión de la Modernidad implica colonialidad y el pensamiento siempre debe ser explicado tanto en términos históricos, como espaciales. Al hacer esto, las diferentes críticas que históricamente se han manifestado de diversos modos, toman formas “otras” de organización del espacio político y cultural incluyendo las formas hegemónicas en su interior.

Aclarado esto, el tema de investigación que compete a esta tesina se refiere al pensamiento decolonial como una opción para el pensamiento crítico latinoamericano. Fue elegido por ser una corriente que se propone cuestionar el carácter eurocéntrico de las Ciencias Sociales, y por lo tanto también de las Relaciones Internacionales. Uno de los

desafíos del pensamiento crítico latinoamericano radicaría en plantear la necesidad de un saber situado basado en la apertura de las Ciencias Sociales y en, cuestionar las bases eurocéntricas del conocimiento, conllevando, también a la crítica de los discursos legitimadores del orden colonial y la visión de “otro” inferior.

Este trabajo pretende realizar un aporte para el pensamiento de las Ciencias Sociales, pero principalmente al estudio de las Relaciones Internacionales; buscando la construcción de disciplinas articuladas en relación al reconocimiento del otro. El objetivo principal de descolonizar las Ciencias Sociales, sería lograr repensar todo aquello que se nos ha impuesto como propio e universal y lograr superarlo. Esta diversidad epistémica permitiría que sujetos que han sido olvidados o subalternizados, conformen construcciones de la realidad y epistemologías diferentes a las eurocéntricas, y que les sean propias.

Será objetivo general de este trabajo analizar desde el punto de vista del pensamiento crítico latinoamericano la decolonialidad del saber y la necesidad de un saber situado, o sea la geopolítica del conocimiento.

Para ello será necesario esbozar una serie de objetivos específicos. En un primer momento se analizará el pensamiento decolonial realizando un recorrido por sus principales nociones. A partir de ello se continuará con el análisis del Grupo Modernidad/Colonialidad ya que, en este colectivo se nuclea las teorías críticas del pensamiento latinoamericano. A partir de ello se analizará, desde la colonialidad del poder y la geopolítica del conocimiento, la necesidad de un saber situado. De ahí, que en un cuarto momento resulta necesario analizar cuál es la opción para el pensamiento decolonial en América Latina, sus principales aportes y falencias.

El rumbo de la investigación se planteó a partir de los siguientes problemas de investigación: ¿Qué implica el núcleo Modernidad/Colonialidad?, ¿Cómo surge el pensamiento decolonial?, ¿Cuál es la opción decolonial para América Latina?, ¿Le es posible a los estados latinoamericanos lograr mayores márgenes de independencia y autonomía política, epistemológica, geocultural, por esta vía?, ¿Qué consecuencias traería?, ¿Es realmente factible?

La tesis parte de la hipótesis de que las diferentes formas de conocimiento eurocéntrico construyeron, y aún hoy construyen, un concepto de Modernidad excluyente. El concepto de raza, la creación de las Ciencias Sociales en Europa, el proceso de formación del estado-nación europeo, sustentan el colonialismo justificando a la vez, el proceso que le permitió a Europa erigirse como modelo único de toda civilización.

Según los autores del Grupo Modernidad/Colonialidad la necesidad de buscar un lugar propio de los sectores excluidos o considerados inferiores por Europa conlleva a una crisis del saber eurocentrado. Esta crisis de las Ciencias Sociales se destaca por el desarrollo de un paradigma emergente y la necesidad de nuevas respuestas epistemológicas.

Se analizará el caso puntual de América Latina, considerándola como un “todo homogéneo” a pesar de su heterogeneidad. No será objetivo de este trabajo analizar las formas críticas de cada país, sino la creación de un saber situado desde América Latina, basando gran parte de mi investigación en autores de esta región. La metodología utilizada se plasmará a través de un análisis cualitativo, el nivel de investigación será descriptivo/explicativo, y se realizará la selección de datos a través de fuentes secundarias.

CAPÍTULO I

El inicio de los estudios poscoloniales

Hacia finales de 1970 comienza a consolidarse en universidades de los países del centro, especialmente en Inglaterra y los Estados Unidos, un nuevo campo de investigación denominado "estudios poscoloniales". La emergencia de estos discursos fue provocada según Castro Gómez y Mendieta (1998), en parte por el acceso a las cátedras universitarias de refugiados o hijos de inmigrantes extranjeros: indios, asiáticos, egipcios, sudafricanos, gente provenientes de las antiguas colonias del imperio británico.

Este cuerpo de trabajo sumado a los estudios subalternos¹, se constituirán como la base del pensamiento crítico latinoamericano. Si bien en un comienzo eran muchas las aristas que no se dejaban ver a causa de engeguamiento producto del colonialismo, con el transcurrir de los años, y de la profundización de los estudios, se fue descifrando la complejidad de un grupo que se muestra interdisciplinario pero también, transdisciplinario. En palabras de Escobar (2003):

“Aunque filosofía, economía política y teoría literaria han sido significativas; disciplinas como la historia, la sociología y la antropología son crecientemente importantes. Dicho grupo es transdisciplinario en cuanto que las preguntas

¹El concepto y la representación de la subalternidad desarrollados por el Grupo Sud asiático de Estudios Subalternos conceptualiza al subalterno como un sujeto que emerge en los intersticios de las disciplinas académicas, desde la crítica filosófica de la metafísica o la teoría literaria y cultural contemporáneas, hasta la historia y las Ciencias Sociales.

disciplinarias son insertadas en un diálogo con aquellas de otros campos, algunas veces por el mismo autor, conduciendo a nuevas formas de preguntarse” (p.69).

El trabajo de dicho grupo no es sólo de interés para las Ciencias Sociales universales, sino que constituye una nueva perspectiva desde Latinoamérica. Quijano (1998) nos dirá que el mismo grupo busca intervenir en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento. Una forma distinta de pensamiento, “un paradigma otro”, que permita crear la posibilidad misma de hablar sobre mundos y conocimientos de otro modo.

Según Escobar (2003) la teorización del Tercer Mundo es también para el Primer Mundo en el sentido que la teoría crítica es subsumida e incorporada en una nueva locación neocultural y epistemológica.

Un recorrido por el pensamiento decolonial latinoamericano

Según Walter D. Mignolo, en su trabajo “Desobediencia epistémica” (2010) las teorías críticas decoloniales emergen de las ruinas de los lenguajes y de las subjetividades árabe, aymara, hindi, creole francesa e inglesa en el Caribe, África, etc. que han sido constantemente negadas por la retórica de la Modernidad y la aplicación imperial de la lógica de la colonialidad.

La inclusión de dichos grupos en esa perspectiva se ha dado considerándolos actores económicos y sociopolíticos relevantes en la historia de América latina. No obstante, según Vargas Soler (2009):

“en esa perspectiva la inclusión política y socioeconómica de los grupos subalternos latinoamericanos sigue siendo incompleta (las comunidades afrodescendientes, homosexuales y de mujeres, raramente se consideran) mientras que la inclusión epistémica y ontológica de dichos grupos prácticamente no se ha producido, la descolonización del saber y del ser tampoco se ha dado de manera significativa. En ese sentido hay un importante camino por recorrer y explorar”(p.60).

Para Mignolo (2010) el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la Modernidad/colonialidad como su contrapartida. Comenzó en América, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño; continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamiento decolonial en América, pero sí como contrapartida de la reorganización de la Modernidad/colonialidad del imperio británico y el colonialismo francés.

Se destacan dos momentos en las exploraciones decoloniales del Grupo Modernidad/Colonialidad. El primero es iniciado por Aníbal Quijano al introducir la noción de patrón colonial del poder(2007). Quijano puso énfasis en tres esferas: el control de la economía; de la autoridad como por ej. formas de gobierno, control militar, y al definir el eurocentrismo no en términos geográficos, sino en términos epistémicos e históricos, agrega como tercera esfera el control del conocimiento y de la subjetividad. Esto es, colonialidad del saber y del ser. Al pensamiento decolonial lo caracterizó como “desprendimiento” del eurocentrismo a partir de la cual es posible controlar la economía, la autoridad, el género y la sexualidad y en definitiva, la subjetividad.

Santiago Castro Gómez (2005) se ocupó en un segundo momento de aclarar las relaciones, en la matriz colonial de poder, entre la “dominación material” y la “dominación epistémica”. Este autor destaca, basado en la obra del palestino Edward Said “Orientalismo” (1978), la importancia fundamental del conocimiento en el control de la subjetividad y por consecuencia en el control de la economía y la autoridad.

El giro decolonial que se busca es la apertura y la libertad del pensamiento de 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. (Quijano, 1992,p.440).El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder, es decir de la matriz colonial de poder. Quijano (1992) lo explicita con claridad:

“En primer término es necesaria la descolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación ínter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental”(p. 447).

La opción decolonial, entonces, es la opción que surge desde la diversidad del mundo y de las historias locales que, a lo largo de cinco siglos, se enfrentaron con la visión eurocéntrica como la única manera de leer la realidad, monopolizada por la diversidad (cristiana, liberal, marxista) del pensamiento único occidental.

Este tipo de pensamiento se afirma en la formación histórica de la matriz colonial de poder en el siglo XVI (y se enfoca en la gestión de la economía, de la autoridad, del género y la sexualidad; de la subjetividad y el conocimiento), y hace del control del conocimiento el instrumento fundamental de dominio y control de todas las otras esferas, es por eso, que la descolonización del saber y del ser son para la opción decolonial un eje fundamental (Mignolo, 2009,p.254).

El objetivo no es la mezcla de formas de conocimiento, ni una forma de invención del mejor de los dos mundos posibles. Por el contrario, según los autores Castro GómezyGrosfoguel (2007) el pensamiento decolonial representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (tanto sus bases teóricas como experienciales), manteniendo consistentemente como fundamental la colonialidad del poder y la diferencia colonial de la que vienen siendo sujetos.

Según Mignolo (2009) el pensamiento decolonial es una opción de coexistencia (ética, política, epistémica) no pacífica sino de conflicto y de reclamo constante al derecho de re-existencia en todos los órdenes del pensar y el vivir.

El lugar de Latinoamérica en la Modernidad

Los autores nucleados en el pensamiento decolonial² sostienen que se hace necesario reunir un proyecto de descolonización que a la vez, articule los reclamos y proyectos de

²También denominado Grupo Modernidad/Colonialidad.

quienes experimentaron la historia colonial (por ejemplo y de distinta manera, vemos estos procesos en Bolivia, Venezuela, y Ecuador).

Existen casos en África y en América del Sur que han seguido este camino después de su descolonización, y esto también ocurre en los Estados Unidos entre los nativos americanos y los africanos o descendientes. Por otra parte, las “minorías tanto nativas (los americanos nativos) como inmigrantes y descendientes de inmigrantes del Tercer mundo y la población afro- americana y afro-asiática en Estados Unidos y en Europa Occidental acarrear el potencia decolonial’ (Mignolo, 2010,p.13).

En efecto, desde mediados del siglo XX tuvieron lugar en América Latina y el Caribe significativas contribuciones como el Centro-Periferia (Raúl Prebisch), la Teoría de la Dependencia (Theotonio Dos Santos, Fernando Cardoso, Enzo Faletto, Osvaldo Sunkel y Pedro Paz), el Pensamiento Nacional-Popular que inspirado en la Revolución Mexicana, se plasma en la obra de Raúl Haya de la Torre en Perú o Arturo Jauretche en Argentina; la Filosofía de la Liberación (Enrique Dussel), la Pedagogía de la Liberación (Paulo Freire), la Teología de la Liberación (Gustavo Gutiérrez), los análisis sobre Marginalidad Social (José Nun), el Desarrollo a escala humana (Manfred Max Neef, Martín Hopenhayn, Antonio Elizalde), el Saber ambiental (Enrique Leff), el Postdesarrollo (Arturo Escobar), el Buen Vivir (Patricio Carpio, Eduardo Gudynas), entre otras.

Sin embargo, frente a estas corrientes de estudios que abogaban por el potencial innovador de los movimientos latinoamericanos, en materia de democracia y participación hubo tesis que defendían, y aun hoy siguen defendiendo, su escaso papel innovador ante las crisis contemporáneas. En líneas generales, este argumento parte de la base que el objetivo de los

movimientos periféricos es, ante todo, cubrir las necesidades básicas, y dado que su principal interlocutor es el Estado, se trata de actores colectivos cuyo punto de partida es el de llegada de los movimientos del Norte (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007,p.245).

Sin embargo, ello no excluye la posibilidad de que a la vez, sus demandas estén dirigidas a otros actores: multinacionales, consumidores del Tercer Mundo, grupos, armados, redes de narcotráfico, entre otros. Siguiendo a Mignolo (2003) el criterio prioritario sería dónde ubicar la acción colectiva: si más acá o más allá de la frontera moderna.

El problema de esta visión de la realidad, o intrincada en la “falacia desarrollista”³ es que niegan no solo el carácter totalizador de la visión eurocéntrica, sino que subestiman los movimientos sociales. Según Castro Gómez y Grosfoguel (2007):

“Incluso antes que llamarlas movimientos sociales se los califica como populares (Foweraker; Laclau y Mouffe), sociohistóricos (Touraine), culturales (Touraine y Khosrokhavar), o simplemente como viejas luchas (Mainwaring y Viola). Pero difícilmente se les aplica la categoría Nuevos Movimientos Sociales” (p.247).

Entre los estudios poscoloniales y el sistema mundo

Una perspectiva decolonial podría modificar y complementar algunas suposiciones del análisis del sistema-mundo de Wallerstein (1994) y de los estudios poscoloniales anglosajones. La mayoría de los análisis del sistema-mundo se enfocan en cómo la división

³Término que utiliza Dussel ante la falacia que implica la visión totalizadora del desarrollo como un proceso homogéneo para todo el mundo.

internacional del trabajo y las luchas militares geopolíticas son constitutivas de los procesos de acumulación capitalista a escala mundial.

Según Castro Gómez y Grosfoguel (2007), mientras que la crítica de los estudios poscoloniales hace énfasis en el discurso colonial, el enfoque del sistema-mundo señala la acumulación de capital a escala mundial como la determinación en última instancia. Y mientras que los estudios poscoloniales enfatizan la agencia cultural de los sujetos, el enfoque del sistema-mundo hace énfasis en las estructuras económicas.

Lo que los teóricos poscoloniales empiezan a ver es que la gramática misma de la Modernidad, desde la cual se articularon todas las narrativas anticolonialistas, se hallaba vinculada esencialmente a las prácticas totalizantes del colonialismo europeo (Castro Gómez y Mendieta, 1998, p.24).

El caso es que los movimientos anticoloniales han sido caracterizados como movimientos de liberación, pero en la mayoría de los casos han perpetuado las estructuras de representación y las prácticas coloniales. De este modo para Mezzadra (2008) la condición postcolonial:

“Alude a la pervivencia de las viejas prácticas coloniales, aunque sea bajo nuevas formas y modalidades, que permite describir críticamente la continua reaparición en nuestro presente de fragmentos de las lógicas y de los dispositivos de explotación y dominio que caracterizaron el proyecto colonial moderno de Occidente, reconociendo al mismo tiempo que éstos se componen dentro de nuevas constelaciones políticas, profundamente inestables y en continua evolución” (p. 17).

La crítica al colonialismo es entendida como una ruptura con las estructuras de opresión que habían impedido al "Tercer Mundo" la realización del proyecto europeo de la Modernidad. No obstante, según los autores Castro Gómez y Mendieta (1998) las narrativas anticolonialistas jamás se interrogaron por el status epistemológico de su propio discurso (p.124).

Hacia un giro decolonial

Para el Grupo Modernidad/Colonialidad el espacio geo-político en el que se constituye el conocimiento es central. El lugar de enunciación, o sea la territorialidad en la que se articulan los discursos son los dominados, oprimidos y explotados de América Latina. Desde allí intentan, como sostienen Pizarro y Cabaluz (2010) comprender las realidades y problemáticas latinoamericanas, siendo objetivo de sus investigaciones la construcción de proyectos emancipatorios, que busquen subvertir las condiciones subalternas que los han constituido.

El Grupo Modernidad/Colonialidad, plantea como uno de sus ejes de estudio los espacios de producción de saber, considerados fundamentales para poner en práctica visiones del mundo diferentes. El camino para la descolonización epistémica e intelectual, para Quijano (2007) será construir un saber que provenga de las experiencias coloniales, producidos a partir de sus preocupaciones y problemas, pero que a la vez abra el diálogo.

En este sentido, Pizarro y Cabaluz (2010) sostienen que los aportes del Grupo Modernidad/Colonialidad y, particularmente las categorías de "colonialidad del poder" y "geopolítica del conocimiento", se refieren a un proyecto político emancipador. Ambos

enfatan cuestiones éticas, políticas y epistémicas para analizar y comprender la realidad social, leen críticamente el capitalismo, el racismo y el patriarcado, y además intentan constituir un pensamiento territorializado.

Para Walter Mignolo lo expuesto anteriormente (la relación entre conocimiento y localizaciones geohistóricas) es fundamental. Por ello, uno de los retos que se plantea en su obra “Historias locales, diseños globales” (2003) es trascender la diferencia colonial epistémica superando todas aquellas concepciones que, como el eurocentrismo, privilegian ciertas localizaciones geohistóricas y, por tanto, acaban también privilegiando también ciertos tipos de conocimiento.

En este punto, sirve tomar el interrogante que plantea Lander (2000) sobre si desde Latinoamérica se producirá un conocimiento que repita o reproduzca la visión universalista y eurocéntrica del punto cero⁴, o si se impulsara un proyecto emancipador.

Lander entiende que todo conocimiento posible se encuentra incorporado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas. La idea eurocentrada del punto cero responde a una estrategia de dominio económico, político y cognitivo sobre el mundo, del cual las Ciencias Sociales han formado parte. Es por eso que, desde sus inicios, el Grupo Modernidad/Colonialidad ha venido propugnando por una reestructuración, descolonización o postoccidentalización de las Ciencias Sociales (Quijano, 2007, p.19).

En efecto, la ciencia social contemporánea no ha encontrado aún la forma de incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento. Sin esto, continúa

⁴La *hybris del punto cero* es un concepto acuñado por Santiago Castro Gómez para referirse al carácter eurocéntrico de las Ciencias Sociales como inicio del pensamiento moderno.

Quijano, no puede haber descolonización alguna del conocimiento, ni proyecto liberalizador, ni utopía social más allá del occidentalismo:

“La complicidad de las Ciencias Sociales con la colonialidad del poder exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados”(p.15).

Es en este sentido, siguiendo a Nelson Maldonado-Torres (2006), es que hablamos de un “giro decolonial”, no sólo de las Ciencias Sociales, sino también de otras instituciones modernas como el derecho, la universidad, el arte, la política, la economía, entre otros. Más que como una opción teórica, el paradigma de la decolonialidad parece imponerse como una necesidad ética y política para las Ciencias Sociales latinoamericanas.

Así, para Quijano (1998) la poscolonialidad:

“Estanto un discurso crítico que pone en primer plano la cara colonial del “sistema-mundo moderno” y la colonialidad del poder subsumida en la propia Modernidad como un discurso que resitúa la relación entre las localizaciones geohistóricas (o historias locales) y la producción del conocimiento”(p. 22).

El objetivo de este capítulo fue realizar un esbozo de aquello que implica el Pensamiento Decolonial llegando a la conclusión que para el Grupo Modernidad/Colonialidad es central el lugar de enunciación del conocimiento ya que el control de este se torna un instrumento fundamental para la dominación, y en su defecto para la Colonialidad del poder. Desde estos ejes, y con el fin de reunir un proyecto decolonizador, es que el Grupo Modernidad/Colonialidad propone una apertura de las Ciencias Sociales y del pensamiento crítico.

CAPÍTULO II

Grupo Modernidad/Colonialidad

Sobre la Modernidad

Desde una perspectiva decolonial se torna necesario repensar categorías como la visión totalizadora de la Modernidad. Según Dussel (1993), hay dos conceptos de Modernidad: el primer concepto es eurocéntrico y se refiere a la Modernidad como un proceso crítico que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se lleva a cabo en Europa esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y luego Habermas y es aceptado por toda la tradición europea actual. (Dussel, 1993,p.27)

Los autores de la corriente decolonial coinciden en que los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad moderna son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. Aceptan también, el Renacimiento italiano y Ricoeur (1993) propone además el Parlamento inglés. Es decir la Modernidad queda nucleada en cuatro países: Italia, Alemania, Francia, Inglaterra.

Esta visión es caracterizada como "eurocéntrica" porque en palabras de Dussel (1993): “indica como punto de partida de la Modernidad fenómenos intraeuropeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso”. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber hasta Habermas”(p.30).

Por su parte Pachón Soto (2007) nos dice:

“La Modernidad en un sentido mundial, consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) "centro" de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el año 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del "Sistema-mundo"). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el "lugar" de "una sola" historia mundial” (p.10).

La segunda etapa de la Modernidad es la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración donde Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica hasta 1945, fortaleciendo su rol como líder de la Europa moderna y, por lo tanto, de la Historia mundial.

Según Dussel (1993) desde 1492 Europa se autoproclama "centro" de la Historia Mundial constituyendo por primera vez en la historia a todas las otras culturas como su "periferia". El "eurocentrismo" de la Modernidad no logra diferenciar la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemónizada por Europa como "centro". Así, América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norte América) como la "otra cara" dominada, explotada, encubierta.

La Modernidad se torna una justificación de una praxis irracional de violencia sobre la periferia⁵, ya que su autoproclamación como “centro” está basada, para Dussel (1993) en las siguientes premisas que componen el “mito de la Modernidad”:

- 1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).
- 2) Esta superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
- 3) El proceso propuesto por Europa es unilineal, lo que determina, una "falacia desarrollista".
- 4) Todo por fuera del modelo de civilización de Europa es considerado bárbaro, por ello, en último caso se habla de una guerra justa colonial donde se legitima la violencia si fuera necesaria, para destruir los obstáculos de la tal modernización.
- 5) Al estar basada en la alteridad esta visión se produce víctimas y victimarios, colonizados y colonizadores; donde el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera).
- 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una "culpa" (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la Modernidad presentarse no sólo como inocente sino como "emancipadora" de esa "culpa" de sus propias víctimas.

⁵El concepto centro-periferia fue desarrollado por la CEPAL en la década del 60 para referirse a la división internacional del trabajo.

7) Por último, y por el carácter "civilizador" de la "Modernidad", se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización" de los otros pueblos "atrasados" (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera (p.29).

El Grupo Modernidad/Colonialidad propone dos paradigmas contradictorios: el de la "Modernidad" eurocéntrica, y el de la Modernidad subsumida. Desde un horizonte mundial, estos paradigmas cumplieron una función ambigua: por una parte, como emancipación y, por otra, como mítica cultura de la violencia. La realización del primer paradigma es un proceso totalizante. En cambio el segundo paradigma al que Dussel (2001) denomina "Trans-Modernidad"⁶ incluye a la "Modernidad/Alteridad" mundial.

En la obra de Tzvetan Todorov (1989) "Nosotros y los otros", el "nosotros" son los europeos, y "los otros" son los pueblos del mundo periférico. La Modernidad se definió como "emancipación" con respecto a la periferia. Montaigne escribió: "Así, podemos llamarlos bárbaros con respecto a nuestras reglas de la razón, pero no con respecto a nosotros, que los rebasamos en toda especie de barbarie" (Lander, 2000, p.30).

La Modernidad engloba el proceso de la consolidación del capitalismo en Europa, especialmente en Inglaterra con la ayuda del Estado moderno, el cual se fundamentó desde el siglo XVII con las teorías contractualistas, entre otros, de Tomas Hobbes y de John Locke. Esta visión de la Modernidad incluye el auge de la democracia liberal en Europa y el nacimiento de la categoría de ciudadano y la noción de soberanía popular que se van imponiendo lentamente en las democracias occidentales. (Panchon Soto, 2007, p.3).

⁶La Transmodernidad es el proyecto que propone Enrique Dussel para trascender la visión eurocéntrica de la Modernidad

Por su lado el austríaco Stephen Toulmin en su libro *Cosmópolis* (1990) fechaba el comienzo de la modernidad el 14 de mayo de 1610, día del asesinato de Enrique IV de Navarra, magnicidio que “asestó un golpe mortal a las esperanzas de quienes, tanto en Francia como en otros lugares, veían en la tolerancia la mejor manera de desactivar la rivalidad entre las distintas confesiones”.

La Modernidad desde una visión Latinoamericana

Los intelectuales del CLACSO Edgardo Lander, Anibal Quijano y Walter Mignolo, entre otros, han tomado como verdadero inicio de la Modernidad el momento histórico del descubrimiento de América.

En ese proceso crítico han estado acompañados por intelectuales como Arturo Escobar (Colombia), Fernando Coronil (Venezuela), Santiago Castro-Gómez (Colombia) y Enrique Dussel (Argentina). Así surgió, según Santiago Castro-Gómez, una Teoría crítica latinoamericana; ellos han recibido influencias intelectuales de Edward Said (Palestina) e Immanuel Wallerstein (EE.UU), entre otros, y se constituyen una alternativa crítica y emancipadora para repensar hoy- en la edad poscolonial, posmoderna, pos-industrial - a América Latina.

El nuevo concepto de Modernidad que propone, especialmente, Enrique Dussel (2001) entiende que el siglo XVII ya es un producto moderno, no un comienzo. Descartes, Bacon, Galileo, Hobbes, entre otros, sólo son posibles por los cambios introducidos por “La primera Modernidad” inaugurada por España y Portugal. En este sentido, Dussel sostiene que el nacimiento de la ciencia moderna tendría una profunda relación con todos los

cambios que los descubrimientos ibéricos con el Renacimiento. Así, los siglos XVII y XVIII constituirán para el filósofo argentino lo que él denomina “La segunda Modernidad”, la cual es una síntesis de procesos anteriores. Esto lleva al filósofo de la liberación a recalcar que “La segunda etapa de la Modernidad, la de la Revolución Industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a finales del siglo XV”(Dussel, 2001, p.21).

Llegamos a la conclusión entonces que para los autores que componen el Grupo Modernidad/Colonialidad, a partir de 1492 Europa logra ponerse como centro y constituir discursiva y políticamente a las demás culturas como periferias. Desde esta fecha Europa usará la conquista de Latinoamérica para sacar una “ventaja comparativa” determinante con respecto a sus antiguas culturas antagónicas (turco-musulmana). Su superioridad será fruto de la acumulación de riqueza, experiencia, conocimientos, etc., que acopiará desde la conquista de Latinoamérica.

Sin embargo, América Latina entra en la Modernidad como la cara dominada, explotada, y encubierta. Por esa razón, y para un verdadero reconocimiento de América Latina y su papel en la constitución de la segunda Modernidad europea, es que el Grupo Modernidad/Colonialidad propone un nuevo paradigma: Renacimiento- Conquista de Latinoamérica- Reforma, Ilustración, etc. (Pachón Soto, 2007,p.3)

Para lograr una perspectiva latinoamericana se debe pensar por un momento desde el otro lado de las carabelas de Colón; que implicó la Modernidad para aquellos que ya habitaban el territorio de la actual América Latina. Si logramos construir, en palabras de Haraway (1995), este “saber situado” podremos darnos cuenta como la llegada de la Modernidad a

América Latina, lejos de reconocernos como un “otro” implicó la imposición de una ideología eurocéntrica legitimadora de las prácticas político-sociales y económicas que se dieron después.

Para Quijano (1988) en América Latina, y hasta bien entrado el siglo XX, se instala una brecha entre la ideología de la Modernidad y las prácticas sociales. En particular, dirá Quijano:

“La Modernidad es una forma ideológica legitimadora de prácticas políticas que van claramente contra el discurso, mientras las prácticas sociales modernas son reprimidas porque no pueden ser legitimadas por ninguna instancia de las ideologías dominantes” (p.15).

En el transcurso de los diferentes procesos constitutivos de la Modernidad, se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad (indios, negros, amarillos, blancos, mestizos) y las geoculturales del colonialismo (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa). Las diferentes experiencias del colonialismo y de la colonialidad se fueron mezclando con las necesidades del capitalismo, y se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado Modernidad. (Quijano, 2007, p.94).

Lander (2000) toma los postulados propuestos por Dussel sobre el mito de la Modernidad y los reduce en cuatro dimensiones básicas: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la "naturalización" tanto de

las relaciones sociales como de la "naturaleza humana" de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (ciencia) sobre todo otro saber.

Para Quijano (2000) la pretensión eurocéntrica de ser la exclusiva productora y protagonista de la Modernidad, y de que toda modernización de poblaciones no-europeas es, por lo tanto, una europeización, es una pretensión etnocentrista:

“Pero, por otro lado, si se admite que el concepto de Modernidad se refiere solamente a la racionalidad, a la ciencia, a la tecnología, etc. la cuestión que se plantearía sobre la experiencia histórica no sería diferente de la propuesta por el etnocentrismo europeo. El debate consistiría apenas en la disputa por la originalidad y la exclusividad de la propiedad del fenómeno así llamado Modernidad, y, en consecuencia, moviéndose en el mismo terreno y según la misma perspectiva del eurocentrismo” (p.124).

Según Quijano (1998) para América Latina la Modernidad tiene una historia más compleja que la historia euro-norteamericana. Es en ella que vuelven a reconstituirse los elementos de una propuesta de racionalidad alternativa, porque:

“Entre otras razones, la lógica del capital y de su razón instrumental no fue capaz, (precisamente por la insuficiencia de su desarrollo) de extinguir o anular al extremo, aquellos mismos sentidos históricos que revelados al asombro europeo a comienzos del siglo XVI, produjeron el comienzo de una nueva racionalidad, mellada ahora, pero en modo alguno enterrada” (p.21).

La Modernidad como visión totalizadora implicó y, aun hoy implica, la negación de la alteridad, la creencia de superioridad de los valores propios y a la vez, como conjunto de características, formas y modos de validez universales. Según Castro Gomez (2007) los argumentos y teorías de la Modernidad se basan en las dicotomías: autonomía-dependencia, atraso-desarrollo, local-global, centro-periferia, etc.; una lógica binaria que jerarquiza las dinámicas sociales, según su mayor o menor distanciamiento de la tradición. Desde la expansión de Alejandro Magno, el Imperio Romano, la expansión musulmana, la conquista europea-cristiana de América (por españoles, portugueses, ingleses y franceses) hasta la invasión liderada por Estados Unidos a principio del tercer milenio en Afganistán e Irak, esta lógica binaria pareciera ser una constante histórica.

Crítica al eurocentrismo

Un componente básico del Grupo Modernidad/Colonialidad es la crítica de las formas eurocéntricas de conocimiento. Tal como lo caracteriza Immanuel Wallerstein en el Informe Gulbenkián (1996) las Ciencias Sociales se constituyen como tales en un contexto espacial y temporal específico en cinco países liberales industriales: Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y los Estados Unidos, en la segunda mitad del siglo pasado. Esta es, para Mignolo (2000), una construcción eurocéntrica, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal.

Para Lander (2000) es este metarrelato, en términos de Lyotard(1987), de la Modernidad el dispositivo de conocimiento colonial e imperial en el que se articula a la totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización del mundo. Una forma de organización y de ser de la sociedad. Las formas otras de ser, de organización, del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad (Lander, 1993, p.9).

Según Lander (1993):

“Todas las experiencias, históricas, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento” (p.122).

Asumiéndose al tiempo europeo como uno histórico normal y universal, la Modernidad se entendería como un modelo "puro" y totalizador. En contraste con este modelo o estándar de comparación, los procesos de la Modernidad en América Latina se dan en forma "contradictoria" y "desigual", como intersección de diferentes temporalidades histórica, inscrita en la “negación de la contemporaneidad” (Fabián, 1982) o en la “contemporaneidad de lo no coetáneo” (Rangel, 1982).

El acceso a la ciencia, y la relación entre ciencia y verdad en todas las disciplinas, establece una diferencia radical entre las sociedades modernas occidentales y el resto del mundo. Se da, como señala Bruno Latour (2007), una diferenciación básica entre una sociedad que posee la verdad -el control de la naturaleza- y otras que no lo tienen. Pero ¿Por qué Occidentese ve a sí mismo de esta manera?

Tanto Lander como Quijano (2000) coinciden en que el eurocentrismo se fundamenta al menos en dos principios: el primero se refiere a que la historia se conceptualizó como trayectoria unilineal y unidireccional que comienza en un estado de naturaleza y culmina en la Europa civilizada, este principio asociado al evolucionismo, naturalizó las diferencias culturales y estableció un estrecho vínculo entre civilización y blanquitud. El segundo, se refiere a la racionalidad eurocéntrica que generó una ruptura ontológica entre cuerpo/mente, entre objeto/sujeto, fijando al “cuerpo” como objeto de conocimiento, que articulado al poder colonial, permitió la explotación y dominación de las razas desprovistas de racionalidad (Quijano y Lander, 2000,p.34).

Basado en lo mencionado previamente, Mignolo (2000) se refiere a que la visibilización de los conocimientos *otros* propugnada por el Grupo Modernidad/Colonialidad no debe ser entendida como una misión de rescate fundamentalista o esencialista por la autenticidad cultural. El punto aquí es poner la diferencia colonial en el centro del proceso de la producción de conocimientos.

Núcleo Modernidad/ Colonialidad

Buscar dentro del pensamiento latinoamericano o en su historia misma algún punto de quiebre que de origen al Núcleo Modernidad/colonialidad sería pasar por alto que los hechos en la historia son resultados de una serie de procesos. Si bien se reconoce que dicho núcleo se consolida como un bloque sólido en la década del '90, encontramos antecedentes dentro del pensamiento crítico latinoamericano en años anteriores como la Filosofía de la Liberación o la Teoría de la Dependencia.

Mignolo (2006) propone algunos interrogantes que sirvieron de disparador para la construcción de dicho núcleo: ¿cómo luce hoy en día el proyecto de Horkheimer de una “teoría crítica”, cuando están teniendo lugar una serie de cambios globales y pluriversales ancladas en historias locales que durante los últimos 500 años no pudieron evitar el contacto, conflicto y complicidad con Occidente?, ¿qué tipo de transformaciones necesita el proyecto de la “teoría crítica” para posicionar temas como el género, la raza y la naturaleza en un escenario conceptual y político? y finalmente, ¿cómo puede ser asimilada la “teoría crítica” en el proyecto latinoamericano de Modernidad/colonialidad? ¿tal asimilación sugiere acaso la necesidad de abandonar el proyecto original de la teoría crítica formulado por Horkheimer a comienzos del siglo XX?

Tomando estos problemas de investigación es que la teoría crítica latinoamericana comenzó a direccionar sus estudios hacia la cuestión de la Modernidad/Colonialidad/ Decolonialidad y su crítica al eurocentrismo, con el fin de buscar un camino propio.

Las teorías críticas previas al Núcleo Modernidad/Colonialidad ignoraban el complejo carácter de las Ciencias Sociales y solo se abocaban al estudio de algunos aspectos. Si bien

no niego que este Núcleo pueda ser abordado desde diferentes aristas (económico, cultural, ontológico, antropológico, entre otros), rechazo la idea de la jerarquización de un aspecto sobre el otro en su abordaje, ya que se trata de procesos coetáneos de tiempo y espacio.

Mignolo (2003) reconoce las dificultades que han tenido las principales corrientes dentro del grupo. La crítica que proviene de los estudios culturales caracteriza al sistema-mundo moderno/colonial como un sistema de significaciones culturales. Creen que ámbitos semióticos tales como los “discursos sobre el otro” son un elemento sobre determinante de las relaciones económico-políticas del sistema capitalista, y que la lucha por la hegemonía social y política del sistema pasa necesariamente por el control de esos códigos semióticos.

Para este sector, las relaciones económicas y políticas no tienen sentido en sí mismas, sino que adquieren sentido para los actores sociales desde epistemes o espacios semióticos específicos. Por el contrario, la mayoría de los investigadores del sistema mundo hacen énfasis en las relaciones económicas a escala mundial como determinantes del sistema-mundo capitalista. Para ellos, los imaginarios, los discursos y las epistemes son ámbitos derivados de los procesos de acumulación capitalista. (Lander, 2000, p.36).

El hecho es que los teóricos del sistema-mundo tienen dificultades para pensar la cultura, mientras que los teóricos anglosajones de la poscolonialidad tienen dificultades para conceptualizar los procesos político- económicos.

Mignolo (2003) señala que muchos investigadores del sistema-mundo reconocen la importancia del lenguaje y los discursos, pero no saben qué hacer con ellos o cómo articularlos al análisis de la economía política sin reproducir un economicismo vulgar. De igual forma, muchos investigadores del poscolonialismo reconocen la importancia de la

economía política, pero no saben cómo integrarla al análisis cultural sin reproducir un culturalismo vulgar. “De este modo, ambas corrientes fluctúan entre los peligros del reduccionismo económico y los desastres del reduccionismo culturalista” (Mignolo, 2003, p.31).

Todavía es necesario, dirá De Sousa Santos (2010) desarrollar un nuevo lenguaje que dé cuenta de los complejos procesos del sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial sin depender del viejo lenguaje heredado de las Ciencias Sociales decimonónicas:

“Proporcionar un lenguaje alternativo es uno de los desafíos teóricos más grandes que tenemos ahora. Debemos entender que el capitalismo no es sólo un sistema económico y tampoco es sólo un sistema cultural, sino que es una red global de poder, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema. Por ello, necesitamos encontrar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje que dé cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo. Con el objeto de encontrar un nuevo lenguaje para esta complejidad, necesitamos buscar “afuera” de nuestros paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de conocimientos. Necesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo” (De Sousa Santos, 2010, p.25).

Con propuestas alternativas a las formas eurocéntricas, encontramos autores como Dussel (2005) cuya propuesta liberadora del eurocentrismo es denominada Transmodernidad,

DeDeSousa Santos (2010) quien propone una “Ecología de los Saberes”, o Kontopoulos (1993) un estructura de “Pensamiento heterárquico”. Si bien muchos de estos autores no son latinoamericanos, considero importante reconocer el esfuerzo por pensar formas no eurocéntricas, desde el mismo eurocentrismo en el que se ven inmersos.

El Núcleo Modernidad/colonialidad⁷ se constituyó, según Pizarro y Cabaluz (2010) a partir de la segunda mitad de la década de los 90’, como una perspectiva crítica de los debates teóricos entorno a la Modernidad, proponiendo “desde” Latinoamérica la configuración de un “conocimiento otro”, un “pensamiento postcolonial”. El Grupo Modernidad/Colonialidad emergió del encuentro académico y político de intelectuales latinoamericanos tales como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Fernando Coronil, entre otros (Pizarro y Cabaluz, 2010, p.4).

Como sostiene Escobar (2003) el Grupo se identificó con una tradición de pensamiento crítico latinoamericano cuyas raíces recientes las encontramos en los 60’ y 70’ con las teorías de la dependencia, la teología y filosofía de la liberación; en los 80’ con los debates sobre la Modernidad y la posModernidad en América latina; y en los 90’ con los debates en torno a la hibridización y mundialización de la cultura.

Para Lander (2000) los planteamientos del Grupo Modernidad/Colonialidad, son expresiones de reflexiones críticas sobre el rol de las Ciencias Sociales y las humanidades como dispositivos de legitimación y naturalización del orden social. Las producciones del

⁷Utilizare tanto “Grupo Modernidad/Colonialidad” como “Núcleo Modernidad/colonialidad” como diferentes acepciones para referirme a lo mismo.

Grupo están atravesadas por las conclusiones del informe Gulbenkian, las críticas al orientalismo, los estudios postcoloniales, las críticas al discurso colonial, los estudios subalternos surasiáticos, el afro-centrismo y el post-occidentalismo, todos los cuales desde distintas perspectivas revisan los planteamientos teóricos, epistemológicos y políticos de los discursos de la Modernidad, y analizan la articulación de los saberes con la organización del poder colonial (Lander, 2000,p.11).

En este segundo capítulo se pretendió analizar cuáles son los ejes principales que constituyen el Grupo Modernidad/Colonialidad. Este grupo plantea una crítica al eurocentrismo, a la visión totalizadora de la Modernidad y, a los debates teóricos en torno a ella. También se analizó la importancia del lenguaje y el discurso en la legitimación de una visión eurocentrista de la Modernidad.

CAPÍTULO III

La importancia de un saber situado

Una vez aclaradas las principales nociones del Grupo Modernidad/Colonialidad, en este tercer capítulo se analizará el pensamiento decolonial como propuesta teórica dentro del pensamiento crítico en Latinoamérica. En este caso particular, se analizará por un lado el concepto de “colonialidad del poder”, y por otro la “geopolítica del conocimiento”, para poder establecer las bases del pensamiento decolonial y la importancia de un saber situado.

Sobre la colonialidad del poder

Discutir la Modernidad y sus relaciones con América Latina no es para muchos algo cuya importancia es inmediatamente perceptible. Abrir esta cuestión no es algo simple. No se trata solamente de un debate euro-norteamericano o de una puesta simplista; de un tema extraño y ajeno para América Latina. Por el contrario, en la cuestión actual de la Modernidad está implicado el poder y sus mayores conflictos y en su más amplia escala mundial. Por eso aun si se tratara de un debate exclusivamente euro-norteamericano, no podría resultarnos indiferente.

Según Quijano (1998) discutir sobre la Modernidad implica volver a mirarse desde una nueva mirada, en cuya perspectiva pueden constituirse en un modo no colonial, nuestras ambiguas relaciones con nuestra propia historia.

Según DeSousa Santos (2010) las Ciencias Sociales están atravesando un momento de crisis reflejada en la renovación y expansión de con respecto a la visión eurocéntrica Esta

crisis se ha hecho posible gracias a las luchas sociales de los últimos treinta o cuarenta años. El autor se refiere a la emergencia de movimientos sociales en varios continentes (campesinos, feministas, indígenas, afrodescendientes, ecologistas, de derechos humanos, contra el racismo y la homofobia, etc.), en muchos casos con demandas fundadas en universos culturales no occidentales.

A partir de ello es posible mostrar, dirá DeSousa Santos, por un lado que la opresión y la exclusión tienen dimensiones que el pensamiento crítico emancipatorio de raíz eurocéntrica ignoró o desvalorizó, y, por otro, que una de esas dimensiones está más allá del pensamiento, en las condiciones epistemológicas que hacen posible identificar lo que hacemos como pensamiento válido.

En efecto, según Escobar (2003) lo que el paradigma de la visión eurocéntrica permitió fue percibir en la historia, el poder como una más forma de articulación compleja, cuya estructura es de alcance social.

La categoría delineada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) “colonialidad del poder”, es central para el desarrollo de un pensamiento social crítico ya que contribuye a visibilizar los mecanismos coloniales que subalternizan saberes, subjetividades y formas de conocimiento, y porque además, problematiza la multiplicidad de relaciones sociales construidas a partir del poder colonial (Pizarro y Cabaluz, 2010, p.152).

El asunto de la colonialidad del poder, esto es, el carácter no sólo eurocéntrico sino articulado a formas de dominio colonial y neocolonial de los saberes de las Ciencias Sociales y las humanidades, no tiene que ver sólo con el pasado, con las “herencias

coloniales”, sino que juega igualmente un papel medular en el dominio imperial/neocolonial del presente (Lander, 2000, p.10).

Para Mignolo (2003), la colonialidad del poder es el dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial. Esta consiste en clasificar grupos de gente o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La colonialidad del poder es sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder.

El poder, para Castro Gomez y Grosfoguel (2007) es un espacio de relaciones sociales de explotación, dominación y conflicto articuladas, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) la “naturaleza” y sus recursos de producción; 3) el género y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios.

Según la definición de Aníbal Quijano (2000) la colonialidad del poder está basada en la clasificación de las *razas*. Quijano plantea que es este el dispositivo que fundamenta la clasificación y la dominación social. Desde una mirada epistemológica busca visibilizar que estos mecanismos de dominación no se limitan al período colonial, sino que se rearticulan y reconfiguran, adquiriendo multiplicidad de formas manifestadas en todas las esferas y dimensiones constitutivas de lo social (Pizarro y Cabaluz, 2010, p.153).

En síntesis, dirá Escobar (2003) “la colonialidad del poder es un modelo hegemónico global de poder instaurado desde la llegada a América, que articula raza y labor, gente y espacio,

de acuerdo con las necesidades del capital para el beneficio de los *blancos* europeos” (p.69).

Según Lander (2000), la colonialidad del poder se instaló con fuerza en América Latina de la mano de los señores *blancos* latinoamericanos, dueños del poder político, quienes percibían sus intereses sociales como iguales a los de los otros blancos dominantes, en Europa y en Estados Unidos. Se trata de la reproducción, en este caso de un orden colonial, de la mano de las elites regionales y locales.

Esa misma colonialidad del poder les impedía, sin embargo, desarrollar realmente sus intereses sociales en la misma dirección que los de sus pares europeos. “Los colonizadores reprimieron las formas de producción de conocimiento de los colonizados, el patrón de poder aseguró la reproducción de la dominación mediante la imposición cultural, el impulso a la imitación de “lo ajeno” y la vergüenza de “lo propio” (Lander, 2000, p.138).

La perspectiva de conocimiento elaborada en Europa occidental, desde el siglo XVII hasta la actualidad, se fundamenta en una trayectoria unilineal de la historia (y la civilización), y en la diferenciación de Europa/No-Europa según criterios naturales y raciales; no históricos ni de poder. De allí que instalan dualidades o binarismos del conocimiento basadas en lo racial: primitivo/civilizado, mítico/científico, irracional/racional, tradicional/moderno, entre otras (Pizarro y Cabaluz, 2010, p.152).

Para Quijano (2007), la relación entre los pueblos occidentales y no occidentales (o europeos y no-europeos) estuvo siempre mezclada con el poder colonial, con la división internacional del trabajo y con los procesos de acumulación capitalista. Además, Quijano usa la noción de colonialidad y no la de colonialismo por dos razones: en primer lugar, para

llamar la atención sobre las continuidades históricas entre los tiempos coloniales y los mal llamados tiempos poscoloniales; y en segundo lugar, para señalar que las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una dimensión epistémica, es decir, cultural (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007, p.19).

El pensamiento crítico latinoamericano toma esa dualidad como base para la construcción de su teoría. El pensamiento decolonial, será entonces un pensamiento creado, en palabras de Mignolo (2000) desde la exterioridad, pero que no buscará entrar en el círculo convencional de la Modernidad. Será desde esta *frontera de pensamiento* que se deberá pensar la base para la geopolítica del conocimiento.

La geopolítica del conocimiento

En armonía con la categoría de colonialidad del poder, Walter Mignolo construye el concepto de geopolíticas del conocimiento, el cual vincula la problemática de la producción del conocimiento con espacios geo-históricos situados y centros de poder. Surge el debate, entonces, sobre la necesidad (o no) de crear un saber situado. En este caso resulta interesante la pregunta que realiza Lander (2000) ¿Para qué y para quién es el conocimiento que creamos y reproducimos?

Los pensamientos no son abstracciones universales fuera de todo tiempo y lugar sino que, se ubican en la geopolítica del mundo, están especializados y tienen sus múltiples historias. Para decirlo en términos de Mignolo (2003), son historias locales que diseñan lo global.

Catherine Walsh (2003), al igual que gran parte de los autores decoloniales, sostienen que los conocimientos humanos que no se produzcan en una región del globo (desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo), sobre todo aquel que se produce en África, Asia o América Latina no son conocimiento sostenible. Esta relación de poder marcada por la diferencia colonial y afianzada con la colonialidad del poder (es decir, el discurso que justifica la diferencia colonial) es la que revela que el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas. La trampa esta según Walsh en que: “el discurso de la Modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es desincorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, “subir” a la epistemología de la Modernidad” (Walsh, 2003,p.2).

Los diferentes lugares de la historia, de memoria, de lenguas y saberes diversos, ya no son lugares de estudio, sino, dirá Mignolo (2003), lugares desde donde se genera el pensamiento; donde se generan las epistemologías fronterizas⁸. Las lenguas coloniales del saber moderno (aquellas derivadas del Latín) ya no son suficientes; están limitadas a la visión parcial de su propia historia (la europea) y la perspectiva unilateral y parcial que el saber de lenguas europeas produjo sobre las experiencias coloniales.

Entonces, “¿Qué consecuencias puede tener la geopolítica del conocimiento para la producción y transformación de conocimientos en América Latina?”(Lander, 2000,p.3).

Mignolo (2003) nos dirá que en un primer lugar es importante dejar de pensar que lo que vale como conocimiento está en ciertas lenguas y viene de ciertos lugares. Una de las consecuencias negativas de la geopolítica del conocimiento es que se publican y traducen

⁸En su libro “Historias locales, diseños globales”, Mignolo sostiene que el “pensamiento fronterizo” es lugar de enunciación históricamente situado en los bordes (internos y externos) del sistema mundo moderno/colonial. El pensamiento fronterizo surge de la diferencia colonial de poder.

únicamente aquellos nombres cuyos trabajos “contienen” y reproducen el conocimiento geopolíticamente marcado.

No es una América Latina geográfica

Retomando la pregunta realizada anteriormente sobre cuáles son las consecuencias que puede tener la geopolítica del conocimiento para la producción y transformación de conocimientos en América Latina, considero importante aclarar cuál es la noción de América Latina a la cual apunta el pensamiento decolonial.

Aunque firmemente anclado en Latinoamérica, no se puede decir que el grupo es de la Latinoamérica geográfica, sino más bien que está constituido por unos sitios en red. Esto se asocia, según Escobar (2003) a la sugerencia de que Latinoamérica debe ser entendida como una perspectiva o un espacio geocultural más que como una región.

“La perspectiva Modernidad/colonialidad se distancia de asumir a Latinoamérica como un objeto de estudio (a diferencia de los estudios latinoamericanos que proviene de los Estados Unidos) hacia un entendimiento de Latinoamérica como una locación geo-histórica con y en una distinta genealogía crítica del pensamiento” (Escobar, 2003,p.68).

Para CastroGómez, (1999) hablar desde el Sur no es desde una geografía, sino de un lugar epistemológicamente creado por la geopolítica del conocimiento que se encuentra implicada en la colonialidad del poder.No se trata de un “Tercer Mundo” o de un “Sur” geográficamente localizado, sino epistemológicamente diagramado.

Pensar desde América Latina, concluye Gruner (2002), no es pensar desde la nada, como si ese pensamiento empezara con el Grupo Modernidad/Colonialidad, sino que se trata de reapropiar críticamente todo lo que ha sido pensado desde siempre.

Como sostiene la pensadora chilena Nelly Richard (1997):

“Pensar desde Latinoamérica [...] significa reponer en escena la tensión entre lo global y lo local, lo central y lo periférico, lo dominante y lo subordinado, lo colonizador y lo colonizado, esta vez articulado por la academia como máquina de producción y validación internacionales de la teoría poscolonial. La jerarquía del centro no solo se basa en una máxima concentración de medios y recursos, ni en el monopolio de su distribución económica. La autoridad que ejerce el centro como facultad simbólica procede de las investiduras de autoridad que lo habilitan para operar como “función-centro” (p.340).

Nelly Richard, reprocha el gesto de hablar sobre el colonialismo en América Latina desde la academia norteamericana con el argumento de que los discursos allí producidos reflejan la nueva lógica cultural del capitalismo global. “La autoridad teórica de la función centro reside en ese monopolio de poder de representación según el cual representar es controlar los medios discursivos que subordinan el objeto de saber a una economía conceptual declarada superior”(p.349).

La crítica reside en que ya no sea posible articular una teoría latinoamericana que no pase por la trama conceptual del discurso académico norteamericano, lo cual, en su opinión, constituye una nueva subordinación cultural de la periferia, esta vez ejercida bajo la forma

de la producción de imágenes sobre América Latina; es decir, la práctica académica desplegada por los Estados Unidos. (Richard, 1998, p.349)

Entonces ¿Cuál es el escenario en el que se debate hoy lo latinoamericano?

Respecto a la posibilidad de pensar por fuera de lo *moderno*

La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside para Lander (2000), en que el colonialismo interno no es sólo una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera, sino que: “es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades”. (Lander, 2000,p.1)

Tomando esto como base Escobar (2003) se cuestiona ¿Podría ser posible pensar sobre y pensar diferente desde una exterioridad al sistema mundial moderno?

Lander (2000), niega esta posibilidad:

“Ningún discurso de diagnóstico social puede trascender las estructuras homogeneizantes del conocimiento moderno, es que nos encontramos irremediabilmente presos al interior de jaulas conceptuales en las cuales no existe tensión, fisura ni escapatoria posible” (p.13).

Esta crítica está bien sintetizada en el siguiente texto:

“Las críticas tercermundistas al colonialismo, en tanto que narrativas formuladas teóricamente por la sociología, la economía y las ciencias políticas, no podían escapar del ámbito desde el cual esas disciplinas reproducían la gramática hegemónica de la Modernidad en los países colonizados. Siguiendo la tesis de Jacques Derrida, Spivak afirma que ningún discurso de diagnóstico social puede trascender las estructuras homogeneizantes del conocimiento moderno, lo cual significa que ninguna teoría sociológica puede representar objetos que se encuentran por fuera del conjunto de signos que configuran la institucionalidad del saber en las sociedades modernas”(Castro Gómez y Mendieta, 1998,p.172).

En cambio esta es precisamente la posibilidad para Escobar (2003), que puede ser vislumbrada desde el grupo de teóricos latinoamericanos que, en la refracción de la Modernidad a través de los lentes de la colonialidad, insertan un cuestionamiento de los orígenes espaciales y temporales de la Modernidad, desatando así el potencial radical para pensar desde la diferencia y hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos.

De acuerdo a Maritza Montero (1998), a partir de las muchas voces en busca de formas alternativas de conocer que se han venido dando en América Latina en las últimas décadas, es posible hablar de la existencia de un "modo de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él" que constituye propiamente un episteme con el cual "América Latina está ejerciendo su capacidad de ver y hacer desde una perspectiva Otra, colocada al fin en el lugar de Nosotros". Las ideas centrales articuladoras de este paradigma para Montero son las siguientes:

- Una concepción de comunidad y de participación así como del saber popular, como formas de constitución y a la vez como producto de un episteme de relación.
- La redefinición del rol de investigador social, el reconocimiento del Otro como Sí Mismo y por lo tanto la del sujeto-objeto de la investigación como actor social y constructor de conocimiento.
- La idea de liberación a través de la praxis, que supone la movilización de la conciencia, y un sentido crítico que lleva a la desnaturalización de las formas canónicas de aprehender a construirse en el mundo.
- El carácter histórico, indeterminado, indefinido, no acabado y relativo del conocimiento. La multiplicidad de voces, de mundos de vida, la pluralidad epistémica.
- La perspectiva de la dependencia y luego, la de la resistencia. La tensión ente minorías y mayorías y los modos alternativos de hacer-conocer.
- La revisión de métodos, los aportes y las transformaciones provocados por ellos. Las contribuciones principales a este episteme latinoamericano las ubica Montero en la teología de la liberación y la filosofía de la liberación, así como en la obra de Paulo Freire, Orlando Fals Borda y Alejandro Moreno (Lander, 2000, p.11).

Para Mignolo (2007) el pensamiento decolonial tendría como razón de ser y como objetivo principal la decolonialidad del poder, o sea la matriz colonial de poder. Para ello sería necesario un giro decolonial (una descolonización epistémica, ontológica y práctica). El giro decolonial para el autor “es la apertura y la libertad del pensamiento y de 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,p.30).

Ese giro decolonial, según Maldonado Torres (2007) implica un cambio en la actitud práctica y de conocimiento ante la modernidad/colonialidad, y se funda en el grito del sujeto colonizado ante el descubrimiento, duda y/o reconocimiento de su colonialidad y ante la modernidad/colonialidad. “A partir de ello sugiere que el pensamiento decolonial puede tener elementos modernos o posmodernos, pero ellos no pueden ser ni los más centrales ni constantes” (Vargas Soler, 2009, p.56).

La descolonización del saber y del ser son condiciones indispensables para poder liberar la subjetividad e intersubjetividad del control eurocéntrico y del dominio moderno/colonial/patriarcal/capitalista así como para posibilitar subjetividades descolonizadas u otros modos de ser y de conocer. Esas subjetividades descolonizadas y esos otros modos de conocer también pueden, según Vargas Soler (2009), contribuir a la configuración y desarrollo de prácticas económicas no capitalistas y/o a la liberación de las prácticas económicas del patrón de poder moderno/colonial/capitalista:

“Ello se daría en la medida en que las subjetividades emergentes en las relaciones sociales se correspondan y se complementen con las materialidades económicas alternativas, de tal manera que posibiliten la decolonialidad del poder, ello es, subversión y la liberación del patrón de poder/dominio moderno/colonial/capitalista” (Vargas Soler, 2009, p.59).

La decolonialidad del poder, como lo advierte Quijano (2008) es central para pensar y posibilitar alternativas verdaderamente emancipadoras del patrón de poder vigente. A ello

podrían contribuir las perspectivas y propuestas de economía social/solidaria/ para la vida en la media en que logren su descolonización y alimenten el debate sobre la colonialidad/decolonialidad del ser, del saber y del poder.

Del Pensamiento heterárquico al pensamiento fronterizo

Según Castro y Grosfoguel (2007) para desentrañar y superar los fenómenos de la colonialidad, el proyecto decolonial también advierte la necesidad de avanzar hacia un pensamiento heterárquico decolonial este término fue incorporado por Kontopoulos (1993) para referirse la formación de una estructura de pensamientos que permita conceptualizar las realidades socioeconómicas y culturales con un lenguaje que amplíe el paradigma moderno/euro céntrico y que permita una mejor comprensión de las realidades históricas y contemporáneas.

Un pensamiento decolonial, en palabras de Vargas Soler (2009), “que articule genealogías y epistemologías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades socioeconómicas, políticas y culturales otras. El pensamiento fronterizo constituye una opción en ese sentido” (p.60).

El pensamiento fronterizo, es un concepto creado por Walter Mignolo, y surge como una respuesta decolonial/transmoderna o alter moderna de lo subalterno a la modernidad/colonialidad/capitalista. Ejemplos de esto son las luchas de algunas comunidades negras e indígenas de Colombia, Ecuador y Bolivia así como de los zapatistas en México. Las primeras, según Vargas Soler (2009), redefinen y en cierta manera transforman el estado

nacional en plurinacional, la cultura universal en pluriversal, los derechos del hombre en los derechos de todos, la democracia representativa en participación democrática además de reivindicar otras maneras de conocer y concebir el mundo. Los zapatistas por su parte, aceptan la noción de democracia, pero la redefinen desde la práctica y las cosmologías indígenas, definiéndola como “el mandar obedeciendo”; así mismo redefinen el conocimiento como el proceso de “mirar mirando el mirar del otro” teniendo presente que “todos conocemos y somos iguales, pero distintos”.

Esos conocimientos y prácticas fronterizas según lo señala Escobar (2005), generan la necesidad y caminos para la construcción de mundos y conocimientos de otro modo así como de nuevas teorías de las prácticas, y nuevas prácticas de las teorías que permitan avanzar en la comprensión y liberación de la Modernidad/colonialidad eurocentrada.

Finalmente, Mignolo resitúa el pensamiento fronterizo en la intersección de las historias locales y los diseños globales a partir de la materialización de la perspectiva subalterna, para denunciar el hecho de que los diseños globales se ven impulsados por el deseo de homogeneidad y la necesidad de hegemonía. Únicamente, según Santamaría(2003), “a través de la diversidad como proyecto universal podemos imaginar alternativas al universalismo. El pensamiento fronterizo debe apostar por la creación de lo que Glissant define como “diversidad de la mundialización”, interactuando con la “homogeneidad de la globalización” (p.15).

En este capítulo este caso, lo que se pretendió fue analizar la importancia de mostrarse críticos ante orígenes espaciales y temporales de la Modernidad. Será desde este

cuestionamiento que el grupo de teóricos latinoamericanos desatara así el potencial radical para pensar desde la diferencia y hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos.

CAPÍTULO IV

Aportes y falencias del pensamiento decolonial

No se trata solo de cambiar los términos

Repensar toda la lógica colonial impuesta hasta el momento implica repasar todas las esferas y ámbitos en las que esta lógica interfiere. No es una cuestión meramente epistemológica, por lo que De Sousa Santos si bien entiende que no debe obviarse, tampoco debería ser tomada de forma aislada.

Según De Sousa Santos (2010) los sustantivos hegemónicos no son, en el plano pragmático una propiedad inalienable del pensamiento convencional o liberal. Según el autor no hay que perder de vista que los sustantivos aun establecen el horizonte intelectual y político que define no solamente lo que es decible, creíble, legitimo o realista, sino también y por implicación lo que es indecible, increíble, irrealista o ilegitimo (De Sousa Santos, 2010, p.6).

A falta de un mejor término, las prácticas y teorías que desafían el capitalismo son calificadas con frecuencia como “alternativas”. Así por ejemplo si la teoría convencional habla del desarrollo, la teoría critica hace referencia al desarrollo alternativo, democrático o sostenible; si la teoría convencional habla de democracia, la teoría critica plantea democracia radical, participativa o deliberativa: lo mismo con cosmopolitismo, que pasa a llamarse cosmopolitismo subalterno, de oposición o insurgente, enraizado: y con los derechos humanos, que se convierten en derechos humanos radicales, colectivos, interculturales.

En este sentido se habla de una globalización alternativa, de economías alternativas, de desarrollo alternativo, etc. Existen razones para cuestionar la conveniencia política y teórica de este adjetivo en cuanto que calificar algo de alternativo es ceder de entrada el terreno a lo que se quiere oponer, reafirmando así su carácter hegemónico. Sin embargo, antes que un cambio de lenguaje, lo que se requiera al comienzo de una indagación que busca teorizar y hacer visible el espectro de alternativas es formular la pregunta obvia: ¿alternativo frente a qué? En otras palabras, “¿cuáles son los valores y prácticas capitalistas que dichas alternativas critican y buscan superar?” (Santos-Rodríguez, 2007, p.10).

Si el desprendimiento significa cambiar los términos de la conversación (y sobre todo, de las ideas hegemónicas sobre lo que son el conocimiento y el entendimiento), entonces el cambio de terreno es un fenómeno fundamental en este proceso. En consecuencia, según Castro Gómez-Grosfoguel, (2007) el desprendimiento es:

“El punto de partida de las prácticas y concepciones de la economía y la política, la ética y la filosofía, la tecnológica y la organización de la sociedad en las cuales no será el progreso y el crecimiento económico, por el bienestar de las personas, lo que motive los quehaceres”(p.253).

El problema para estos autores radica en que los aportes de las zonas geopolíticamente periféricas, sean de sus movimientos y/o de sus intelectuales, generalmente se incorporan sin que cambien los términos del debate. Entonces la urgencia no es denunciar la falta de referencias producidas en o sobre la periferia, ni tampoco reivindicar la producción de un saber “genuinamente” latinoamericano: “mucho más sugerente es tratar de comprender bajo qué supuestos teóricos y epistemológicos las teorías de movimientos mantienen vigente un

pensamiento dicotómico que suprime el potencial de las luchas periféricas como actores críticos de la modernidad” (Castro Gómez-Grosfoguel, 2007, p.255).

Para cambiar realmente los términos Dussel (2000) propone concebir la modernidad desde un sentido mundial. Esto es, entender su constitución, dándole prioridad al momento en el que Europa empieza a tener una centralidad en la configuración del “sistema-mundo”. Cuando todo el planeta se torna el escenario de una sola Historia mundial, en la cual los imperios o sistemas culturales dejan de coexistir entre sí y pasan a ser concebidos por primera vez, como las periferias de un solo centro: Europa. Es el momento en el que surge el *eurocentrismo* de una cultura que como todas, es etnocéntrica, pero que a diferencia de las demás pretende ser universal.

Por ello la necesidad de reconstruir desde una perspectiva “exterior”, es decir: mundial (no provinciana como eran las europeas) el concepto de “Modernidad”. Ahora no se trata ya de “localizar” a América Latina sino:

“Se trata *situar* a todas las culturas que inevitablemente se enfrentan hoy en todos los niveles de la vida cotidiana, de la comunicación, la educación, la investigación, las políticas de expansión o de resistencia cultural o hasta militar” (Dussel, 2005, p.7).

Principales aportes del pensamiento decolonial

A continuación se realizará un breve esbozo sobre la principales corrientes que han buscado crear un saber situado desde un perspectiva decolonial. Por la amplitud del trabajo

no serán analizadas en profundidad, sin embargo es de suma importancia visualizar en concreto los aportes del Grupo Modernidad/Colonialidad.

Según Madoery (2012), históricamente el pensamiento latinoamericano y caribeño ha cuestionado la posibilidad de desarrollo en la región de acuerdo a los parámetros occidentales, modernos, capitalistas, señalando asimetrías y ofreciendo alternativas para entender la realidad regional y sus posibilidades de transformación. Los principales ejemplos del pensamiento decolonial se encuentran para este autor, en el Estructuralismo Periférico, el Liberacionismo Nacional-Popular, y la Alternativa del Buen Vivir.

El Estructuralismo Periférico surge a partir de los aportes de Prebisch en la CEPAL y se ve reflejado en la Teoría de la Dependencia. Esta corriente muestra al capitalismo como un sistema mundial de intercambio desigual, diferenciado en “centro” y “periferia”. Dussel (2005) encuentra allí una ruptura histórica, ya que el mundo metropolitano y colonial al ser categorizado como centro y periferia, modifica la geografía del conocimiento. América Latina deja de representar un campo susceptible de ser analizado solamente desde la ciencia occidental, para pasar a ser también una localización del análisis en sí mismo, es decir un ámbito capaz de generar conocimiento propio en sus diversas realidades locales (Mignolo, 2010,p.23).

La Teoría de la Dependencia refuerza la noción de heterogeneidad histórico-estructural de las sociedades latinoamericanas y postula que :

“La polaridad propia del pensamiento modernizador entre sociedad tradicional y sociedad moderna es de poco valor, ya que el desarrollo de una unidad nacional o regional sólo puede ser considerado en relación con su inserción histórica en el

sistema económico y político mundial, emergente desde la colonización europea”

(Madoery, 2012,p.67).

Desde los finales de la década del 60, y como fruto del surgimiento de las Ciencias Sociales críticas latinoamericanas (en especial la Teoría de la Dependencia), se produce una ruptura histórica en el campo de la filosofía y por ello también en la filosofía de la cultura. Lo que había sido el mundo metropolitano y el mundo colonial, ahora (desde la terminología todavía desarrollista de Raúl Presbisch en la CEPAL) se categorizaba como “centro” y “periferia”. A esto habrá que agregar todo un horizonte categorial que procede de la economía crítica que exigía la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultural (Dussel, 2005, p.5).

Se trataba, como sostiene Dussel (2005), no de una cuestión epistemológica, sino conceptual, que permitía comenzar a descubrir las fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas, pero “no sólo como “diálogo” o “choque” intercultural, sino más estrictamente como dominación y explotación de una sobre otras” (p.50).

La Filosofía de la Liberación como exponente de la filosofía latinoamericana como descubría el condicionamiento cultural de la Teoría de la Dependencia (se pensaba desde una cultura determinada), pero además articulado (explícita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etc. determinadas. La locación había sido descubierta y era el primer tema filosófico de ser tratado (Dussel, 2005, p.5).

La Interculturalidad

La perspectiva decolonial se encuentra en una constante búsqueda de propuestas de pluriversalidad e interculturalidad de grupos subalternos de América latina. Para Walsh (2007) autora que incorpora el termino interculturalidad al estudio de la Ciencias Sociales, la interculturalidad tiene una significación, ligada a geopolíticas del lugar, que se funda en la diferencia colonial. Surge de la resistencia de las comunidades negras e indígenas frente a la modernidad/colonialidad y forma parte de la construcción de un proyecto ligado a la descolonización y transformación social, económica, política y cultural.

La interculturalidad forma parte de un pensamiento “otro” construido desde el lugar político de los grupos subalternos, que contrasta con el multiculturalismo occidentalizante. En efecto:

“La interculturalidad es un principio ideológico clave en la construcción de una nueva democracia anticolonialista, antisegregacionista, antiimperialista y anticapitalista que garantiza la máxima y permanente participación de los pueblos y nacionalidades indígenas en las tomas de decisiones. Permite, además, la participación e incorporación de miradas varias y otras (pluridiversas) en la construcción de procesos socioeconómicos y políticos alternativos”(Walsh, 2007, p.15).

Un aporte importante de Walsh, es que la interculturalidad, introduce y saca a la luz el juego de la diferencia colonial que el multiculturalismo esconde. Con ello se introduce la dimensión colonial del poder no considerada en las discusiones relativistas de la diferencia cultural. Esa diferencia colonial como la interculturalidad misma no son simples conceptos

descriptivos sino, dirá Vargas Soler (2009):“indicativos de realidades histórico-estructurales que señalan, además, la existencia de colonialidad y diferencias en el espectro amplio de la vida sociocultural, política y económica” (p.61).

Dentro de la Filosofía de la Liberación, Paulo Freire incorpora su obra “Pedagogía del Oprimido” (1968). En este escrito se refiere al sujeto como constructor de su realidad a través de las circunstancias que generan el devenir cotidiano. Estas circunstancias le permiten al individuo reflexionar y analizar el mundo en que viven, pero no para adaptarse a él. Freire habla de una pedagogía liberadora en donde el método deja de ser instrumento del educador con el cual manipula a los educandos porque se transforman en la propia conciencia.

El autor menciona que la superación auténtica de los opresores-oprimidos no está en el mero cambio de lugares ni en el paso de un polo a otro, ni tampoco radica en el hecho de que los oprimidos de hoy en nombre de la liberación pasen a ser los nuevos opresores. Sino que implica la existencia de la unión entre las masas. Son estas quienes deben interactuar y comunicarse con el compromiso mutuo de luchar por la liberación descubrir el mundo, no adaptarse a él, ofreciéndose confianza mutua de tal manera que se alcance una praxis revolucionaria.

La propuesta de Freire implica dos momentos distintos de manera progresiva: una se refiere a tomar conciencia de la realidad en la que vive el individuo, como ser oprimido siempre sujeto a las determinaciones de los opresores, y la otra en cambio, consiste en la iniciativa de los oprimidos para luchar frente a los opresores y liberarse para llegar a la praxis.

El Liberacionismo Nacional-Popular

Esta corriente se refiere un pensamiento preocupado por la dominación de las conciencias. Se centra en la revalorización de la capacidad de acción de los actores como elemento explicativo del potencial de desarrollo de una sociedad. Para Madoery (2012) se fue configurando un amplio espectro de pensamiento en Latinoamérica que, si bien no desconoce el peso de los condicionantes estructurales en las sociedades latinoamericanas, enfatiza el poder transformador de los pueblos y líderes de las sociedades. Se trata de:

“Un despertar de las conciencias que se da en el nivel de las sensibilidades, el rescate de la militancia y el compromiso político, la búsqueda de la autenticidad, y que entiende la necesidad de mirar no sólo los aspectos económicos de cada sociedad, sino también los aspectos sociales, culturales e históricos”
(Madoery,2012,p.68).

Fannon (1961), en su capítulo ‘Desventuras de la Conciencia Nacional’ se refiere a este tema con una fuerte crítica hacia la burguesía y las elites internas que reprodujeron órdenes coloniales:

“Durante mucho tiempo el colonizado dirigió sus esfuerzos hacia la supresión de ciertas inequidades: trabajo forzado, sanciones corporales, desigualdad en los salarios, limitación de los derechos políticos, etc. Este hombre va a salir progresivamente de la confusión neoliberal universalista para desembocar, a veces laboriosamente, en la reivindicación nacional. Por la impreparación de las elites la ausencia del enlace organismo entre ellas y las masas, su pereza, y hay que decirlo la cobardía en el momento decisivo de la lucha van a dar origen a trágicas desventuras. La conciencia

nacional, en vez de ser la cristalización coordinada de las aspiraciones más íntimas de la totalidad del pueblo, en vez de ser el producto inmediato más palpable de la movilización popular, no será en todo caso sino una forma sin contenido frágil aproximada. La debilidad casi congénita de la conciencia nacional de los países subdesarrollados no es solo la consecuencia de la mutilación del hombre colonizado por el régimen colonial. Es también resultado de la pereza de la burguesía nacional, de su limitación de la formación profundamente cosmopolita de su espíritu. La burguesía nacional que toma el poder al concluir el régimen colonial, es una burguesía subdesarrollada. Su poder económico es casi nulo y, en todo caso, sin semejanza con el de la burguesía metropolitana a la que pretende sustituir”(p.136).

La Alternativa del Buen Vivir

La Alternativa del Buen Vivir, discute con las ideas occidentales de bienestar y el antropocentrismo. Implica, según Gudynas(2011):

“Un cuestionamiento sustancial a las prácticas contemporáneas de desarrollo, en especial su apego al crecimiento económico y su incapacidad para resolver los problemas de índole social, sin olvidar que sus prácticas desembocan en severos impactos sociales y ambientales” (p.30).

Apoyado en la cosmovisión de los pueblos indígenas, donde conviven otras espiritualidades y sensibilidades, el Buen Vivir no puede ser reducido, Madoery (2012) a los bienes materiales, sino que hay otros valores en juego: el conocimiento, el reconocimiento social y

cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la naturaleza (p.70).

La idea de progreso tiene una historia expresada en las posturas contemporáneas del desarrollo. Gudynas (2011) nos dirá que la historia del desarrollo es por demás de variada y al mismo tiempo se cuestiona:

“¿Cuántos países han buscado conscientemente el desarrollo entendido como progreso? ¿Cuántos lo han logrado? La primera pregunta es fácil responder: casi todos. Contestar la segunda tampoco presenta mayor dificultad: muy pocos. En realidad, lo que se observa en el mundo es un “mal desarrollo” generalizado, existente inclusive en los países considerados como desarrollados” (p.103).

El desarrollo tiene una “azarosa biografía” en América Latina, tal como advierte Quijano (2000), ya que “desde la Segunda Guerra Mundial ha cambiado muchas veces de identidad y de apellido, tironeado entre un consistente reduccionismo economicista y los insistentes reclamos de todas las otras dimensiones de la existencia social. Es decir, entre muy diferentes intereses de poder”(p.16).

Inicialmente agrega Quijano, sus promesas fueron movilizadoras pero “fueron eclipsándose en un horizonte cada vez más esquivo y sus abanderados y seguidores fueron enjaulados por el desencanto” (p.18). Bajo ese contexto, surge el Buen Vivir como campo de debate. Esto ha sido posible, para García Linera (2011), por la conformación de amplios y diversos escenarios de resistencias a los postulados del neoliberalismo en particular, y como cuestionamiento al mismo concepto clásico de desarrollo en general.

Por lo tanto, la caracterización del Buen Vivir, asumido siempre como idea en construcción, exige repasar la conformación de los procesos que hicieron posible su emergencia.

En suma dirá García Linera (2011), el Buen Vivir mismo, “es un concepto en construcción. Es una idea que emerge desde el mundo andino e incluso amazónico, pero recoge los valiosos aportes elaborados en otros rincones del mundo” (p. 45).

De esta manera, ofrece un anclaje histórico en el mundo indígena, pero también en principios que han sido defendidos por otras corrientes occidentales que permanecieron subordinadas durante mucho tiempo. Responde a viejos problemas como remontar la pobreza o conquistar la igualdad, junto a otros nuevos, como la pérdida de biodiversidad o el cambio climático global (Gudynas, 2011, p.109).

Globalización y decolonialidad

Al irrumpir la globalización como categoría de análisis, vinculada a la crisis de la Modernidad, el estudio de los movimientos gana, para Castro Gómez y Grosfoguel(2007) todavía más complejidad. Estos estudios son redefinidos por actores que, valiéndose de los procesos de globalización, resisten a los perjuicios que trae consigo la crisis de la Modernidad. De ahí que:“actualmente, hablemos de actores críticos de laModernidad globalizada; actores cuyas acciones complejizan las perspectivas críticas de la razón ilustrada, desarrolladas por autores como Touraine, Lyotard, Vattimo o Giddens”. (Castro Gómez-Grosfoguel, 2007, p.245)

Zygmunt Bauman hace eco de las palabras de Mignolo al decir que la globalización ha creado la falsa idea de homogeneidad y entonces:

“Se proponen soluciones locales a problemas globales. No se puede pensar con esta lógica. Es preciso desarrollar soluciones que renieguen de las fronteras territoriales del mismo modo que lo han hecho los bancos, los mercados, el capital de inversiones, el conocimiento, el terrorismo, el mercado de armas, el narcotráfico”. (Zygmunt Bauman, Diario Clarín, 2014)

Como explica Arturo Escobar (2003), en las distintas vertientes de las perspectivas críticas de la Ilustración predomina la idea según la cual el proceso de globalización está inextricablemente unido a la actual crisis de la Modernidad. Sea porque aquélla significa la radicalización de ésta o, porque la globalización muestra el fracaso del proyecto decimonónico. Se asume, entonces,

“La idea de un orden (moderno) capaz de devenir universal; un orden que, emanado del centro del sistema, y gracias a la globalización, irremediablemente va capturando las distintas racionalidades que, con dificultad, resisten a este proceso en la periferia. Mantener vigente este esquema supone, entre otras cosas, concebir la Modernidad como un proceso totalizador que se extiende desde el centro (moderno) hacia la periferia (tradicional). Habría que analizar, entonces, de qué modo la tendencia de la literatura de movimientos a adoptar un pensamiento dicotómico tiene que ver con la *noción eurocéntrica de la Modernidad* que, paradójicamente, aquélla toma de las perspectivas críticas de la Ilustración” (Castro Gómez-Grosfoguel, 2007, p.251).

Hacia una Ecología de saberes

La Ecología de los saberes es la propuesta superadora ante el eurocentrismo del portugués De Sousa Santos. Este autor parte de dos conceptos previos la sociología de las ausencias⁹ y la sociología de las emergencias¹⁰, que marcan la distancia con relación a la tradición crítica occidental. A partir de ellas es posible delinear una posible alternativa, a la cual De Sousa Santos ha llamado epistemología del Sur.

La ecología de saberes concibe los conocimientos como prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mundo real. Una de las premisas básicas es que todos los conocimientos tienen un límite interno y externo. Los límites internos están relacionados con las restricciones en las intervenciones del mundo real impuestas por cada forma de conocimiento, mientras que los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas posibilitados por otra forma de conocimiento (De Sousa Santos, 2010: 52).

Para la ecología de saberes:

“No es el conocimiento como una representación de la realidad, sino la intervención en la realidad, es la medida del realismo. La credibilidad de una construcción cognitiva es medida por el tipo de intervención en el mundo que se ésta permite o previene” (De Sousa Santos, 2010,p.56).

⁹De Sousa Santos se refiere a la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, producido como no existente, o sea como una alternativa no creíble.

¹⁰La sociología de las emergencias es el término que utiliza De Sousa Santos para referirse a la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas.

El lugar de la mujer en el pensamiento decolonial

Como ha sido mencionado anteriormente, el proyecto decolonial se trata de repensar el lugar de esos “otros” que el proyecto de la Modernidad ha ignorado o subalternizado. Dentro de ese “otro” inferiorizado, también encontramos a la mujer. Es por ello que las corrientes decoloniales feministas se vuelven indispensables para este análisis. Uno de los aportes más importantes de la teoría feminista según Pujal (2002), ha sido vislumbrar el modo en que ciencia y Modernidad están profundamente condicionadas por un enfoque androcéntrico; es decir, por un punto de vista parcial y masculino, que pretende un conocimiento neutral y objetivo.

Las consecuencias de tal enfoque no son solamente la ausencia de datos y teorías que hagan referencias a las mujeres o el predominio de un lenguaje sexista. Un enfoque androcéntrico, para Castro Gómez y Grosfoguel, (2007) además, tiene el inconveniente de entablar diálogos con las teorías feministas, negándoles estatus epistémico a sus “historias locales”. Por ejemplo, los movimientos de mujeres del Sur, lograron ampliar el carácter democrático de las prácticas sociales que definen la ciudadanía, respondiendo a la crisis de los mecanismos convencionales de representación política, redefiniendo en palabras de Castro Gómez y Grosfoguel, (2007) los parámetros de autonomía frente al Estado.

En síntesis, si el pensamiento occidental pone en tensión las interpretaciones del desarrollo, incorporando dimensiones y actores al proceso, el quiebre se produce, según Madoery (2012):

“A partir de una lectura política de un pensamiento otro, cuyos principales rasgos son: un pensar situado, es decir la búsqueda de respuestas desde la propia realidad

latinoamericana con sus contrastes e identidades; la incorporación de la dimensión subjetiva del desarrollo, a través de una opción por las conciencias, un reconocimiento de las sensibilidades y las espiritualidades y no sólo de las racionalidades, como comprensión de un proceso desde los hombres y no para los hombres; y la articulación heterogénea y discontinua de diferentes ámbitos de existencia social, a través de proyectos políticos de transformación social” (p.7).

Repensar la universidad: un desafío pendiente

El proyecto Modernidad/Colonialidad debe ser pensado con un objetivo emancipador a largo plazo. Mientras tanto, sirve partir de interrogantes simples como el que plantea Lander *¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién?*

Para Lander (2000) históricamente ha sido mayor la capacidad de los universitarios latinoamericanos para criticar y luchar en contra de injusticias y opresiones de sus sociedades; que la agudeza de su reflexión crítica sobre sus propios procesos de producción y reproducción de conocimientos, y en torno al papel de estos saberes en la creación/reproducción del orden social existente.

Según Lander:

“Dentro de cada disciplina se socializa a los estudiantes en la práctica de una “ciencia normal” que se ocupa de su parcela de la realidad y no tiene porque interrogarse sobre el sentido del conjunto. La censura metodológica que opera mediante la exigencia de la investigación empírica, la cuantificación y el rigor científico, descalifica la

reflexión general, o las angustias existenciales sobre el para qué de lo que se hace. [...] Aun existiendo un incómodo reconocimiento de que la dirección actual de modelo tecnológico, sociedad de mercado y meta de crecimiento sin límite pueda ser una apuesta por un futuro imposible, estas son preocupaciones que quedan fuera de las estrechas demarcaciones de cada disciplina académica” (p.23).

La formación profesional, la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados, los regímenes de evaluación y reconocimiento del personal académico, todos apuntan hacia la sistemática reproducción de una mirada al mundo y al continente desde las perspectivas hegemónicas del Norte, o desde lo que Fernando Coronil ha llamado el *globocentrismo*. El intercambio intelectual con el resto del Sur, en especial con otros continentes, desde el cual, a partir de experiencias compartidas podría profundizarse la búsqueda de alternativas, es, en nuestras universidades, escaso o nulo.

El objetivo de este capítulo fue demostrar que a lo que apunta el Grupo Modernidad/Colonialidad es más profundo que cambiar los términos de enunciación. Se trata de generar nuevas formas de pensamiento, pero sin desconocer lo instaurado. Esta crítica debe tener como punto de partida las prácticas y concepciones de la economía, la política, la ética, la filosofía y la tecnológica; orientándose hacia la organización de la sociedad y el bienestar de las personas.

Conclusión

Desafíos pendientes

El reto del pensamiento crítico actualmente se trata de superar los estrechos márgenes impuestos por la visión totalizadora de la Modernidad. Para indagar en ello, es necesario crear formas alternativas, otros saberes, otras prácticas, otros sujetos, que logren innovar en capacidades éticas, políticas, intelectuales, etc.

El reto planteado se refiere a contribuir con esos saberes y prácticas a una sociedad equitativa y democrática, y a un modelo de vida sostenibles para la mayoría de los presentes y futuros habitantes del planeta tierra? ¿Cómo responder a estos retos?

El pensamiento crítico para Sousa Santos (2011), tiene diversos desafíos:

1. El pensamiento crítico latinoamericano, a pesar de sus críticas al eurocentrismo es, de hecho, muy eurocéntrico y monocultural. La riqueza del pensamiento popular, campesino e indígena ha sido totalmente desperdiciada. Es preciso poner fin a ese desperdicio de experiencia. El mayor desafío del pensamiento crítico es, en mi opinión, lo menos visible: el desafío de una transformación epistemológica profunda que haga de éste un agente de justicia cognitiva y no de injusticia cognitiva, como ha sido el caso. No se trata solamente de un nuevo pensamiento crítico, se trata de una manera diferente de producir pensamiento crítico.

2. La relación entre clase y otras subjetividades colectivas, ciudadanos organizados, mujeres, indígenas, campesinos, afrodescendientes. El pensamiento crítico no ha sabido hasta hoy teorizar las posibilidades de superar las contradicciones, las separaciones, las

tensiones entre esas subjetividades y promover alianzas estratégicas y sustentables entre estos movimientos. Esto es, alianzas que no escondan la exclusión de algunas subjetividades bajo la apariencia de su inclusión, empujando a crear espacios pluraliversales de los espacios públicos como forma de ampliar la participación deliberativa de los actores colectivos.

3. El Estado como campo de contradicciones sociales es mejor aprovechado por los movimientos populares en tanto es posible combinar la lucha institucional como no institucional, la lucha dentro del Estado y la lucha fuera de éste.

4. Muchos de los movimientos que luchan contra la injusticia social no se consideran ni en el capitalismo ni en las versiones conocidas del socialismo. Entonces ¿Hay espacio teórico para todos? ¿Qué es el socialismo del siglo XXI? o más bien, ¿socialismos del siglo XXI?

5. Concepciones contrahegemónicas de democracia y de derechos humanos. ¿Cómo pensar en éstos más allá del modelo liberal y occidental? ¿Por qué el lenguaje de los derechos se consolidó mejor que el de la utopía? Pensar la democracia como la transformación de todas las relaciones de poder (explotación, patriarcado, diferenciación étnico-racial, fetichismo de las mercancías, comunitarismo excluyente, dominación, intercambio desigual entre países) en relaciones de autoridad compartida.

6. Internacionalismo o regionalismo. ¿Cómo teorizar de modo poscolonial una identidad regional colonial (latinoamericana, que también es indoamericana y afroamericana)? ¿Hay un capitalismo regional, diferente del global más allá de la teoría de la dependencia? ¿Cómo crear identidades contrahegemónicas y emancipatorias a escala continental? ¿Cómo pasar teórica y políticamente de la resistencia a la propuesta?

7. Desarrollo alternativo o alternativas al desarrollo. ¿El “buen vivir” indígena consignado en la Constitución ecuatoriana es económico o es cultural? ¿Se trata de reconceptualizar el modo de producción como modo de civilización (p.3).

Así comienza el manifiesto publicado por CLACSO (2011) titulado “Por una nueva imaginación social y política en América Latina”, representa el objetivo último de este trabajo; realizar un aporte a nuevas formas de pensar la realidad latinoamericana:

“Reconocer que los seres humanos hacemos nuestra propia historia en circunstancias que no hemos escogido implica asumir el desafío de construir y darle potencia a voces que procuren intervenir en lo que será nuestro futuro. Urge contribuir a edificar nuevas formas de la imaginación porque nuestras economías y nuestras políticas son una encarnación de las coacciones que aceptamos como límites de nuestros pensamientos y aspiraciones. Traspasar las fronteras instituidas, socavar los cimientos sobre los que se erigen las desigualdades contemporáneas, es un desafío colectivo”. (p.1)

Durante este trabajo se ha analizado en profundidad las principales nociones que hacen al pensamiento crítico latinoamericano desde una lógica decolonial, pero ¿por qué desde esa lógica?, simplemente porque es esa la historia de América Latina. La región es producto de siglos de colonialismo, donde a costa de un modelo basado en una visión eurocéntrica, no solo reprodujo una idea de desarrollo inverosímil, sino que también se la mostro como la única opción.

A lo largo de este trabajo ha sido posible analizar todo aquello que está intrínseco a la hora de pensar las Ciencias Sociales comprobando la certeza de la hipótesis propuesta al

inicio. Es necesario reconocer que gran parte de nuestras construcciones teóricas tienen epicentro en el viejo mundo, y que son a la vez indispensables e inadecuados para la realidad Latinoamericana. Esto nos impulsa a intensificar los esfuerzos para consolidar una geopolítica del conocimiento Sur-Sur. Conocimientos que no reniegan de los aportes decisivos de Occidente pero, rechazan toda pretensión de jerarquía y preeminencia. El conocimiento no sólo es situado sino que es terreno de innumerables disputas y tiene efectos constitutivos en el mundo. Así la negación no se torna omisión, sino un lugar de diferenciación.

Considero fundamental la propuesta de Mignolo de no abandonar la idea de que el conocimiento depende del lugar de enunciación. No se trata de revestir el colonialismo, sino repensar críticamente todo lo que se nos fue impuesto. No nos debemos preguntar *que fue Cristóbal Colon en América* sino, *que significo para América la llegada de Colon*.

La potencia política de América Latina no será producto de limitar la conceptualización de nuestra heterogeneidad. Esta tesina busco evitar encerrarse en un debate epistemológico para poder abarcarla complejidad del asunto. Es necesario multiplicar las estructuras de acción de la región sin apuntar a concepciones totalizadoras. Nuestra apuesta, desde Latinoamérica, debe ser multiplicar y potenciar nuestras capacidades para la construcción de un poder, que potencie nuestra región con otras regiones, cuyo objetivo apunte a las construcciones de mayor igualdad, democracia y justicia social.

No debemos subestimar los complejos procesos históricos que se han dado en América Latina. Desde las luchas por la independencia a principio de 1800, hasta la revolución cubana, las revueltas estudiantiles y obreras, los levantamientos de las mujeres y los *indios*,

son parte de un proceso que ha hecho posible que un *indio*, una mujer o un obrero hoy sean presidentes. No porque ellos no puedan equivocarse, sino porque tienen el mismo derecho a acertar o equivocarse que los varones blancos.

Recordar que el mundo sigue atravesado por el poder colonial implica, para Castro Gomez y Grosfoguel (2007) reconocer que el primer proceso de descolonización se limitó a la independencia jurídico política de las periferias del sistema mundo moderno/colonial, y por ende que el segundo proceso de descolonización deberá dirigirse a la heterarquía de relaciones sociales que siguen aún colonizadas: raciales, étnicas, sexuales, epistémica, económicas, de género, etc.

En un contexto de hegemonía capitalista, la reflexión sobre las cuestiones de clase, de raza, de etnicidad, de género, de sexualidad, de generación y de lugares sigue siendo urgente. No ser deterministas no implica evadir ni desconocer la existencia de todas ellas.

Crear que la justicia y la igualdad son exclusivamente un problema económico, no es certero ya que no puede haber mayores márgenes de igualdad sin una revolución en las relaciones de clases, en los modos de clasificar a los miembros de nuestras sociedades en términos de sexo y género, en términos de raza y etnicidad, en términos de territorios y tradiciones.

Lo opuesto del pensamiento crítico es el conformismo, cínico o resignado, y la ideología que emana de los poderosos y de sus dependencias. Pero existen momentos de la conciencia social latinoamericana que respaldan una voluntad del cambio social, con una crítica al orden capitalista, abriendo posibilidades para una superación de las relaciones de explotación y subalternidad existentes.

Por eso se vuelve necesario trascender las *fronteras de pensamiento*, transformando los horizontes del debate y los límites convencionales, es necesario articular lo social a una nueva política contextualizada en América Latina.

Partiendo de la base que no es posible concebir las Relaciones Internacionales como una disciplina autónoma, sino más bien sumamente compleja, debemos repensar hacia donde apuntaran las transformaciones en las Ciencias Sociales y en su defecto, en la sociedad. Si en reproducir un viejo orden que no solo muestra falencias, sino también la imposibilidad de responder a cuestiones locales; o irrupción con propuestas trascendentes.

En este marco se torna indispensable en las Ciencias Sociales, y por lo tanto en las Universidades despertar el sonambulismo que la caracteriza. Repensar de manera crítica la Universidad no implica sólo el análisis de donde proviene el conocimiento que se refleja en los planes de estudio, o el material académico que se utiliza, sino se trata interpelar el sentido de lo que hacemos reappropriando todo aquello que se nos ha impuesto como propio, y repensarlo desde una lógica decolonial.

Actualmente, la mayoría de las Universidades se muestran acríicas, y no solo de la cuestión colonial, sino de todo aquello que los rodea. Repensar la Universidad implica sacarla de esa isla que representan hoy en día, para empezar a pensar nuevas formas buscando incidir, según Lander (2000): “en los problemas que confronta hoy la humanidad, las crecientes desigualdades, las guerras, los bombardeos como instrumentos cotidianos de política exterior, las amenazas a la vida misma en planeta Tierra” (p.23)

Lo importante es que estas formas críticas busquen trascender las fronteras de pensamiento, interpelando que responsabilidad tiene la Universidad dentro de la sociedad, y hacia donde se orientará el conocimiento allí producido

El presente trabajo busco replantear viejas bases, el pensamiento decolonial aquí propuesto busca trascender categorías comunes de la disciplina, repensando críticamente todo lo establecido hasta el momento.

Entonces vale cuestionarse: ¿el campo del pensamiento decolonial queda por fuera de las Relaciones Internacionales? ¿o acaso con esta nueva visión se vuelve necesario replantearse cuál es el campo de las Relaciones Internacionales?, ¿Se trata de una disciplina autónoma? Entendiendo que la multiplicidad de actores involucrados lo torna sumamente complejo ¿Qué queda por fuera del campo de estudio de las Relaciones Internacionales? Es posible entender el mundo por fuera de lógicas binarias como son la izquierda, la derecha, el marxismo, el liberalismo, o por fuera del eurocentrismo mismo? ¿Cuál es la mejor manera de incluir este debate en el ámbito académico? ¿Debe el pensamiento crítico latinoamericano seguir mostrándose alternativo? ¿Alternativo frente a que, o a quién?

Este tipo de interrogantes, que hasta el momento se encuentran abiertos, son los ejes sobre los que se debe proyectar el pensamiento crítico latinoamericano en un futuro.

Bibliografía

Blanco, J. (2009). *Cartografía Del Pensamiento Latinoamericano Contemporáneo. Una introducción*. Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

Cairo Carou, H. (2009). La colonialidad y la imperialidad en el sistema-mundo. *Viento sur: Por una izquierda alternativa*, 100, 65-74.

Cardoso, F. H. y Faletto, E. (2011). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI. Argentina.

Castro Gomez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad de Cauca, Colombia.

Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre. Colombia.

Castro-Gómez, S. & Mendieta, E. (1998). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México.

Castro-Gómez, S. (1999). *La reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*. Colección Pensar. Argentina.

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Colombia.

Comaroff, J. & Comaroff, J. (2007). *Teorías desde el sur: o como los países centrales evolucionan hacia África*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Cambio XXI-Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública. México.

Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. UAM. Mexico.

El control de los cuerpos y los saberes. (2014,7 de Julio). *Página 12 web*.

Escobar, A. (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo” El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa* 1, 51-86.

Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Fondo de cultura Económico. Buenos Aires.

Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI. Buenos Aires.

García Linera, A. (2003). *Movimientos sociales y democratización política*. Comisión Estatal para el Acceso a la Información Pública del Estado de Sinaloa e Insumos Latinoamericanos. México.

García Linera, A. (2011). *Las Tensiones Creativas de la Revolución*. Vicepresidencia del Estado, La Paz. Bolivia.

Lagrange, F. (2013). Capitalismo en el Nuevo siglo: El actual desorden mundial. En Granato, F. (Ed.), *II Jornadas de Pensamiento Crítico Latinoamericano*. UniRio Editora. Río Cuarto, Córdoba, Argentina.

Lander, E. (2000). *¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos*. Editorial Venezolana de Economía y Ciencias Sociales. Venezuela.

- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Siglo XXI. Argentina.
- Lyotard, J. F. (1987). *La condición pos-moderna: informe sobre el saber*. Red Editorial Iberoamericana. Argentina.
- Madoery, O. (2012). El desarrollo como categoría política. *Revista Crítica y Emancipación*, 7, 59-83.
- Melody, F. & Ari J. (2012). Pensamiento decolonial: ¿una “nueva” apuesta en las Relaciones internacionales?. *Relaciones Internacionales*, GERI – UAM. 19, 103-121.
- Mezzadra, S. (2008). “Introducción”, en Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales. Traficantes de Sueños. España.
- Michel Foucault: una nueva imaginación política. (2014, 25 de Junio). www.Diario.es
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, España.
- Mignolo, W. (2009). La idea de América Latina, la derecha, la izquierda y la opción decolonial. *Revista Critica y emancipación*, 2, 251- 257.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica*. Ediciones del Signo. Argentina.
- Miguel, M. M. (2011). *Paradigmas emergentes y ciencia de la complejidad*. Universidad Simon Bolivar. Venezuela.

Panchón Soto, D. (2007). *Modernidad, Eurocentrismo y Colonialidad del saber*. Planeta Sur. PlanetaSur.Colombia.

Pizarro, P. & R Cabaluz, J.F. (2010). Colonialidad del poder y geopolítica del conocimiento. Reflexiones para re-pensar las pedagogías críticas. *Revista Electrónica Diarios Educativos*, 19, 10, 149-162.

Quijano, A. (1998). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y Política. Peru.

Quijano, A. (2007). *Decolonialidad del poder: el horizonte alternativo*. Observatorio Latinoamericano de Geopolítica.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad decolonialidad del poder*. CLACSO. Argentina.

Richard, N. (1997). *Intersectado Latinoamérica con el latinoamericanismo*. Santiago-Chile[s.n].

Santamaría, E. M. (2003). Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal Sistema de Información Científica*, 10, 33, 299-314.

Sautu, Ruth. (2005). *Todo es teoría*. Lumiere. Argentina.

Silva Echeto, V. M. (2003). Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. *PrincetonUniversityPress*. Akal. Madrid.

- Solano, J. (2012). *Colonialidad-Decolonialidad del Poder Saber Miradas desde el Sur*. Universidad de Valdivia, Chile.
- Sousa Santos, B &Rodriguez, C. (2007). Para ampliar el canon de la producción. *Otra Economía*, 1, 8-13.
- Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay, (Trilce).
- Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología desde el sur, la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Vargas Soler, J. C. (2009). La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía. *Otra Economía*, 4, 46-65.
- Velázquez Castro, M. (2008). Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza. *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*. 1, 253-263.
- Vivimos paralelos diferentes online-offline. (2014, 6 de Julio). *Diario Clarín*.
- Walsh, C. & Castro-Gómez. (2003). Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana de Chile*, 1, 2-27.
- Wallerstein, I. (1996) *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkián para la reestructuración de las ciencias sociales*. Siglo XXI. Buenos Aires.