



DESOBEDIENCIA EPISTÉMICA y opción decolonial

Zulma Palermo¹

En las últimas décadas del s. XX y en lo que va de éste, se han puesto en circulación líneas de pensamiento -surgidas de las colonias europeas que operaron a partir de la *diferencia colonial*² y que incluye a África y la India (poscolonialidad, subalterismo, cultural studies) o desde la interioridad del sistema-mundo europeo y América del Norte (posmodernidad, posestructuralismo, posmarxismo)- que avanzan en una crítica raigal al pensamiento eurocentrado de la modernidad y su proyecto fáustico. En relación con esos circuitos pero desde un lugar de enunciación distinto, en América Latina se genera otra perspectiva, que venimos llamando *opción decolonial*, en tanto estado actual de un recorrido que lleva dos décadas a partir de las propuestas del “colectivo Modernidad/Colonialidad”³. Según la mirada de Arturo Escobar, quien así lo nomina y que se sitúa en la opción,

¹ Zulma Palermo es Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Salta e integra el colectivo Modernidad /Colonialidad/Decolonialidad desde sus comienzos.

Las cuestiones que acá se exponen han sido previamente presentadas en distintas reuniones con la finalidad de ponerlas a consideración de la comunidad académica. Entre ellas, en el *Congreso Nacional y Surandino de Filosofía*, Univ. Nac. de Jujuy, 2009, en las *Jornadas de Filosofía* del CEFISA (Salta), 2010, en las *Jornadas de Retórica*, Univ. Nac. de Córdoba, 2007. Los conceptos centrales se encuentran reiterados en distintas publicaciones.

² Sobre esta noción volveremos más adelante.

³ Originalmente sus referentes más destacados son Walter Dignolo (quien dio forma a esta red), Aníbal Quijano, Edgardo Landier, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Freya Shiwy. Su denominación incorporó un tercer concepto, “Decolonialidad”; Dignolo y Grosfogel aclaran: “La “/” que los une y los separa significa por un

... el grupo busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias sociales para configurar otro espacio para la producción de conocimiento -una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro, la posibilidad de hablar sobre “mundos y conocimientos de otro modo”. Lo que este grupo sugiere es que un pensamiento otro, un conocimiento otro (y otro mundo, en el espíritu del Foro Social Mundial de Porto Alegre) son ciertamente posibles. (Escobar, 2005:64)

Es el propósito de estas páginas ofrecer una apretada síntesis de los núcleos más significativos de esa corriente de pensamiento, en particular en las cuestiones referidas a su concepción del conocimiento y su incidencia en la formación de las subjetividades, a la vez que marcar su diferencia con los desarrollos que les son contemporáneos.

CRÍTICA AL PENSAMIENTO de la modernidad

Los discursos circulantes desde la segunda mitad del s. XX coinciden en la afirmación de que el pensamiento y las prácticas de la modernidad se encuentran en crisis, junto a la crisis del capitalismo euronorteamericano. En ese orden, las disciplinas sociales han centrado su interés en la cuestión del poder en sus distintas formas de acción como vertebrador de esa crisis, buscando comprender los procesos que han dado forma a las sociedades en el tiempo. Esa toma de posición produjo, simultáneamente, una profunda crítica a las ciencias sociales y a las disciplinas humanas como dispositivos a través de los cuales ese poder actuó para imponer globalmente su hegemonía.

Ahora bien, tal crítica a la modernidad no es unívoca sino que encuentra distintas formas de articulación según sea el *lugar* en el que se ejerce y según las condiciones en las que las subjetividades se han conformado; dicho de otro modo, que el “lugar” define, en gran medida, las formas de vida en tanto experiencia de una locación con un anclaje específico, una pertenencia, una memoria construidas en el tiempo y sujetas a las manipulaciones del poder. Por lo tanto, las distintas formas de dar cuenta de la modernidad responden a criterios tanto geopolíticos como de las sociales; de allí que a las preguntas sobre la modernidad, su origen y sus falencias se encuentren respuestas distintas según sea la radicación de dicha

lado que el uno no puede pensarse sin los otros y que, históricamente, surgen conjuntamente en el mismo proceso. Cada uno de ellos es constitutivo de los otros dos” (2008:29)

crítica, por lo que resulta de fundamental importancia revisar sus respectivas genealogías.

Dentro de este espectro, el punto de partida para la crítica al proyecto moderno/colonial que pone en circulación la opción decolonial se radica en el análisis del funcionamiento de la globalización y de sus efectos para buscar alternativas a sus designios, poniendo énfasis en la construcción de redes locales-globales desde una alteridad políticamente responsable; por ello también se distancia de la adopción hoy generalizada de lo que se ha dado en llamar “políticamente correcto”. El lugar de enunciación que nos ocupa refracta la modernidad desde la experiencia de la colonialidad para introducir un cuestionamiento de los “orígenes” espaciales y temporales de aquella. Esto posibilita pensar desde la distancia hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos y posibles. Es un encuadre construido desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno-colonial que busca colaborar en la explicación de las dinámicas del eurocentrismo en la producción de la modernidad y de los intentos por trascenderla (Escobar, 2003).

Una de sus afirmaciones básicas consiste en considerar que los comienzos de la modernidad tal como se expande internacionalmente se encuentran en la Conquista de América y no en la posterior Ilustración o al finalizar el s. XVIII, pues es en la conquista donde se origina la construcción del “otro” de Europa; en este contexto, Latinoamérica y el Caribe se constituyen en la primera periferia de la modernidad europea. Como lo han puesto en evidencia los estudios sobre el período colonial⁴, es en ese momento cuando se producen los debates teológicos sobre los “derechos de gentes” y cuando se instalan los principios más radicales de la diferencia étnica⁵. Se distancia, por lo tanto, del legado excluyente de la modernidad y de la secuencia lineal que enlaza la cultura grecolatina con la cristiandad y el mundo europeo.

Otra de sus ideas-fuerza se centra en el análisis del colonialismo y del desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; en

⁴ Cfr. especialmente Adorno (2000), Altuna (2002), Mignolo (1998).

⁵ Para Aníbal Quijano la colonialidad del poder se instala en el sistema de la modernidad /colonialidad sobre fundamentos racistas aunque hayan modificado su discurso y su apariencia (ver nota siguiente).

consecuencia, como generadores de la periferización del “resto del mundo”, dominado y encubierto, Es lo que Aníbal Quijano ha denominado *colonialidad del poder*⁶ con la hegemonía instalada desde la conquista y articulando raza, trabajo, espacio y grandes grupos humanos en beneficio del capital y de sus cultores (los blancos europeos). Esta forma de entender el proceso de colonialidad extiende la modernidad más allá del contexto europeo para concebirla en su funcionamiento planetario; desde esa relocalización es posible desarticular tanto el mito de su superioridad como su concepción “fáustica” (Palermo, 2000), funcionamiento que Dussel denomina la falacia desarrollista⁷.

La crítica a la modernidad en sus diversas dimensiones lleva a sostener la desmitologización de la supuesta misión “salvacionista” de Occidente y su consecuente violencia “correctiva”, desarticulando la concepción desarrollista y progresista en la que se sostiene y que se iniciara con la conquista del continente⁸.

La crítica más fuerte al proyecto de la modernidad se centra en el modelo disciplinar y cientificista del conocimiento:

A este tipo de modelo epistémico deseo denominar la hybris del grado cero -especula Castro-Gómez. Podríamos caracterizarlo utilizando la metáfora teológica del Deus

240

⁶ “Colonialidad del poder es un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación básica y universal de la población del planeta en torno a la idea de ‘raza’. Esta idea y la clasificación social en ella fundada (o ‘racista’) fueron originadas hace 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada una de las áreas de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder” (“Colonialidad del poder, globalización y democracia”, paper.)

⁷ Fuera de este paradigma, ubicado en la cuarta línea que acá presentamos, un joven investigador argentino, Diego Chein, lo designa “modelo identitario del progreso [MIP]” (Tesis Doctoral “Reproducción de las prácticas discursivas orales: Los cuentos de animales en los Valles Calchaquíes”, Univ. Nac. de Tucumán, 2004).

⁸ Tal crítica tiene efectos directos sobre los discursos y las acciones desarrolladas por la política estadounidense en sus distintos gobiernos de cuyas acciones ha dado cuenta la gestión Bush, en la desatada “guerra santa” contra el “terrorismo internacional” en nombre de la defensa de principios “democráticos”, soporte jurídico y político del poder del capital.

absconditus. Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada [...] con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar[lo], pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no [lo] logra. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura (2008: 122-123).

Centrada así la crítica al proyecto moderno/colonial tanto en el eje de la economía como en el de la política y en el de la producción de conocimiento desde una posición definidamente radicalizada por relación con el proyecto global, sus efectos se agudizan en las regiones de la *diferencia* constitutiva generada y naturalizada por el principio moderno del “progreso”. En el proceso analítico-crítico de la formación de esa diferencia, al convalidar el lado “superior”, “civilizado”, “racional”, “masculino” del poder, lo Otro, lo invalidado queda fuera de la verdad, entendida cartesianamente y de la historia entendida hegelianamente.

Localizarse en otro lado, en “la otra orilla”⁹, no significa sin embargo, como sostiene Dussel, el ejercicio de una crítica de la razón como tal sino de una crítica de la “razón violenta coercitiva y genocida. No denegamos el núcleo racional del racionalismo universalista de la Ilustración, sólo su momento irracional como mito sacrificial. No negamos la razón, en otras palabras, sino la irracionalidad de la violencia generada por el mito de la modernidad...” (2001:69). Por ello propone la construcción de una trans-modernidad dentro de la que se hace posible un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica a la vez que una crítica de las situaciones por las que los subalternos fueron sometidos, generando para ello un pensamiento no dependiente, no mimético del europeo. De este modo, resulta central la incorporación de los contradiscursos de la alteridad constitutiva de la modernidad; no se trata sólo de la crítica al discurso por ella sostenido (crítica propia del pensamiento posmoderno), sino de ir más allá, de pensar sobre aquellos discursos y sobre las prácticas que involucran desde la perspectiva del otro excluido:

La “realización” de la modernidad ya no descansa en el pasaje de su potencial abstracto a su “real”, europea, encarnación. Más bien descansa hoy en un proceso que trascendería a la modernidad como tal, una transmodernidad en la cual ambas, modernidad y alteridad negada (las víctimas) corealizan ellas mismas un proceso de

⁹ Ver Palermo 2005.

mutua fertilización creativa. Trans-modernidad (como proyecto deliberación política, económica, ecológica, erótica, pedagógica y religiosa) es la co-realización de lo que es imposible cumplir para la modernidad por sí misma: esto es, una solidaridad incorporativa que he llamado analéctica, entre centro/periferia, hombre/mujer, diferentes razas, diferentes grupos étnicos, diferentes clases, civilización/naturaleza, cultura occidental/ cultura del Tercer Mundo (Dussel, 2001: 69-70)

En síntesis, se trata de un proyecto asentado en la crítica al proceso de construcción de las subjetividades por el proyecto de la modernidad, extendido desde el descubrimiento de América hasta la nueva hegemonía puesta en funcionamiento por las políticas de globalización, es decir, desde los comienzos del capitalismo hasta el llamado capitalismo tardío.

Una perspectiva así de abarcadora obliga a generar articulaciones entre las disciplinas tradicionales del conocimiento a los efectos de hacer posible la comprensión de ese complejo proceso social en su extensión témporo-espacial; de allí también la presencia de especialistas en las diversas disciplinas sociales y humanas y la puesta en discurso del imperativo de “indisciplinar” las ciencias sociales¹⁰. En efecto: una de las transformaciones más evidentes de estas propuestas es la de llevar la problematización sobre el conocimiento desde el territorio exclusivo de las humanitas al de las ciencias sociales -cuestión que ya se había producido por la presencia fuerte de la antropología- pero al mismo tiempo, en resignificar sus principios desde otros ángulos: político, económico, sociológico. De allí que no sólo se intenta el indisciplinamiento de las ciencias sociales sino también instalar la posibilidad de teorizar más allá de las disciplinas ordenadoras del mundo en la modernidad¹¹.

242

Es claro que no se trata sólo de la intervención de un conocimiento otro lo que modificará las condiciones del mundo actual pues, a diferencia de los proyectos setentistas, se tiene la convicción de que “es inútil tratar de imponerle a la realidad nuestros deseos y aspiraciones por atractivos y plausibles que pudieran

¹⁰ Ver los volúmenes coordinados por Castro-Gómez en el Instituto Pensar de la Univ. Javeriana de Bogotá (1998, 1999, 2000), uno de los centros académicos que en América Latina orientados en esta línea y, en particular, el que compila junto con Walsh y Shiwly (2002) desde la Univ. Andina Simón Bolívar en Quito.

¹¹ Para información sobre la genealogía y el estado actual de esta propuesta cfr. los citados Escobar (2003), Grosfogel (2006) y Pachón Soto 2007. Los avances del Grupo en www.decoloniality.net.

ser o parecer. En lugar de eso, es indispensable observar en el escenario actual del mundo las tendencias y posibles tendencias que implicarían otras formas de organización, de identificación [...] y de organización de la sociedad” (Quijano, 2001: 28).

UNA ÉTICA LIBERADORA con genealogía propia

El paradigma europeo conocido como “pensamiento posmoderno” (posmarxismo, posestructuralismo, posliberalismo, etc) enclava en la tradición de la ratio moderna, y sus críticas a ella no alcanzan a comprender la diferencia que significa pensar desde y en ella. De allí que -desde las distintas localizaciones geoculturales en las que emergen- los proyectos decoloniales no piensan la complejidad de los procesos dentro de los paradigmas de la modernidad y como un trabajo exclusivo del campo intelectual, sino que integran a los grupos subalternizados por ella; es acá donde el proyecto se constituye como una ética de la liberación.

La persecución de esa “ética liberadora” como vertebración de todas las prácticas teóricas que se vienen concretando, reclama varios movimientos: por un lado, la generación de un pensamiento que abarque la diversidad de los procesos históricos que se corresponden con cada uno de los espacios de sentido que hacen a América Latina, incluyendo aquellos depositados en las historias orales tanto como los inscriptos por la cultura de la letra, además de los múltiples códigos que circularon y circulan; por otro, que éstos se convaliden a escala mundial. Para que tal cosa acontezca se parte -según vimos- de la producción de un lenguaje crítico sobre la modernidad construido desde fuera del pensamiento logocéntrico¹².

243

¹² Grosfogel, cuyo discurso se caracteriza por el tono combativo, lo explicita de este modo: “La necesidad de un lenguaje crítico común de descolonización requiere una forma de universalidad que haya dejado de ser el diseño global/universal monológico, monotópico e imperial, de la derecha o de la izquierda, impuesto por persuasión o por la fuerza al resto del mundo en nombre del progreso y la civilización. *Llamaré a esta nueva forma de universalidad una ‘diversidad radical, universal, descolonial, anticapitalista’ como proyecto de liberación*” (2006:44). El destacado es nuestro.

Colocarse en la exterioridad del pensamiento de la modernidad, significa pensar por fuera de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental. No se trata de negarla y cambiarla, sino de asumirla analíticamente poniendo en diálogo el pensamiento crítico que surge desde su interioridad con el que deviene de las culturas externas a aquél. Tal diálogo posibilita romper con la monotopía de la verdad única, incluyendo en ella el aparente relativismo que postula la retórica de la posmodernidad, en tanto ésta sigue hablando desde la misma lógica; se reclama, al contrario, la interacción productiva con perspectivas “otras”, las emergentes de la diferencia colonial que se entrama como consecuencia del poder colonial.

En efecto, la colonialidad del poder estableció la diferencia epistémica colonial entre el sujeto cognoscente y los sujetos a ser conocidos; es decir, signó epistemológicamente la exclusión de toda posibilidad de producción de saber a la alteridad o exterioridad de su propia subjetividad, llevando a que ese otro al que se hace referencia desde el discurso monotópico haya internalizado su rol de objeto y no de productor de conocimiento. Sujeto pasivo y atado a la mimesis, queda atrapado en las redes de un único saber, ajeno a la experiencia de la propia memoria social.

Tal diferencia se sostiene en la clasificación del planeta dentro del imaginario moderno/colonial por la acción de la colonialidad del poder (Quijano, 1999) cuya fuerza transforma las diferencias en valores (si no se es blanco, europeo, se es “bárbaro”, “incivilizado”, “imposibilitado para producir conocimiento”). Por eso hablar de diferencia colonial implica no sólo un cambio en la manera de analizar y comprender los acontecimientos de la sociedad y la cultura, sino que destaca la dimensión del poder que ha signado y signa tales acontecimientos produciendo una transformación radical en la perspectiva epistémica que desde allí se construye.

Pensar la diferencia colonial obliga a adoptar estrategias ideológico/simbólicas desde muy distintos ángulos de consideración: la diferencia colonial constituye una negación del valor del otro en tanto distinto del yo-sujeto-único capaz de pensar, decir y hacer. Y ese otro es tanto el marcado por la raza, la clase, el lenguaje, el género, como por el lugar en el que vive, las formas de su convivencia y, particularmente en nuestros días, por la capacidad de participar en el sistema de mercado con sus peticiones. Referimos acá a un tipo de discurso que presenta las fuerzas sociales en pro de la globalización hegemónica como una

“lógica”, es decir como un fenómeno o comportamiento regular, formalizado, “naturalizado” e inevitable. El carácter regular/formal, natural e inevitable conque el discurso fuerte de la globalización se instala, se dice a sí mismo asumiéndose como expresión de una “naturaleza humana” generalizable y formalizable en la idea de dinero como medida única de valor.

Desde la perspectiva de la decolonialidad esta lógica resulta de los alcances logrados por el proyecto de la modernidad que -según señaláramos más arriba- centró su énfasis en el principio del progreso, del dominio por el ser humano sobre la naturaleza y de la monetarización capitalista de la vida humana; de allí deriva una exaltación de la cultura de la muerte tanto de los seres humanos y de sus construcciones intelectuales (“muerte de los relatos”, “muerte de las ideologías”), como del planeta mismo. El proyecto decolonial, en cambio, se impulsa con la fuerza de una retórica y con la búsqueda de unas prácticas que se orientan a la valoración de la vida y del respeto a la biodiversidad y la pluriversalidad.

DE LAS CATEGORÍAS OPERATIVAS en el pensamiento decolonial

Profundizaremos ahora en algunas de las categorías centrales de este proyecto localizado en una territorialidad bien definida y en un tiempo de crisis, de una situación laberíntica, compleja y plena de indefiniciones, en la que el mundo se ve tensionado en el centro de una ruptura ante la caída de la modernidad y las propuestas globales con sus correlatos antitéticos a través de las exacerbaciones de los autonomismos, entre las nuevas “universalidades” y los reclamos de individualidad emergentes de la/s diferencia/s específicas de cada localización geopolítica (Cfr. Palermo 2000).

El proyecto reúne, según adelantaba, distintas líneas de reflexión y de propuestas alternativas en pos del “desprendimiento” de A. Latina o, dicho de otro modo, su “empoderamiento”¹³. Desprendimiento de la colonialidad y construcción

¹³ La noción de “desprendimiento” es utilizada por W. Mignolo y da nombre a una colección que viene publicando Ediciones del Signo: *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial*, nº 1 y 2 (2006). Por su parte, la noción de “empoderamiento” es ya corriente en los discursos políticos y académicos devenidos de cuestiones de género y extendidos a las diferencias étnicas.

de su propio poder en todos los órdenes, incluido el epistémico, proceso que implica, como sostiene Quijano, “amalgamas, contradicciones y des/encuentros”.

Al surgir centralmente el problema de la validez del conocimiento tal como ha sido y es considerado en nuestras academias, la cuestión radica en la reflexión sobre un problema de orden epistemológico marcado por la diferencia colonial que reclama dar respuesta a una pregunta inicial: ¿por qué es legítima una sola forma de conocer -la eurocentrada- y no cualquier otra? Articulada de esta manera la cuestión epistemológica, asume desde el principio la forma de una pregunta política sobre el conocimiento y coloca la cuestión en términos de lucha hegemónica al interior de un campo en el que existen (y se reconoce que existen desde esa misma hegemonía y para autovalidarse) varias formas de conocer: magia, ciencia, religión, entre otras y que resultan -para esa política- excluyentes entre sí a favor de la ciencia.

Esta es la afirmación del pensamiento moderno que equivale a aceptar que los efectos de unas formas de conocer son solamente locales o individuales y carecen de la posibilidad de generalizarse, es decir, son comunicables¹⁴. Para los teóricos decoloniales esta ecuación es equivalente a la colonialidad del saber en tanto se trata de la afirmación de que existe una diferencia 'esencial' (natural, radical) entre los saberes, o de que existe una suerte de 'experiencia salvaje' frente a otra moderna, racional, desarrollada¹⁵.

Todo ello implica que las relaciones entre las varias formas de conocer tienen la misma forma de las relaciones de poder; es decir, son 'productivas' en vez de 'opresivas', en el sentido de producir sus discursos de fundamentación (y dar razón de sí mismas). Con ello se significa que, en su comienzo, todo saber es local pero que es potencialmente universalizable en la medida en que afecte a la generalidad de las localidades. Sin embargo, ello no se vincula necesariamente con su legitimidad: un conocimiento no es más legítimo en la medida en que afecte a un espectro mayor de localidades, sino más bien puede decirse que se convierte en un conocimiento más hegemónico en tanto el lugar desde el que se produce es el lugar del poder. La legitimidad del conocimiento, por lo tanto, se

¹⁴ Sería la posición de filósofos como Richard Rorty en nuestros días.

¹⁵ Es la consecuencia de la inicial *denegación de contemporaneidad* ejercida por el pensamiento dominante.

vincula a su localización, es decir, si alguien se ve afectado es esa afección la que legitima el 'problema' y su capacidad para responder a él.

El proyecto del que participamos, por el contrario, se orienta a pensar para abolir la diferencia, ubicándose 'en la frontera', es decir en el lugar en el cual actúa y piensa el "otro", se despliega el conocimiento "otro". Y es acá donde debe actuar, necesariamente, el pensamiento crítico constituyéndose en antihegemónico en la medida en que propone movilizar el centro hacia las periferias, esto es, utilizar la memoria y la tradición¹⁶ como una cadena de decisiones anteriores que siempre puede ser re-novada por la información periférica (y aquí la prioridad se invierte de manera que la información periférica adquiere prioridad sobre el precedente). La política que resulta de esta articulación epistemológica se dirige a generar simetría a partir del respeto por las formas de conocer del otro, reconociendo su legitimidad y no simplemente actuando con tolerancia, aceptación aparente y manipuladora que es siempre un paso necesario para incluir al otro en la propia forma de conocer, es decir, de vivir. Acá, por el contrario, se propone partir de la "información" de la considerada "periferia" y utilizar los precedentes solo como un trampolín para moverse hacia ella¹⁷.

Se trata de un pensamiento que se construye desde otro lugar, con un lenguaje otro, sostenido en una lógica otra y concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial/moderno. Para ello se asienta tanto en la crítica al occidentalismo / eurocentrismo desde su condición marginal a él y por lo tanto no etnocida, como en la crítica a la misma tradición excluida en la que se radica pero que requiere ser revisada .

Ese "otro lugar" -de la nueva utopía- es enunciado poéticamente por el historiador y antropólogo venezolano Fernando Coronil:

¹⁶ Entendemos acá por "tradición" no la noción esencialista de recuperación de los orígenes sino la de inscripción de archivo, sea a través de la escritura o de la oralidad. Analógicamente, como las marcas que van dejando en la piel, en el cuerpo, la propia biografía. De allí, según esta propuesta, que la naturaleza sea vista también, en tanto extensión del cuerpo humano, como un lugar de inscripción de la memoria de la vida en el planeta.

¹⁷ Los estudios de género y de racialidad resultan así un aporte innegable para las búsquedas que se vienen generando.

Podemos pensar un mundo donde quepan todos los mundos, en cualquier idioma, con cualquier epistemología. Pero este mundo será mejor si está hecho por muchos mundos, mundos hechos de sueños soñados en catres en los Andes y en chinchorros en el Caribe, en aymara y en español, sin que nadie imponga qué sueños soñar, hacia mundos en los que nadie tenga miedo a despertar (2007).

UNA EPISTEMOLOGÍA de “fronteras”

¿Cómo responden a estas cuestiones aparentemente insalvables o aún utópicas los teóricos del pensamiento decolonial? Apostando a la concreción de una epistemología de fronteras que persigue la “diversalidad” (Dussel), un tipo de relación interdependiente orientada a una lógica distinta que haga posible la rearticulación de las historias (memorias) locales en una “polifonía” mundial. No se trata de la idea de “totalidad” unificadora y hegemónica que hizo posible imaginar una América Latina, sino de incorporar su pluriversalidad (Mignolo) al caleidoscopio del mundo. En consecuencia, se localiza en un pensamiento que pone distancia con las críticas esencialistas y/o antieuropeas características de la teoría de la dependencia, y que intenta dar sistematicidad a una perspectiva crítica de los fundamentalismos, del colonialismo y de los nacionalismos eurocéntricos sobre el Tercer Mundo. Es precisamente esta una de las cuestiones más decisivas en su diferencia con el latinoamericanismo autonomista de los '60, atravesado también él por un principio de totalización centrado en una monotópica internacionalidad latinoamericana hacia dentro de sí misma y desconociendo otras situaciones de dependencia similares en el mundo (de allí el encuentro con el deconstructivismo, aunque parcial, con el poscolonialismo y la subalternidad; no obstante en conjunto, todos estos movimientos intelectuales consolidan lo que Boaventura de Souza Santos ha dado en llamar una “Epistemología del Sur”¹⁸).

Ello no significa desconocer que su genealogía evidencia fuertes contactos con la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación. Sin duda en esta

¹⁸ A. Escobar, al remitir a esta definición explícita: “... existe una dimensión colectiva explícita para el trabajo conceptual que, aunque constituida en torno a una serie de conceptos formativos, es significativamente abierta [...] El objetivo es labrar nuevas formas de análisis, no contribuir a los ya establecidos sistemas de pensamiento (eurocéntrico), sin importar cuán críticos sean éstos” (2006:70)

retórica se escuchan ecos de discursos sesentistas como el que inscribe Franz Fanon en *Los Condenados de la Tierra* (1961)¹⁹ en su contacto con la izquierda europea, hecho explícito acá en el prólogo de J.-P Sartre quien manifiesta: “Europa hace agua por todas partes (...) la relación de fuerzas se ha invertido, la descolonización está en camino; lo único que pueden intentar nuestros mercenarios es retrasar su realización” (25). Más aún, pensadores de esa militancia como E. Dussel, entre otros, se incluyen en esta comunidad de argumentación que, al mismo tiempo, encuentra vías de relación con la teoría crítica de la cultura con vecindades en las propuestas de Frankfurt. Sus diferencias más significativas se definen por el hecho de que este paradigma se construye desde la perspectiva del pensamiento de la modernidad/colonialidad sin incorporar a su episteme la del otro en tanto distinto étnica, racial, genérica, sexualmente diferenciado, según afirmábamos.

Otro tanto ocurre con el pensamiento posmoderno, ya se entienda por éste el discurso teórico que, emergiendo en el corazón mismo de la razón cartesiana la deconstruye (Derrida, Foucault, Gramsci) o aún el de las apuestas generadas por la poscolonialidad (y la subalternidad como su forma más radicalizada: Guha, Spivak, Beberly...) en tanto ambas no alcanzan a des-centrar la misma razón logocéntrica que critican. Es por eso que parecen poco permeables a aceptar que es imposible superar o trascender la modernidad sin acercarse a ella desde una perspectiva decolonizadora, desde una epistemología fronteriza tendida a la búsqueda del “desprendimiento” (Mignolo, 2005) de toda sujeción a los paradigmas inscriptos en la mente y las conciencias por la razón colonial ya explicitada.

¹⁹ “Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, Commonwealth, cualesquiera que sean las rúbricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, *la descolonización* es siempre un fenómeno violento [...] La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera (30-31). [Fondo de Cultura Económica de 1994]. El término “descolonización” se populariza en Argentina a través de publicaciones de vasto alcance, como *Primera Plana*. Así en “Documentos para una discusión: Cultura: Colonia y liberación” (23/ V/ 72, p.31) donde se incluyen fragmentos de Fanon, John William Cooke, Mao Tse Tung y J.D. Perón]. Información proveniente de la investigación de la Dra. Fabiola Orquera, integrante de este Proyecto, en Informe de Avance a CONICET 2007.

Lo que el pensamiento fronterizo propone es pensar críticamente la diferencia colonial para generar condiciones adecuadas que propugnen la emergencia de relaciones dialógicas en las que la intervención del sujeto colonizado se encuentre en paridad y simetría con el discurso hegemónico; en síntesis, de romper la relación de dependencia, de los hombres [y mujeres] a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, la genuflexión, la desesperación, el servilismo a que refiere Aimé Césaire. Por lo tanto, en el terreno intelectual, se trata de violentar la violencia epistémica de la diferencia colonial, de esa particular (“provinciana”) localización geopolítica del saber validada como universal. Proponer ante esta lógica monotópica, una perspectiva pluritópica como el universalismo del futuro, como el camino para un nuevo humanismo.

Pensar la instancia del presente y desde el lugar decolonial como una instancia “transmoderna” (Dussel, 1999) envía a abrir –a diferencia del posmodernismo según señalábamos- un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica, al mismo tiempo que se efectúa una crítica a ella, con derecho a ese ejercicio crítico desde un lugar no sujetado por el poder largamente ejercido. Es el principio ético de la liberación de la humanidad en el que la alteridad forma parte legítima de ella por lo que tanto la modernidad como su “otra orilla” se co-realizan en un proceso de mutua fertilización. El prefijo “trans-“ pone en evidencia que la noción de frontera alcanza acá su más alto sentido metafórico, es decir, de sustitución y desplazamiento de universos semánticos: la frontera ya no está vinculada con el cuerpo físico de los individuos ni de los pueblos, ni tampoco con sus representaciones imaginarias, sino que se ha vuelto altamente flexible, hasta deslocalizada. La idea de un borde terco y duro, lleno de prescripciones y proscripciones ha dado lugar a otra hecha de espacios de confluencias, zonas de contacto y de interacción y diálogo, nombrando ese espacio “otro” que Hommi Bhabha (1998) llamara “in-between”.

Es ese lugar de enunciación “entre” el que define más claramente la perspectiva de la que acá nos ocupamos. La frontera como un “entre”, implica la instauración de posiciones dialógicas que permitan la circulación del conocimiento a través de fronteras en busca de una “mutua fertilización creativa”, como lo enuncia Arturo Escobar:

Se entiende por pensamiento de frontera el que emerge en los momentos de fractura dentro del imaginario del sistema-mundo produciendo una doble crítica (del eurocentrismo a la vez que de las tradiciones excluidas). Es una forma ética porque no

es etnocida, y tampoco persigue la “verdad” sino la construcción de un pensamiento otro; tampoco cae en una retórica culturalista (esencialista) sino que destaca las diferencias irreductibles deshaciendo la hegemonía epistémica y moviéndose más allá de las categorías impuestas; es desplazamiento y punto de partida en tanto crítica y afirmación de un orden alternativo de lo real (2003).

Este “tercer lugar”, entonces, constituye un campo de fuerzas en el que se actualizan las contradicciones, en el que la lucha por la hegemonía se traduce en el diseño de unos lindes simbólicos, lingüísticos, subjetivos, representacionales “otros”, altamente diferenciados del canon occidental. Se trata de un espacio elusivo en el que conocer el mundo ya no significa su apropiación porque todas las reglas inventadas para ello han caído en la vacuidad y la inoperancia; es ese espacio “de la espera” en el que ya lo que era no es y en el que todo está por ser construido (Palermo, 2000).

Este tipo de relación dialógica, no obstante, no borra las contradicciones, las diferencias, las luchas, pues son ellas precisamente las que hacen posible la emergencia de la otredad y su reconocimiento:

...el pensamiento fronterizo no es un híbrido en el que se mezclan felizmente partes de distintos todos. [...] surge del diferencial colonial del poder y contra él se erige. [Es] un pensamiento desde la subalternidad colonial (como en Anzaldúa, Fanon o el zapatismo) o desde la incorporación de la subalternidad colonial desde la perspectiva hegemónica (como en Las Casas o en Marx). [...] es uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística que nos ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos (Mignolo, 2003: 58).

251

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Rolena, (2000), “La pertinencia de los estudios coloniales para el nuevo milenio”, en Andes. N° 11, Salta: CEPIHA, Univ. Nac. de Salta: 15-25.

ALTUNA, Elena, (2002), El discurso colonialista de los caminantes. Siglos XVII-XVIII, An-Arbor, Berkeley: CELAPC y Latinoamericana Ed.

CASTRO GÓMEZ S, y MENDIETA, S. (coord.) (1998) Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate, México: Univ. of San Francisco.

CASTRO-GÓMEZ, GUARDIOLA RIVERA Y MILLÁN DE BENAVIDEZ (Ed.) (1999) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Centro Ed. Javeriano.

CASTRO-GÓMEZ (Ed.), (2000), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: Univ. Javeriana, Int. Pensar

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, (2008), “El lado oscuro de la época ‘clásica’. Filosofía, ilustración y colonialidad en el s. XVIII, en VVAA, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Bs. Ed. del Signo, Serie Pensamiento crítico y opción decolonial, N° 3.

CORONIL, Fernando, (2007) “El Estado de América Latina y sus Estados. Siete piezas para un rompecabezas por armar en tiempos de izquierda”, en *Rev. Nueva Sociedad*, N° 210 (www.nuso.org).

DUSSEL, Enrique, (1999), “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad”, en Castro-Gómez, Guardiola Rivera y Millán de Benavides, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*.

_____, (2001) “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt), en Mignolo (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Bs. Aires, Signos: 57-70.

_____, ESCOBAR, Arturo, (2003), “‘Mundos y conocimientos de otro modo’. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”, III Congreso Internacional de bLatinoamericanistas en Europa, Ámsterdam. Editada en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades* N° 4, enero-julio del 2006, Univ. Colegio Mayor de Cundinamarca: 50-161.

_____, (2005), “La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización”, en *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Univ. del Cauca: Inst. Colombiano de Antropología e Historia, 157-193.

GROSFUGUEL, Ramón (2006) “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades* N° 4, enero-julio del 2006, Univ. Colegio Mayor de Cundinamarca: 17-47.

MALDONADO-TORRES, Nelson, (2006), “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”, en VVAA (Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda), Bs. Ed. del Signo, Serie Pensamiento crítico y opción decolonial, N° 2.

MIGNOLO, Walter, (1998), *The Darker Side of de Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*, The Univ. Michigan Press. Ann Arbor

_____, (2005), Mignolo, W. (Org.) *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro des-colonial*, Cuadrenos 1 y 2 (varios autores), Bs. Aires: Ediciones del Signo.

_____, 2010, “Más sobre la ‘opción decolonial’”, Introducción en Zulma Palermo (Coord.), *Pensamiento argentino y opción decolonial*, Bs. Aires: Ediciones del Signo: 7-29.

MIGNOLO y GROSFUGUEL, 2008, “Intervenciones Descoloniales: Una breve introducción”, en Revista *Tabula Rasa*, Universidad Colego Mayor de Cundinamarca, N° 9: 29-38.

PACHÓN SOTO, Damián, (2007), “Nueva perspectiva filosófica en América Latina: El Grupo Modernidad/Colonialidad”, www.nuevasideasdamian.blogspot.com

PALERMO, Zulma, (2000) “Semiótica del vacío y de la espera”, Dispositio/n n° 51, Univ. Of Michigan, 13-26.

_____, (2005) *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*, Córdoba: Alción Editora, 2005. ISBN950-9402-385-6.

QUIJANO, Aníbal, (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, E. (comp.): 201-246.

_____, (2001) “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, en *Tendencias Basicas de Nuestra Era*, Caracas: Instituto de Altos Estudios Internacionales. Reproducido en *Trayectorias*, Revista de CCSS, México: Univ. Autonoma de Nuevo Leon, Mexico, Año 4, Nos. 7/8.

Walsh, Shiw y Castro-Gómez, (2002), *Indisciplinar las Ciencias Sociales*, Quito: Univ. Andina Simón Bolívar y Ed- Abya Yala.

