



## LUGARIZANDO saberes

Zulma Palermo<sup>1</sup>

*Mi sabiduría viene de esta tierra<sup>2</sup>*

Me impulsa a escribir estas páginas el deseo de reflexionar y convocar a la reflexión, acerca de la potencialidad del pensamiento en nuestros días y en Nuestramérica, en el epicentro de una crisis del pensamiento y de la ética que viniera orientando a Occidente, un Occidente extendido colonialmente a casi todas las sociedades del mundo, “exteriores” a su centralidad. Tal crisis -señalada desde dentro mismo de su *lugar* por las corrientes posmodernas- al interior de la episteme eurocentrada, está también siendo puesta en cuestión desde *lugares otros*, desde una perspectiva *transmoderna*<sup>3</sup> en pos de perseguir la generación de una praxis liberadora. Y lo es en este *acá* de particular relevancia, donde se va

---

<sup>1</sup> Zulma Palermo es investigadora y docente nacida en la provincia de Salta (1938), ha desarrollado su actividad en el campo de la literatura latinoamericana y argentina desde una propuesta teórica que busca indagar en los modelos culturales de este continente. Es Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Salta e integra el colectivo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad desde sus comienzos. [zulmapalermo@gmail.com](mailto:zulmapalermo@gmail.com).

<sup>2</sup> Lema inscripto en el Escudo fundacional de la Universidad Nacional de Salta, cuya autoría corresponde al poeta local Manuel J. Castilla.

<sup>3</sup> Adopto el lugar de enunciación de Enrique Dussel cuando explicita “que quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, alteridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde *otro lugar*, “Transmodernidad e interculturalidad” en *Filosofía de la cultura y la liberación*, México: Universidad Autónoma, 2006:48.

generando un *pensamiento fronterizo*<sup>4</sup> en el que se cruzan múltiples *diferencias*<sup>5</sup>, espacio azotado por viejos-nuevos acosos del poder, en este tiempo de tempestades locales y globales. Es en el centro de esta *tempestad* aquí localizada, que propongo pensar una vez más, pero de otro modo, *la diferencia entre arieles y calibanes*<sup>6</sup>.

¿Por qué hacerlo? ¿Acaso no está *fagocitada*<sup>7</sup> toda posibilidad de construir *un mundo en el que quepan muchos mundos*? ¿Es la academia, la universidad en la que concretamos nuestro hacer y la que nos hizo, un espacio capaz de indagar y aproximar respuestas? En ese contexto, ¿es el *lugar* una fuente de cultura y de autoreconocimiento de los saberes propios, en la exterioridad de la episteme moderna, y a pesar de la dominante deslocalización de la vida social?

Cuando digo “lugar”, lo pienso en un sentido que no es sólo territorial sino aquél en el que se construye el conocimiento en común, dejando emerger muchas formas del saber y del hacer compartidos. Esas formas de un saber “seminal”, diría Kush, que no es sin embargo el validado por el sistema hoy globalizado. Creo necesario neutralizar el borramiento del lugar, la asimetría que se produce al dar mayor importancia a lo “global”, desdibujando aquél en el que nos arraigamos. Para que esto pudiera acontecer es imperioso penetrar en las

150

---

<sup>4</sup> Se trata de un pensamiento de los bordes en el que conviven la diferencia y la crítica alerta al pensamiento de la modernidad para desarticularlo. Es un espacio de conflictividad y productividad. Ver de Mignolo *Historias locales / diseños globales Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal (2003) y/o a Carvallo y Mignolo, *Una concepción decolonial del mundo...* Bs. Aires: Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento (2016).

<sup>5</sup> Pienso en la noción de *diferencia colonial* según Mignolo ver pág 4 de este artículo.

<sup>6</sup> Se entiende que la referencia es a *La Tempertad* del británico W. Shakespeare; a *Ariel* del uruguayo Rodó y a *Calibán* del cubano Fernández Retamar cuyas localizaciones geopolíticas ya señalan las “diferencias”.

<sup>7</sup> Es una de las categorías que propone Rodolfo Kush desde la exterioridad del pensamiento moderno. Se entiende como *absorción de lo occidental* dando lugar a una interacción con el pensamiento de las culturas locales, relación entre los opuestos que, lejos de resolver los conflictos, da como consecuencia una cultura contradictoria y dinámica, *América Profunda*, Buenos Aires: Bonum, 1986, Cap. III.

particularidades históricas y dinámicas de cada *local* de pertenencia, buscando entenderlo en sus contradicciones.

Preguntaba antes, ¿es posible hacerlo en el espacio altamente estructurado de la universidad? Tal vez no, pues como se evidencia en estas páginas, inicié mi enunciado alambicando mi lenguaje para decir lo que me hubiera gustado decir de otro modo; de encerrarme en la cripta de la experticia refiriendo a arieles y calibanes y a tempestades acontecidas remotamente, más allá del océano y muy atrás en el tiempo, cuando la modernidad estaba todavía en pañales o tal vez ni siquiera había nacido y que fueran mucho después apropiadas por el uruguayo Rodó, para apropiarlas, y por el cubano Fernández Retamar, para invertir las. Pero también nombré “fagocitación” y “seminalidad” que traen un aire kusheano, localizando el discurso, pero que sigue sonando a bibliografía de expertos.

Al mismo tiempo, y encabalgado, decía el enunciado devenido del movimiento zapatista en las postrerías del siglo que ya hemos cerrado, en esa frase tan reiterada en los discursos de la resistencia (“un mundo en el que quepan muchos mundos”), podría estar señalando la finalidad a perseguir, porque aún a quienes vinieron y venimos buscando asumir las *heridas coloniales*<sup>8</sup>, no para restañarlas sino para ponerlas al rojo vivo y, con ellas sangrando, avanzar hacia la restauración de nuestros cuerpos personales y sociales<sup>9</sup>. ¿Cómo?, ¿hay alternativas? Tal vez la respuesta pueda ser afirmativa si optamos por revisar nuestro pasado y proyectarnos hacia el futuro en *comunalidad creativa*<sup>10</sup>.

¿Desde dónde siento, pienso y hablo, entonces?, ¿desde qué *lugar*?; seguramente desde mi personal deseo de sanar mis propias heridas coloniales ¿Y cuál de todas ellas es la que me ha dejado más cicatrices? En tanto mujer, el control del patriarcado; en tanto hija de la academia, casi sin dudar, la que me ha

---

<sup>8</sup> Mignolo toma la metáfora acuñada por Gloria Anzaldúa. Ver 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa,

<sup>9</sup> Ver la noción de geo-corpo-política en *Diálogo de Carvallo y Mignolo* Cit.

<sup>10</sup> Con Adolfo Albán-Achinte entendemos por tal a la emergencia de un grupo mancomunado geocorpolíticamente en un espacio de tiempo limitado, para dar lugar a una producción socializada, ya sea se centre en lo epistémico, económico, artístico, etc. pero que desborda ese eje para permear todas las otras formas de producción social. La diferenciamos así de la noción de “comunidad” en tanto ésta es una construcción en el tiempo, con una memoria común.

infligido *la colonialidad del saber* pues he quedado atravesada por la autoridad del pensamiento único por autodefinido conocimiento verdadero en la ilusión iluminista/desarrollista de la modernidad europea. Por eso mi discurso, aquí y ahora, no puede sino tener ese particular “tufillo” a retórica académica que lleva en sí, semánticamente, una aporía: la del deseo que lo impulsa a buscar salirse de ese paradigma.

Sí: cada vez que me siento obligadamente responsable a hablar *para* los otros me pregunto hasta dónde mis propósitos –que se integran a inveterados programas de liberación y autonomía para nuestra extendida región centrosudamericana– vienen siendo permanentemente “hackeados” por la colonialidad del poder. Pues así como en los tiempos coloniales de este lugar se dieron resistencias de distintos órdenes, acalladas por la voluntad del poder imperial, en los largos siglos que les sucedieron y en el recién terminado s.XX, la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, las revoluciones de izquierda, en sus respectivos lugares y tiempos; los que ahora se denominan “movimientos sociales” o proyectos progresistas, no dejaron de socavar las densas estrategias de ese poder colonial, a pesar de las permanentes represiones y borraduras a las que fueron/son sometidos.

Pero no fue ni es en vano: se necesitaron cinco largos siglos para que el mundo –y nosotros mismos– advirtiéramos que el subsuelo se agita en todo el sur, que esas corrientes subterráneas son como lava ardiente que explota en cientos de géiseres en las sociedades desertificadas por la depredación capitalista. Tal vez sea por eso que los “hackers” del programa dominante inventan sistemas, si bien cada vez más refinados, también cada vez más visibles y pasibles de desmontaje, por lo que no pueden destruir completamente los “programas” decoloniales también cada vez más extendidos en el mundo global, precisamente, por los vínculos que esa misma tecnología de soporte proporciona.

Pues bien, localizados en este lugar de expectativas ¿qué aporta el pensamiento *desde el lugar* a los propósitos de formas de conocimiento emergentes en este lugar del mundo por fuera de la “universalidad” eurocentrada? Creo, en primer lugar, que a ponernos en presencia activa y consciente de lo que significa la *colonialidad del poder* en nuestro presente; dicho de otro modo: habilitarnos para des-prendernos de la *matriz* que controla cada uno de los ámbitos de nuestra vida personal y comunitaria; a comprender –para actuar– ese funcionamiento que nos atraviesa (nos hiere) en las formas en que funciona la

colonialidad del poder, del saber y del ser (como lo estatuye Aníbal Quijano), estas formas de dominación que actúan por cierto, atravesándonos.

Como seguramente muchos de nosotros sabemos, el soporte que sirve de fundamento a esta amplia circulación de conceptos, discursos y acciones lo constituye la concepción de sistema-mundo-moderno acuñada por el peruano Aníbal Quijano (al principio de la mano con Emmanuel Wallerstein<sup>11</sup>) que da como consecuencia directa la noción de *colonialidad*, entendida como perpetuación de la colonización cuyos efectos vivimos y padecemos hasta nuestros días. Paralelamente a ella, y desde un lugar de enunciación distinto, Enrique Dussel viene a ofrecernos la de *transmodernidad* a la que remitía en explícita toma de distancia con la posmodernidad. Ambos pensadores compartieron el campo político e intelectual latinoamericano de los '60 del pasado siglo y –si bien uno deviene de una genealogía marxista en línea con Mariátegui y el otro del corazón mismo de la filosofía de la liberación- se encuentran ahora compartiendo este territorio en el que Mignolo -en tanto semiólogo colonialista- entrama memorias y genealogías, para advertir que ese sistema-mundo-moderno sólo pudo serlo en tanto fue colonizador (de allí la ampliación del enunciado a sistema-mundo-moderno-colonial). Es desde esta localización del pensamiento que puede entenderse la *diferencia colonial*<sup>12</sup> que consiste en clasificar a grupos humanos y/o pueblos enteros como “inferiores” porque no comparten las regulaciones impuestas por la modernidad para habitar el mundo, de allí las proscripciones que muchos padecemos y que van desde la negación de conocimientos otros, hasta el encarcelamiento por pretender que todos puedan acceder a una vida digna. Como entiende Mignolo, “al sociólogo Quijano y al filósofo Dussel los une la experiencia y la trayectoria descolonial latinoamericana [...], una historia local de la diferencia colonial”, es decir, se construye geopolíticamente a través de historias diferentes con la diferencia imperial inscrita en la Europa occidental”<sup>13</sup>

153

---

<sup>11</sup> Entre otros artículos ver en Palermo y Quintero, *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Bs. Aires: Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento, 2015. En *Biblioteca CLACSO* (virtual) se encuentra gran parte de la producción de Quijano.

<sup>12</sup> Ver Mignolo *Historias locales*, cit.: pág. 39.

<sup>13</sup> *El vuelco de la razón*, Bs. Aires: Ediciones del signo, Colección El Desprendimiento Cap.1: 16 (2008)

Me atrevería a decir –y yo no soy más que alguien que ha buscado mucho y sólo puede dar cuenta de este encuentro al final de su camino- que el amplio abanico de descolonialidades y decolonialidades que a partir de esos ejes se abren, van dando forma a una plataforma en verdad distinta –pero no distante- a todo lo que en este lado del mundo han venido generando en el correr de los cinco siglos de su existencia, con todo el Sur Global. Es por eso que son múltiples y variados los aportes que desde distintos ámbitos del conocer-hacer vienen a consolidar y ampliar el espectro de estas experiencias e indagaciones que van tejiendo una particular trama de indisciplina<sup>14</sup>. De hecho, nos indisciplinamos cuando buscamos desprendernos tanto de la normatividad instituida por la modernidad, como de los encasillamientos disciplinarios del saber que atomiza a los seres y a la naturaleza para mejor dominarla. Es por eso que son múltiples y variados los aportes que desde distintos ámbitos del hacer-conocer vienen a consolidar y ampliar el espectro de estas experiencias e indagaciones que van tejiendo una particular trama de indisciplina.

Así, el abanico de *controles* que despliega la colonialidad actúa directamente sobre *la autoridad* con dispositivos que funcionan por obra del Estado y las sucesivas gestiones políticas con decisiones que afectan a todos los otros ámbitos del funcionamiento social, preocupación permanente del sociólogo venezolano Edgardo Lander<sup>15</sup>, quien alerta sobre los efectos ya casi irreversibles que tales decisiones producen en la depredación del planeta. Por el *control de la economía* con modelos hegemónicos de concentración financiera y de los recursos materiales que transforman la vida humana también en “recursos” explotables en tanto se los integra al espacio *de la naturaleza*, con nuevas formas de esclavitud, cuestión que viene también estudiando Arturo Escobar<sup>16</sup> desde su crítica al

154

---

<sup>14</sup> Ver de Castro-Gómez, Shiwiy y Walsh, Castro-Gómez, Siwi y Walsh, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala (2002).

<sup>15</sup> Entre otros del autor, “Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia” en Pablo Quintero, *Crisis Civilizatorio, desarrollo y Buen Vivir*, Bs. Aires: Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento, (2016).

<sup>16</sup> *La invención del tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas: El Perro y la Rana (2005).

desarrollismo y que encontramos asumida por los venezolanos Fernando Coronil<sup>17</sup> (tempranamente desaparecido) y Pablo Quintero, quien se desplaza entre comunidades originarias de nuestro Chaco. Simultáneamente, estudiosxs como María Lugones<sup>18</sup> y Rita Segato<sup>19</sup>, ambas argentinas, a la vez que Raúl Ferrera-Balanquert<sup>20</sup> (afrocubano), confrontan el *control sobre el género y la sexualidad* donde juegan también fuertemente las otras variadas formas del control del sistema patriarcal. No queda fuera de esta mirada des/decolonizante el espacio del “arte”, gestionando una *aestesis* que ponga en valor expresiones marginalizadas por su diferencia con el canon occidental y la consecuente propuesta de museologías otras, orientación que asumo junto a Adolfo Alabán-Achinte<sup>21</sup>, artista plástico y estudioso de la cultura, afrocolombiano, y su compatriota Pedro Pablo Gómez<sup>22</sup>; el mismo Ferrera Balanquert y Alanna Lockward<sup>23</sup> crítica de género/raza afrodominicana, entre muchos otros.

Mención especial reclama el *control de de la subjetividad y de la conciencia* pues todos los dispositivos se orientan a consolidar este dominio: es el sistema de pensamiento y, esencialmente, la formación tanto la escolarizada como la ejercida por el conjunto social y sobredeterminada hoy por la tecnología. De uno u otro modo todos los haceres y decires que se localizan en espacios des/decolonizantes generan críticas y proyectos en estas dimesiones. Singularmente –y en el orden

155

---

<sup>17</sup> Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperialistas”, en Castro-Gómez y Mendieta, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México: Univ. of San Francisco: 121-146.

<sup>18</sup> “Colonialidad y género. Hacia un feminismo decolonial”, en Mignolo, *Género y descolonialidad*, Buenos Aires, Colección El Desprendimiento, (2014, 2ª Ed.)

<sup>19</sup> *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires: Prometeo (2010, 2ª Ed.).

<sup>20</sup> *Andar Erótico Decolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento (2015).

<sup>21</sup> “Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia”, en Palermo, *Arte y estética en la encrucijada decolonial*, Bs Aires: Ediciones del Signo, Colección El desprendimiento (2009).

<sup>22</sup> *Arte y Estética en la encrucijada decolonial II*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento (2015)

<sup>23</sup> *BE:BOP 2012-1014: El cuerpo en el Continente de la Conciencia Negra*, Bs Aires: Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento (2016).

filosófico- el colombiano Santiago Castro Gómez y los portorriqueños Raúl Grosfoguel<sup>24</sup> y Nelson Maldonado Torres<sup>25</sup>; la argentina María Eugenia Borsani<sup>26</sup> con preocupaciones también pedagógicas relativas a las *prácticas interculturales*, campo en el que Catherine Walsh<sup>27</sup>, norteamericana-ecuatoriana, con formación pedagógica como punto de partida, hace luego uso de ello como antropóloga, erigiéndose, aún sin proponérselo, en pionera no sólo en la crítica decolonial sino en la puesta en el centro atención de los proyectos a las comunidades aborígenes y afroecuatorianas. Pues si hay algo que se mantiene como vector central de esta propuesta crítico-propositiva es la afirmación de Quijano acerca de la racialización que subyace a todas las formas de ejercicio de la colonialidad.

Este escasísimo recuento tiene sólo la intención de poner en acto las múltiples cuestiones a las que la opción des/decolonial se aboca, antes de recalar en el puerto en el que quisiera detenerme más espaciosamente, en el que fondea el barco de la filosofía de la liberación. Durante todo el s. XX -con largos precedentes, aunque aislados y no reapropiados por la tradición del pensamiento del sudcontinente, hasta muy avanzado el siglo- se fueron desplegando con cierta sistematicidad aunque sin mayor alcance académico, insisto, propuestas que fueron desprendiéndose de la tradición imitativa y dependiente que nos caracterizara y todavía nos caracteriza. Entre ellas, la teoría de la dependencia emergente del en ese momento llamado “Tercer Mundo”, que fue -a pesar de las muchas críticas que ha recibido y como afirmara Salazar Bondy- una provocación epistemológica y rupturista que advierte por vez primera acerca de esa condición. Estas líneas emergentes en la segunda mitad de ese siglo se nos ofrecen como un importante patrimonio para la opción decolonial, tanto como lo son el

156

---

<sup>24</sup> “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.

<sup>25</sup> “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, Castro-Gómez y Grosfoguel, *La opción decolonial*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores (2011)

<sup>26</sup> *Ejercicios decolonizantes en este sur (subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento (2015). Ver Revista Virtual *Otros Logos* (CEAPEDI, Univ. del Comahue) de su dirección.

<sup>27</sup> *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala (2011).

pensamiento de Franz Fanon, de Rodolfo Kush o de los nacionalistas argentinos silenciados por la academia, entre muchos otros.

La Filosofía de la Liberación forma parte de ese patrimonio, siempre actualizado por Dussel, de cuya erudición y acabado conocimiento de saberes “otros”, distintos de los que hegemoniza la modernidad occidental, lo han llevado a generar postulaciones nuevas en orden a pensar la *colonialidad del saber*. Me detengo acá en la productiva noción de *transmodernidad* para una filosofía liberadora pues ésta surge de su crítica a esa modernidad. Dice en el comienzo de este siglo:

La modernidad incluye un “concepto” racional de emancipación que afirmamos y asumimos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un *mito irracional, una justificación de la violencia genocida*. Los posmodernos critican la razón moderna como razón del terror, nosotros criticamos a la razón moderna por el mito irracional que disimula.<sup>28</sup>

Dos cuestiones son aquí fundantes para la opción decolonial: por un lado, la inteligibilidad del proyecto moderno como una construcción, una “invención” del poder que hegemoniza colocándolo en paridad -y contrastivamente- con otras formas de conocer propias de las sociedades no occidentales y en las que se incluyen tanto la antiquísima china, como la india, la islámica y la amerindia preexistentes a la invención de Europa. “Estas culturas universales –escribe- asimétricas desde el punto de vista de sus condiciones económicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares, guardan una ‘exterioridad’ a la propia Modernidad europea, con la que han convivido y han aprendido a responder a sus desafíos”<sup>29</sup>. Por esta vía rediseña la cartografía de la modernidad incorporando espacios y trayectos transitados por historias “otras”. Se trata de un principio central y consolidado en los discursos des/decoloniales que circulan en el sur global en emergencia múltiple, como antes señalaba. Esta aserción lleva implícito el rechazo de un posicionamiento esencialista y hasta chauvinista al adoptar una actitud asimilativa de las transculturaciones tal como efectivamente acontecen. Esto es así, necesariamente, si se miran los procesos sociales no sólo desde la

157

---

<sup>28</sup> Op. Cit. El destacado es mío

<sup>29</sup> Op. Cit, 2006:47-8

“interioridad” de Europa, sino también –y en equidad de reconocimiento- desde su “exterioridad”.

Como consecuencia de ello esgrime su crítica a la posmodernidad en tanto ésta nace en su propio seno e implica una concepción teleológica del tiempo lineal –proyecto que da forma a un mito central de la modernidad, el mito fáustico, del progreso infinito, del control del planeta en sus dimensiones naturales y humanas a favor de quienes detentan su control<sup>30</sup>- ya que la entiende como su “superación”, su “etapa final”. Las formas otras de concebir el tiempo y la vida, en cambio, irrumpen por fuera de esa supuesta concepción “universal”. Surge, precisamente, desde otras racionalidades distintas de la que nace en el s. XVIII cuando esta razón de la sinrazón se define dando sostén a la producción del conocimiento, la ciencia, la técnica y el arte que habrán de adquirir estatuto canónico con valor de universalidad. Así, resuena la ética filosófica kantiana que consolida los cimientos de una concepción de lo humano de índole racializada que da lugar a una taxonomía moral: blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (indios americanos)<sup>31</sup> se diferencian entre sí por sus usos reflexivos y por su menor o mayor *proximidad* al “estado de naturaleza”. Ello genera una diferencia interna, íncita a cada una de esas marcas raciales, potencialidad que sólo poseen los “blancos” y negada para los demás grupos, con distintos matices; en este orden

la raza de los americanos no puede educarse. No hay fuerza motivadora porque carecen de afecto y pasión. Ellos no están en el amor por eso tampoco tienen miedo. Apenas hablan, no se acarician mutuamente, nada les importa y son haraganes<sup>32</sup>

158

---

<sup>30</sup> La idea de modernidad con la que opero es la sintetizada por Castro-Gómez: “... la modernidad no es un proceso *regional*, que acaece fundamentalmente en las sociedades europeas y luego se extiende (o impone) hacia el resto del mundo, sino que es un fenómeno intrínsecamente *mundial* [que] se constituye como la expansión colonialista de Occidente y una red *global* de interacciones [...] no es Europa quien genera la modernidad, sino que es la dinámica *cultural* de la modernidad [...] la que genera una representación llamada “Europa” y unos “otros” de esa representación, entre los cuales se encuentra “América Latina” (1998: 191). [Destacados en el original].

<sup>31</sup> En esta tipología sólo considera a los indios de América del Norte

<sup>32</sup> Cit. por Chukwudi-Eze, en “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en Mignolo *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el de bate intelectual contemporáneo*, Bs. Aires, Signos (2001).

Es desde/con la marca de esa *diferencia colonial* que Dussel concibe la “exterioridad despreciada” la que, sin embargo, viene gestando su crítica a los momentos irracionales de la Ilustración en tanto mito sacrificial, no negando su racionalidad sino afirmando la existencia de otras formas de razonamiento. Para ser más explícitos: no niega ni desvaloriza las preocupaciones inherentes a los proyectos posmodernos (ya sean estos posmarxistas, posestructuralistas, poscoloniales); sí discute con Adorno, Lyotard, Vattimo, Appel, entre otros, desde una lugarización invisibilizada por esa tradición epistémica. Dicho de otro modo, desde un posicionamiento transmoderno pone en evidencia que la historia de los “otros” no empieza en Grecia y Roma y que los diferentes inicios de las sociedades están simultáneamente arraigados en lugares de enunciación diversos. Es decir, como los des/decoloniales vienen sosteniendo, hay al menos dos formas de realizar una crítica a la modernidad: una, desde las historias y los legados coloniales; otra, desde los límites (impotencias) de las narrativas hegemónicas de la historia occidental<sup>33</sup>. Así Arturo Escobar sostiene que

... esta exterioridad no debe ser pensada como un puro afuera intocado por lo moderno [...] no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el diseño hegemónico. Esta noción de exterioridad surge principalmente por el pensamiento sobre el Otro desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofía de la liberación: el Otro como oprimido, como mujer, como radicalmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza...<sup>34</sup>.

De allí también —en ese recorrido por la cartografía no visualizada del mundo— aserciones que se encuentran a la base de la opción decolonial, entre ellas y muy particularmente, la necesidad de autoafirmación que necesariamente requiere partir de una crítica al pensamiento propio gestado en esos lugares otros en tanto fueron pensados también en la interioridad del sistema-mundo-moderno-colonial y, simultáneamente, la puesta en circulación de otros que no respondieron a ese paradigma. En esas críticas se incluye tanto el legado apologético y tradicionalista, como la liberal, europeísta y la izquierdista-seudomarxista que no pueden ser desconocidas ni negadas porque también habilitan para la

---

<sup>33</sup> Mignolo Op. Cit. 2003

<sup>34</sup> “‘Mundos y conocimientos de otro modo’. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”, en *Más allá del tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Bogotá: Univ. del Cauca, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

incorporación del pensamiento alternativo surgido desde otra tradición, con los recursos de la propia cultura.

La afirmación dusseliana de que “para crecer es necesario madurar” y que ello requiere de tiempo y reflexión, de retorno al pensamiento profundo de cada sociedad en permanente dinamismo, viene a reafirmar la sentencia emblemática de Chiapas que convocábamos al comienzo, en orden a esperar que es posible la emergencia de un mundo en el que existan muchos mundos. Han pasado para este lugar en el mundo cinco largos siglos, sin embargo, el brote de los muchos géiseres que sacan a la superficie de la tierra los “ríos profundos” de los pueblos en busca libertaria, lo hace potenciar como posible<sup>35</sup>.

Autora Convidada.

160

---

<sup>35</sup> De allí que los procesos descoloniales sean significativos para esos movimientos que surgen desde abajo para avisorar qué tipo de sociedades deseamos construir a partir de las diferentes formas de re-existencia que dichos movimientos ponen en acto.

<sup>35</sup> “‘Mundos y conocimientos de otro modo’. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”, en *Más allá del tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Bogotá: Univ. del Cauca, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

<sup>35</sup> De allí que los procesos descoloniales sean significativos para esos movimientos que surgen desde abajo para avisorar qué tipo de sociedades deseamos construir a partir de las diferentes formas de re-existencia que dichos movimientos ponen en acto.