

Educación superior, interculturalidad y descolonización

José Luis Saavedra
Compilador

Arturo Escobar / Walter D. Mignolo / Ramón Grosfoguel / Nelson Maldonado-Torres
Catherine Walsh / Agustín Lao-Montes / Eduardo Restrepo / Santiago Castro-Gómez
Oriel María Siu / José Antonio Lucero / Carlos Mamani / Simón Yampara



*Educación superior,
interculturalidad y descolonización*

*Educación superior,
interculturalidad
y descolonización*

José Luis Saavedra (comp.)

Arturo Escobar • Walter D. Mignolo • Ramón Grosfoguel
Nelson Maldonado-Torres • Catherine Walsh • Agustín Lao-Montes
Eduardo Restrepo • Santiago Castro-Gómez • Oriel María Siú
José Antonio Lucero • Carlos Mamani Condori • Simón Yampara



PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN
ESTRATÉGICA EN BOLIVIA



COMITÉ EJECUTIVO
DE LA UNIVERSIDAD BOLIVIANA

La Paz, Bolivia, 2007

Esta publicación cuenta con el auspicio del Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana y de la Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).

Saavedra, José Luis (comp.)

Educación superior, interculturalidad y descolonización / José Luis Saavedra; (et al).— La Paz: Fundación PIEB; CEUB, 2007.

364 p. graf.; 23 cm. — (Serie: Investigaciones Coeditadas
(Debate Académico n. 1.)

D.L. : 4-1-753-07

ISBN : 978-99905-52-05-8

EDUCACIÓN SUPERIOR / INTERCULTURALIDAD / DESCOLONIZACIÓN / POLÍTICA EDUCATIVA / EDUCACIÓN / PEDAGOGÍA / POLÍTICA CURRICULAR / REFORMAS DE LA EDUCACIÓN / PROGRAMAS DE ENSEÑANZA / COLONIALISMO / POSTCOLONIALISMO / GLOBALIZACIÓN / CONOCIMIENTO CIENTÍFICO / EPISTEMOLOGÍA / MODERNIDAD / SOCIOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN / SISTEMAS DE ENSEÑANZA / TEORÍA DE LA EDUCACIÓN / CALIDAD DE LA EDUCACIÓN / DEBATE IDEOLÓGICO / ALIENACIÓN INTELECTUAL / ALIENACIÓN CULTURAL / MOVIMIENTOS SOCIALES / INDIANISMO / ESTUDIOS AFROAMERICANOS / INVESTIGACIÓN SOCIAL / INVESTIGACIÓN EDUCATIVA

1. título

2. serie

D.R. © Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, CEUB, abril de 2007

Av. Arce 2606 – c/ Hnos Manchego 2559.^o La Paz-Bolivia

Teléfonos: 2-435256- 2-432288

Fax. (591-2) 2435267

Casilla: 4722

E-mail: secejec@ceub.edu.bo; ceub1@caoba.entelnet.bo

Página Web: www.ceub.edu.bo

D.R. © FUNDACIÓN PIEB, abril 2007

Edificio Fortaleza, piso 6, Of. 601

Av. Arce 2799, esquina calle Cordero

Teléfonos: 2432582 – 2431866

Fax. 2435235

Casilla: 12668

E-mail: fundapieb@accelerate.com

Página web: www.pieb.com.bo

Diseño gráfico de cubierta: Click diseño y creación, en base a la obra “Cielo y agua”

(1938) de M.C. Escher. clickjpa@gmail.com

Edición: Mónica Navia

Diagramación: Rolando Costa B.

Producción: CREATIVA

Almirante Grau 541

Telf./Fax: 2 48 85 88

Impreso en Bolivia

Printed in Bolivia

Índice

Introducción	
<i>José Luis Saavedra</i>	7
“Mundos y conocimientos de otro modo”	
El programa de investigación de modernidad/ colonialidad latinoamericano	
<i>Arturo Escobar</i>	11
Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial	
<i>Walter D. Mignolo</i>	55
La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global	
<i>Ramón Grosfoguel</i>	87
Más allá de los uni-versalismos occidentales: pluri-versalidad y transmodernidad como proyectos decoloniales	
<i>Ramón Grosfoguel</i>	125
Pensamiento crítico desde la sub-alteridad: los estudios étnicos como ciencias descoloniales o hacia la transformación de las humanidades y las ciencias sociales en el siglo veintiuno	
<i>Nelson Maldonado-Torres</i>	145
Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial	
<i>Catherine Walsh</i>	175
(De)colonialidad e interculturalidad epistémica: política, ciencia y sociedad de otro modo	
<i>Catherine Walsh</i>	215
¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a epistemologías decoloniales	
<i>Catherine Walsh</i>	229

Las actuales insurgencias políticas epistémicas en las Américas: giros a la izquierda, giros antiimperiales, giros decoloniales <i>Agustín Lao-Montes</i>	245
Pariendo una globalidad sin dominación: políticas y pedagogías descolonizadoras <i>Agustín Lao-Montes</i>	259
Modernidades, subalternidades y escuela <i>Eduardo Restrepo</i>	277
Decolonizar la universidad. La <i>hybris</i> del punto cero y el diálogo de saberes <i>Santiago Castro-Gómez</i>	291
Es tiempo de descolonizar nuestra academia <i>Oriel María Siu</i>	309
Fanon, Reinaga y los orígenes ‘africanos’ del indianismo en los Andes <i>José Antonio Lucero</i>	319
El camino y la descolonización <i>Carlos Mamani Condori</i>	335
¿Cambio estructural del sistema educativo o remozamiento de lo mismo? <i>Simón Yampara Huarachi</i>	347
Anexo: “Universidad Ciencia y Sociedad: Conocimiento, interculturalidad y desarrollo sostenible”, Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana	355

Introducción

JOSÉ LUIS SAAVEDRA¹

La emergencia de los movimientos sociales a nivel mundial, paralelamente al proceso de globalización económica y cultural, está permitiendo re-situar las perspectivas políticas, los posicionamientos teóricos y el conjunto de los paradigmas epistémicos. En este mismo contexto también se va generando y desarrollando un pensamiento de-colonial que, en el país, empieza a (re)surgir desde y a partir de las interacciones políticas e intelectuales y las revueltas indígenas y campesinas.

Las actuales contestaciones sociales y culturales intentan prevalecer sobre la interpretación y el análisis tradicionales centrados (exclusivamente) en las categorías económicas y en los conflictos clasistas. Las recientes movilizaciones y movimientos sociales pretenden afirmar un pensamiento y una praxis de un profundo carácter de-colonial, fundados en una matriz civilizatoria indígena u originaria y una práctica política auténticamente emancipadora. Más aún, el conjunto de las organizaciones y los movimientos antisistémicos deviene de la necesidad de superar el horizonte general de la modernidad y las epistemologías del conocimiento eurocéntrico.

Las prácticas insurgentes de carácter teórico, político y epistemológico han puesto en crisis la totalidad de los campos sociales, culturales y educativos del país. Esta situación de crisis generalizada tiende a

¹ Intelectual *qulla* postcolonial y ex-Viceministro de educación superior.

universalizarse por la propia dinámica de los movimientos sociales emergentes de los pueblos y comunidades andinas y amazónicas, quienes demandan sus derechos territoriales y denuncian el manejo insuficiente e ineficiente de los procesos de interculturalidad y bilíngüismo, es decir, que aún no se estaría desarrollando y potenciando “el conocimiento y el saber local y tampoco la lengua de los pueblos indígenas originarios” (Bases del Anteproyecto de la Ley de la Educación “Avelino Siñani y Elizardo Pérez”, 2006).

Hay entonces necesidad de re-plantejar y revisar las políticas públicas referidas a la educación y también re-ubicar el posicionamiento de las prácticas académicas con relación al nuevo contexto socio-político que hoy se viene construyendo en el país. Y se trata de hacerlo en un momento en el que la política global empieza a reconfigurar las sociedades, las naciones y los Estados. Por tanto, es ineludible volver a proponer los procesos de formación universitaria desde y a partir de una nueva visión que sea producto de la crítica radical de las premisas y concepciones que aún sostienen el desarrollo del capitalismo histórico.

También es necesario ampliar y profundizar el debate político y pedagógico en torno al cuestionamiento radical de los principios y valores de las políticas de educación hoy vigentes en el país. Un debate que pueda posibilitar la apertura de espacios (más o menos) institucionales de crítica y reflexión, así como la reactivación de las perspectivas de superación del eurocentrismo aún (hoy) dominante. Se trata, entonces, de generar nuevos paradigmas pedagógicos que puedan facilitar el desarrollo de los procesos de descolonización desde las actuales tendencias y posiciones teóricas y políticas asumidas o reconocidas como post(de)coloniales.

Se impone así la exigencia de radicalizar el cuestionamiento de la institución escolar, no sólo porque ella está profundamente anclada en el imaginario social, simbólico y político de las corporaciones sindicales y empresariales e incluso de las mismas autoridades de gobierno, sino también porque la entidad académica se ha constituido históricamente en el principal dispositivo de la modernidad/colonialidad occidental y eurocéntrica.

Si en verdad queremos apostar por el desarrollo de las políticas de descolonización en el campo educativo no podemos sino esforzarnos por reconocer y explicitar las características estructurales de la escuela, es decir, explicar la genealogía y el desarrollo de las condiciones históricas y materiales de la forma-escuela de educación, entendida ésta como una manera específica de transmisión de los conocimientos.

Es primordial entonces develar el proceso de institucionalización de las prácticas educativas (de enseñanza y aprendizaje) a partir de la articulación histórica de la institución escolar, que se ha establecido u organizado como el principal dispositivo pedagógico de modelación (control) de los sujetos. Por tanto, la escuela y la academia en general son inherentes al proceso de disciplinamiento de la (naciente) sociedad moderna/colonial.

El desarrollo (práctico y concreto) de la perspectiva decolonial no puede sino emerger desde un profundo y radical cuestionamiento de la escuela como el principal mecanismo de reproducción de la estructura/sistema social dominante. Aquí hay necesidad de discutir o, al menos, de poner en duda los más importantes dogmas de la escuela, como que el saber verdadero sólo se produce dentro —y no fuera— de la escuela. Sólo y sólo si se generan estas condiciones teóricas, políticas y epistemológicas puede tener sentido pedagógico la propuesta de universalizar los saberes y los conocimientos de los pueblos y comunidades andinas y amazónicas.

Este conjunto de retos y desafíos es el que sustenta la iniciativa de publicar *Educación superior, interculturalidad y descolonización*, que básicamente se propone invitar y convocar al análisis y a la reflexión conjunta (entre docentes y estudiantes) en torno a las concepciones y prácticas educativas desarrolladas desde las experiencias de aula. En consecuencia, se quiere posibilitar el desarrollo de un nuevo paradigma pedagógico emancipador y emergente de la propia comunidad universitaria.

El presente libro también quiere significar el inicio de un proceso de debate y de diálogo sobre y acerca de las implicaciones, significados y compromisos operativos que exige el desarrollo de una perspectiva

intercultural en el desarrollo curricular de la formación universitaria. Igualmente se procura dinamizar el transcurrir de una praxis descolonizadora de las políticas curriculares hoy vigentes en el conjunto de nuestras universidades públicas y privadas.

Esperamos, así, contribuir y enriquecer a los actuales debates y reflexiones en torno a los desafíos de la descolonización de los saberes y conocimientos que se cultivan y/o se transmiten en el contexto de la educación superior universitaria. También procuramos co-laborar en el desarrollo y la constitución de un pensamiento político pedagógico capaz de aportar efectiva y significativamente a los retos de una reforma democrática y emancipadora de la universidad boliviana.

Es por todo ello que nos hemos propuesto hacer pública una importante serie de interesantes y novedosos trabajos de académicos e intelectuales aymaras, latinoamericanos y afro caribeños, como Arturo Escobar, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Agustín Lao-Montes, Eduardo Restrepo, Santiago Castro-Gómez, Oriel María Siu, José Antonio Lucero, Carlos Mamani y Simón Yampara, a quienes agradecemos infinitamente (*wiñaypaq*) por compartir con tanta generosidad el fruto de sus experiencias, propuestas y reflexiones teóricas, políticas y epistemológicas.

Aquí cabe advertir que si bien la presente compilación comprende, básicamente, autores internacionales, esta opción no significa preterición alguna, menos desconocimiento de los autores connacionales, sino que simplemente se trata de recurrir a los intelectuales que ya están produciendo obras de carácter decolonial. Más aún, esta publicación está abierta a la posibilidad de que sean las propias universidades bolivianas las que puedan continuar con el desarrollo (teórico y político) del proceso de descolonización.

Finalmente, quiero agradecer y muy de veras la extraordinaria generosidad del PIEB y el CEUB por propiciar y auspiciar la edición e impresión del presente libro. De manera muy especial agradezco la confianza de Godofredo Sandoval, Nadia Gutiérrez, y, especialmente, de Rosario Quintanilla.

Palqa, marzo de 2007

“Mundos y conocimientos de otro modo”¹

El programa de investigación de modernidad/ colonialidad latinoamericano²

ARTURO ESCOBAR³

Introducción: “Cruzando Fronteras”⁴ y las fronteras del pensamiento

“Cruzando Fronteras”, la oportuna temática del Congreso 2002 del Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América (CEISAL) celebrado en Ámsterdam del 3 al 6 de julio, indica la creciente relevancia de las “fronteras” para la construcción de los imaginarios políticos, sociales y culturales desde y sobre Latinoamérica en los albores del nuevo milenio. El presente artículo se centra en una “frontera” que está ganando relevancia en los últimos años, particu-

1 El título “Mundos y conocimientos de otro modo” (“Worlds and knowledges otherwise”) proviene de una discusión en una reunión del comité editorial de la revista *Nepantla Views from South* (Universidad de Duke, abril 4 del 2003). Quisiera agradecer a Annelies Zoomers por su invitación al Congreso y por su generoso interés en este artículo. También quiero agradecer a Walter Mignolo, Eduardo Restrepo, Juliana Flórez y Nelson Maldonado-Torres por nuestras conversaciones a lo largo del año académico 2002-2003, así como a Santiago Castro-Gómez, Elinor Vuola, Freya Schiwy, Catherine Walsh y Edizon León por su estimulante participación e ideas en nuestros talleres de la primavera realizados en Chapel Hill y Duke.

2 Publicado en: *Tabula Rasa*. N° 1, enero-diciembre de 2003. Traducción del original en inglés por Eduardo Restrepo.

3 Departamento de Antropología, Universidad de Carolina del Norte (UNC), Chapel Hill. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

4 En castellano en el original (N. del T.).

larmente como un resultado del trabajo de un grupo de investigadores crecientemente interconectado en Latinoamérica y los Estados Unidos con algunos miembros en otros lugares. Me refiero a los conceptos de “pensamiento de frontera” y “epistemologías de frontera”, asociados con un importante esfuerzo que acá denominaré el “programa de investigación de modernidad/colonialidad”. Retomo el concepto de “programa de investigación” libremente —no en el estricto sentido lakatosiano— para referirme a lo que parece ser una perspectiva emergente, pero ya significativamente cohesiva, que está alimentando un número creciente de investigaciones, reuniones, publicaciones y otras actividades alrededor de una serie de conceptos compartidos —incluso si son debatidos. Manteniendo el espíritu del grupo, argumentaría que este cuerpo de trabajo, aún relativamente desconocido en el mundo angloparlante por razones que van mucho más allá del idioma y que hablan del núcleo del programa, constituye una novedosa perspectiva desde Latinoamérica, pero no sólo para Latinoamérica sino para el mundo de las ciencias sociales y humanas en su conjunto. Esto no significa que el trabajo de dicho grupo es sólo de interés para las supuestamente universales ciencias sociales y humanas, sino que el mismo grupo busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento —una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro⁵, la posibilidad misma 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.

Una apropiada contextualización y genealogía del programa de investigación de modernidad/colonialidad⁶ tendrá que esperar por futuros estudios. Por ahora es suficiente con decir que existe un significativo número de factores que podrían plausiblemente entrar en la genealogía del pensamiento de este grupo, incluyendo: la Teología de la Liberación desde los sesenta y setenta; los debates en la

5 En castellano en el original (N. del T.).

6 “MC” a partir de ahora.

filosofía y ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (e.g., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova, Darcy Ribeiro); la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y postmodernidad de los ochenta, seguidos por las discusiones sobre hibridez en antropología, comunicación y en los estudios culturales en los noventa; y, en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos. El grupo de modernidad/colonialidad ha encontrado inspiración en un amplio número de fuentes, desde las teorías críticas europeas y norteamericanas de la modernidad, hasta el grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría postcolonial y la filosofía africana; asimismo, muchos de sus miembros han operado en una perspectiva modificada de sistemas mundo. Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, incluyendo el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. Si se puede decir que la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación acción participativa han sido las contribuciones más originales de Latinoamérica al pensamiento crítico en el siglo XX —con todos los condicionales que pueden aplicarse a tal originalidad—, el programa de investigación MC emerge como el heredero de esta tradición. Como se expondrá más adelante, sin embargo, existen sustantivas diferencias. Como Walter Mignolo ha argumentado, la MC debe ser vista como “un paradigma otro”⁷. Antes que un nuevo paradigma “desde Latinoamérica” —como puede ser el caso con la teoría de la dependencia—, el proyecto de MC no se encuadra en una historia lineal de paradigmas o epistemes; entenderlo así significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno. Al contrario, el programa MC debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas —la cristianidad, el liberalismo y el marxismo—, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos.

7 En castellano en el original (N. del T.).

La primera parte del artículo presenta una visión general del territorio actual de la MC. Debo enfatizar que dicha visión es mi lectura particular del trabajo de este grupo, desde mi específica participación y entendimiento. Este artículo debe ser leído como un “reporte desde el terreno”, por así decirlo. La segunda parte se refiere a las preguntas abiertas y aún no resueltas que enfrenta el programa de investigación MC. Entre estas preguntas, he resaltado las de género, la de la naturaleza y la necesidad de pensar sobre imaginarios económicos alternativos.

El Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad

¿Por qué, podría uno preguntarse, este grupo de latinoamericanos y latinoamericanistas siente que es necesario un nuevo entendimiento de la modernidad? Para justipreciar la importancia de esta pregunta, es instructivo empezar con la discusión de las tendencias dominantes en el estudio de la modernidad desde lo que podríamos denominar las “perspectivas intra-modernas” —término que se clarificará a medida que avancemos en la argumentación. Soy consciente de que la visión de modernidad que presentaré a continuación es terriblemente parcial y criticable. No la estoy presentando con el propósito de “teorizar sobre la modernidad”, sino más bien para resaltar, por contraste, la sustantiva diferencia que el programa MC introduce en relación con los enfoques dominantes de la modernidad. En última instancia, el propósito de esta breve excursión en la modernidad es político. Si, como lo sugiere el grueso de la discusión de la intra-modernidad, la globalización implica la universalización y radicalización de la modernidad, entonces, ¿con qué nos quedamos?, ¿cómo podemos pensar el cambio social?, ¿la alteridad radical deviene imposible? Más generalmente, ¿qué está pasando con el desarrollo y la modernidad en los tiempos de globalización?, ¿la modernidad está finalmente siendo universalizada o es dejada atrás? La pregunta es más conmovedora porque puede argumentarse que el presente es un momento de transición: entre un mundo definido en términos de modernidad y sus corolarios, desarrollo y modernización, y la certidumbre por ellos instalada —un mundo que ha operado largamente bajo la hegemonía europea en los pasados doscientos años si no más—; y una nueva realidad (global) que es aún

difícil de asir; pero que, en extremos opuestos, puede ser vista ya sea como la profundización de la modernidad sobre el mundo o, al contrario, como una profunda realidad negociada que comprende múltiples formaciones culturales heterogéneas —y, por supuesto, muchos matices entre ellas. Este sentido de transición es bien capturado por la pregunta: ¿es la globalización el último estado de la modernidad capitalista o el comienzo de algo nuevo? Como veremos, las perspectivas intra-modernas y MC de la modernidad ofrecen una respuesta sustantivamente diferente a esta serie de preguntas.

Globalización como radicalización de la modernidad. Una visión intra-moderna de la modernidad

La idea de un proceso de globalización relativamente singular emanando de unos pocos centros hegemónicos permanece dominante. Es útil revisar sucintamente cómo emerge esta imagen en un periodo reciente y por qué parece tan difícil de desmentir. Desde una perspectiva filosófica y sociológica, la raíz de la idea de una creciente y omnipotente globalización subyace en la concepción de la modernidad como un fenómeno esencialmente europeo. Recientes desafíos a esta concepción desde locaciones periféricas han cuestionado el supuesto no examinado —encontrado tanto en pensadores como Habermas, Giddens, Taylor, Touraine, Lyotard, Rorty, etc., así como en Kant, Hegel y en la Escuela de Frankfurt antes que ellos— de que la modernidad puede ser explicada totalmente por referencia a factores internos de Europa. Las concepciones de Habermas y Giddens han sido particularmente influyentes, dando origen a un género de libros sobre modernidad y globalización. Desde esta perspectiva, la modernidad puede ser caracterizada de la siguiente manera:

1. *Históricamente*, la modernidad tiene orígenes temporal y espacialmente identificados: el siglo XVII de la Europa del Norte —especialmente Francia, Alemania e Inglaterra—, alrededor de los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Estos procesos se cristalizaron al final del siglo XVIII —la episteme moderna de la que habla Foucault— y se consolidaron con la Revolución Industrial.

2. *Sociológicamente*, la modernidad es caracterizada por ciertas instituciones, particularmente el Estado-nación, y por algunos rasgos básicos tales como la reflexividad de sí mismo —la continua retroalimentación entre el conocimiento experto y la sociedad—; el *desmembramiento* de la vida social del contexto local y sus crecientes determinaciones por fuerzas translocales; y el *distanciamiento espacio/tiempo* o la separación de espacio y lugar, desde relaciones entre “ausentes otros” que devienen más importantes que la interacción cara a cara (Giddens, 1990).

3. *Culturalmente*, la modernidad puede ser además caracterizada en términos de la creciente apropiación de las hasta entonces dadas por sentadas competencias culturales por formas de conocimiento experto asociadas al capital y a los aparatos administrativos del Estado (Habermas, 1973). Habermas (1987) describe este proceso como una creciente racionalización del mundo-vida, acompañada por la universalización y la individuación. La modernidad introduce un orden basado en los constructos de la razón, el individuo, el conocimiento experto y los mecanismos administrativos ligados al Estado. Orden y razón son vistos como el fundamento para la igualdad y la libertad, posibilitando así el lenguaje de los derechos.

4. *Filosóficamente*, uno puede visualizar la modernidad en términos de la emergencia de la noción de “Hombre” como el fundamento de todo conocimiento y orden en el mundo, separado de lo natural y lo divino (un omnipresente antropocentrismo, Foucault, 1973; Heidegger, 1977; Panikkar, 1993). De otro lado, la modernidad es vista en términos del triunfo de la metafísica, entendida como una tendencia —extendida desde Platón y algunos presocráticos hasta Descartes y los pensadores modernos, y criticada por Nietzsche y Heidegger entre otros— que encuentra en la verdad lógica la fundación para una teoría racional del mundo compuesto por cosas y seres cognoscibles —y, por tanto, controlables— (e.g., Vattimo, 1991). Para Vattimo, la modernidad es caracterizada por la idea de historia y su corolario, progreso y superación. Vattimo enfatiza la lógica del desarrollo —la creencia en el perpetuo mejoramiento y superación— como crucial para la fundación filosófica del orden moderno.

En el lado crítico, el desanclaje de la modernidad es visto como la causa de lo que Paul Virilio (1999) denomina “des-localización global”, incluyendo la marginalización del lugar —el aquí y el ahora de la acción social— en la definición de la vida social. El lado negativo del orden y de la racionalidad es visto de varias maneras, desde la dominación y desencantamiento como efecto de la secularización, hasta la predominancia de la razón instrumental para la normalización de la vida y la disciplinación de poblaciones. Como lo planteaba Foucault, “la Ilustración, que descubrió las libertades, inventó también las disciplinas” (1979: 222). Finalmente, el antropocentrismo de la modernidad se relaciona con el logocentrismo y el falogocentrismo, definidos acá simplemente como constituyentes del proyecto cultural de ordenamiento del mundo de acuerdo con principios racionales desde la perspectiva de la conciencia eurocéntrica masculina —en otras palabras, edificando un mundo supuestamente ordenado, racional y predecible. Con la economización y tecnificación del mundo, el logocentrismo ha alcanzado niveles sin precedentes (Leff, 2000). La modernidad, por supuesto, no ha logrado la construcción de una realidad total, sino que ha llevado a cabo un proyecto totalizante orientado hacia la purificación de los órdenes —separación entre nosotros y ellos, naturaleza y cultura—, aunque inevitablemente sólo ha producido en el proceso híbridos de estos opuestos —en este sentido es el planteamiento de Latour (1993) de que “nunca hemos sido modernos”.

¿Existe una necesidad lógica para creer que el orden tan esquemáticamente caracterizado arriba es el único capaz de devenir global? Para la mayoría de los teóricos, en todos los matices del espectro político, éste es exactamente el caso. Giddens (1990) lo ha argumentado enfáticamente: la globalización implica una radicalización y universalización de la modernidad. No es más un puro asunto de Occidente, sin embargo, desde que la modernidad está en todas partes. El triunfo de lo moderno subyace precisamente en haber devenido universal. Esto podría denominarse el “efecto Giddens”: *desde ahora mismo, es la modernidad todo el camino, en todas partes, hasta el final de los tiempos*. No sólo la alteridad radical es expulsada por siempre del ámbito de posibilidades, sino que todas las culturas y sociedades del mundo son reducidas a ser la manifesta-

ción de la historia y cultura europea. El “efecto Giddens” parece estar en juego, directa o indirectamente, en muchos de los trabajos actuales sobre la modernidad y la globalización. No importa cuán variadamente sea caracterizada: una “modernidad global” está acá para quedarse. Investigaciones antropológicas recientes de la “*modernity at large*”⁸ (Appadurai, 1996) han mostrado que la modernidad debe ser vista como des-territorializada, hibridizada, confrontada, desigual, heterogénea e incluso múltiple. No obstante, en última instancia, estas modernidades terminan siendo una reflexión de un orden eurocentrado bajo el supuesto de que la modernidad está ahora en todas partes, constituyendo un ubicuo e ineluctable hecho social⁹.

8 Famosa expresión de Appadurai, traducida al castellano como “modernidad descentrada” (por Fondo de Cultura Económica) o “modernidad desbordada” (por Prometeo Libros) (N. del T.).

9 Aunque no he realizado una investigación exhaustiva, creo que una visión *eurocentrada* de la modernidad está presente en el grueso de las conceptualizaciones de la modernidad y globalización en filosofía, geografía, antropología y comunicaciones y en todos los lados del espectro político. Muchos de estos trabajos, por supuesto, son importantes contribuciones a la comprensión de la modernidad, aunque su eurocentrismo ha tenido sus consecuencias teóricas y políticas. Algunos de esos trabajos explícitamente se relacionan con el trabajo de Giddens y desarrollan una elegante y coherente conceptualización de la globalización desde esta perspectiva (e.g., Tomlinson, 1999); otros siguen más una orientación etnográfica (para revisiones v. e.g., Englund y Leach 2000, y Kahn 2001; Appadurai 1996, además de los trabajos inspirados por dicho autor) o una orientación histórico-cultural (e.g., Gaonkar, 2001). Algunos trabajos plantean la pluralidad de la globalización (i.e., globalizaciones), explicando aun tal pluralidad en términos políticos y económicos, dando por sentado una dominante matriz cultural (v. el número especial de *International Sociology* sobre “Globalizaciones”, Vol. 15, No 2, junio del 2000; e.g., Wallerstein, 2002). Una noción eurocéntrica y eurocentrada de modernidad es también puesta en juego en el grueso de los trabajos de la izquierda, tal como el de Hardt y Negri (2000). La reinterpretación de estos autores de la historia europea de la soberanía a la luz de las estructuras biopolíticas actuales de gobierno, así como su elaboración de la resistencia en la filosofía occidental de la inmanencia, son novedosos elementos para repensar la modernidad. Sin embargo, su eurocentrismo deviene particularmente problemático en su identificación de las fuentes potenciales para la acción radical, y en su creencia de que no hay un afuera de la modernidad —nuevamente, a la Giddens. Al planteamiento de que “no hay afuera”, la perspectiva MC contrapone una noción de exterioridad a la modernidad/colonialidad, no considerada por ninguno de los autores que siguen la tradición eurocentrada de la modernidad.

¿Podría ser, sin embargo, que el poder de la modernidad eurocentrada —como una *historia local particular*— subyace en el hecho de que ha producido *particulares designios globales* de forma tal que ha “subalternizado” otras historias locales y sus designios correspondientes? Si es éste el caso, ¿podría uno postular la hipótesis de que alternativas radicales a la modernidad no son una posibilidad histórica cerrada? Y, si así es, ¿cómo podremos articular un proyecto en torno a esta posibilidad? ¿Podría ser posible pensar *sobre* y pensar *diferentemente desde* una “exterioridad” al sistema mundial moderno? ¿Puede uno imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad y esbozarla, no como una totalidad diferente hacia diferentes designios globales, sino como una red de historias locales/

Reflexiones antropológicas recientes sobre la modernidad han mostrado también cambios sustanciales. En Estados Unidos, la antropología de la modernidad se ha enfocado tanto en la “modernidad en el extranjero” como en la apropiación de las gentes —básicamente no-expertos— con la modernidad. Este enfoque ha sido importante al aterrizar el entendimiento de la modernidad en casos etnográficos. Como Kahn (2001) lo ha planteado en su reciente revisión, tomados estos trabajos como un todo se ha pluralizado la aceptada comprensión de la modernidad como un proceso homogéneo. Las múltiples formas en las cuales la modernidad es “pluralizada”, sin embargo, necesitan ser consideradas. Más discutidas han sido las “modernidades alternativas” —con sus otras cualificaciones como “híbridas”, “múltiples”, “locales”, etc.—, en tanto emergentes de la dinámica de encuentro entre formas dominantes —usualmente occidentales— y no-dominantes —e.g., locales, no-occidentales, regionales— (e.g., Pred y Watts, 1992; Gupta, 1998; Sivaramakrishnan y Agrawal, 2003; Arce y Long, 2000). En estos trabajos no existe, sin embargo, una concepción unificada de lo que constituye exactamente la modernidad. El rango de referencias incluye desde Baudelaire hasta Kant, Weber, Giddens y Habermas. Kahn afirma correctamente que plantear que la modernidad es plural y, por tanto, mostrar etnográficamente las formas en las cuales es localizada, tiene sus limitaciones en términos teóricos. Sin embargo, su apelación por una antropología de la modernidad basada en las teorías de Hegel, Weber y Habermas profundiza el problema, dado el eurocentrismo de la mayoría de estos pensadores (v. Dussel, 1993 para un análisis del profundo etnocentrismo de Hegel y Habermas). Como Ribeiro nota en su comentario a Kahn, “la modernidad es sujeto de indigenización, pero esto no dice que es una categoría nativa” (2001: 669). A mi manera de ver, lo que se pierde en estos debates es la noción misma de diferencia como un objeto primario de la antropología y un punto de anclaje para la construcción teórica y la acción política. En última instancia, los límites de pluralizar la modernidad subyacen en el hecho de que se termina reduciendo todas las prácticas sociales a una manifestación de la experiencia y

globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? Ésta es precisamente la posibilidad 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. En lo que sigue, presentaré sucintamente algunos de los argumentos principales de estos trabajos¹⁰.

voluntad europea, no importa cuán cualificada sea. Englund y Leach (2000) tienen un argumento relacionado en su crítica a las etnografías de las modernidades múltiples. Ellos arguyen, correctamente para mí, que estos trabajos reintroducen la metanarrativa de la modernidad en sus análisis, sea ésta “la dialéctica”, un núcleo (europeo) que permanece invariante, o una apelación propia a un “más amplio contexto” o “una escala mayor de perspectiva”. El resultado es un relativismo débil y una pluralización de las modernidades que refleja los propios supuestos del etnógrafo. Englund y Leach hacen un llamado a una renovada atención al conocimiento etnográfico como un dominio para comprobar los contextos mismos que son relevantes para la investigación, antes que imputar tal contexto a esta o aquella versión de la modernidad. Desde dicha perspectiva, permanece una pregunta: *¿Qué otros tipos de argumentos teóricos y políticos podemos hacer con las enseñanzas de las etnografías de la modernidad que no hayan sido considerados por sus autores?* En suma, a mi manera de ver, en muchos de los recientes trabajos antropológicos la modernidad es, primero, redefinida en una manera que la disuelve y le priva de cualquier apariencia de coherencia histórica, sin mencionar una única lógica social y cultural, y, segundo, se encuentra etnográficamente entonces que en todas partes es siempre plural, cambiante y confrontada. Un nuevo balance parece necesario. Después de todo, *¿por qué estamos tan prestos aún a adscribir al capitalismo efectos poderosos y sistemáticos, con una lógica coherente y para muchos totalizante, mientras denegamos a la modernidad cualquier conexión significativa con una lógica cultural coherente, sin mencionar un proyecto de dominación?*

10 En el mejor de los casos, ésta es una muy sintética presentación de las ideas de este grupo. En términos generales, este grupo está asociado con el trabajo de unas pocas figuras centrales, principalmente, el filósofo argentino/mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y, más recientemente, el semiótico y teórico cultural argentino/estadounidense Walter Mignolo. Sin embargo, hay un creciente número de escolares asociados con el grupo (e.g., Edgardo Lander en Venezuela; Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Eduardo Restrepo en Colombia; Catherine Walsh en Quito; Zulma Palermo en Argentina; Jorge Sanjinés en Bolivia; Freya Schiwy, Fernando Coronil, Ramón

El Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad

La conceptualización de la modernidad/colonialidad se ancla en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad. Planteado sucintamente, entre estas últimas se incluyen las siguientes: 1) un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que los más comúnmente acepta-

Grosfogel, Jorge Saldívar, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Agustín Lao Montes, Nelson Maldonado-Torres y yo en los Estados Unidos. Más tenuemente relacionados con los miembros del grupo se encuentran Linda Alcoff y Eduardo Mendieta (asociados con Dussel); Elina Vuola (Instituto de Estudios del Desarrollo, Helsinki); Marisa Belauateguiotia en Ciudad de México; Cristina Rojas (Canadá/Colombia). Un número de estudiantes de doctorado se encuentran ahora trabajando dentro del programa MC en varias universidades en Quito, México y Duke/UNC. Mi primer contacto con algunos de los miembros de este grupo fue en Caracas en 1991 en un seminario de teoría crítica, donde conocí a Lander y a Quijano. Este encuentro fue seguido por una sección conjunta de “Alternativas al Eurocentrismo” en el Congreso Mundial de Sociología en Montreal en 1998, la cual resultó en un volumen colectivo (Lander, 2000). En años recientes, el grupo se ha reunido en torno a numerosos proyectos y lugares: el programa de doctorado en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, dirigido por Catherine Walsh; el programa doctoral sobre Pensamiento Crítico en América Latina en la nueva Universidad de la Ciudad de México; el proyecto de las geopolíticas del conocimiento entre el Instituto Pensar (Universidad Javeriana, Bogotá), la Universidad Andina (Quito) y la Universidad de Duke y la de Carolina del Norte en Chapel Hill (Estados Unidos); y el Departamento de Estudios Étnicos en Berkeley. Para las principales ideas presentadas acá, véase Dussel (1983 [1975]; 1992; 1993; 1996; 2000); Quijano (1988; 1993; 2000); Quijano y Wallerstein (1992); Mignolo (2000; 2001); Mignolo (ed.) (2001); Lander (ed.) (2000); Castro-Gómez (1996); Coronil (1996; 1997); Rojas (2001). Pocos de estos debates han sido traducidos al inglés (v. Beverly y Oviedo, 1993, para algunos de los trabajos de estos autores en inglés). Un volumen en este idioma ha sido recientemente dedicado al trabajo de Dussel bajo el sugerente título *Thinking from the Underside of History* (Alcoff y Mendieta, 2000). La revista *Nepantla. Views from South*, fundada recientemente en la Universidad de Duke, tiene un foco parcial en los trabajos de este grupo (v. especialmente el Vol. 1, No 3 del 2000, con contribuciones de Dussel y Quijano, entre otros). Otros volúmenes colectivos producidos por el grupo incluyen: Castro-Gómez y Mendieta (1998); Castro-Gómez (ed.) (2000); Mignolo (ed.) (2001); Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (2002). Otro volumen en inglés, por Grosfogel y Saldívar, se encuentra en preparación.

dos mojones como la Ilustración o el final del siglo XVIII¹¹; 2) una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; esto incluye una determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación; 3) en consecuencia, la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo; 4) la identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos otros grupos; 5) una concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad —una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en “una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro” (Dussel, 2000: 471; Quijano, 2000: 549).

Un número de nociones alternativas emerge de esta serie de posiciones: a) un descentramiento de la modernidad de sus alegados orígenes europeos, incluyendo un descrédito de la secuencia lineal enlazando a Grecia, Roma, la cristiandad y la Europa moderna; b) una nueva concepción espacial y temporal de la moderni-

11 La elección del punto de origen no es un simple asunto de gusto. La conquista y colonización de América es el momento formativo en la creación del Otro de Europa; el punto de origen del sistema mundo capitalista, posibilitado por el oro y la plata de América; el origen del concepto mismo europeo de modernidad —y de la primera, Ibérica, modernidad, luego eclipsada por el apogeo de la segunda modernidad—; el punto de iniciación del Occidentalismo como el nodal imaginario y la definición misma del sistema mundo moderno/colonial —el cual subalternizó los conocimientos periféricos y creó, en el siglo XVIII, el Orientalismo como el Otro. El siglo XVI también atestiguó debates cruciales sobre “los derechos de gentes”, especialmente los debates teológicos-legales en Salamanca, más tarde suprimidos con el discurso de los “derechos del hombre” en el siglo XVIII. Finalmente, con la Conquista y colonización, Latinoamérica y el Caribe emergieron como “la primera periferia” de la modernidad europea.

dad en términos del papel fundacional de España y Portugal —la así llamada “primera modernidad” iniciada con la Conquista— y su continuación en la Europa del Norte con la Revolución Industrial y la Ilustración —la “segunda modernidad”, en términos de Dussel—; la segunda modernidad no remplaza la primera, sino que se le superpone hasta el presente; c) un énfasis en la periferalización de todas las otras regiones del mundo por esta “Europa moderna”, con Latinoamérica como el inicial “otro lado” de la modernidad —el dominado y encubierto—; y d) una relectura del “mito de la modernidad”, no en términos de cuestionar el potencial emancipatorio de la razón moderna, sino de la imputación de superioridad de la civilización europea articulada con el supuesto de que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por toda otra cultura, por la fuerza si es necesario —lo que Dussel (e.g., 1993, 2000) denomina “la falacia desarrollista”. Algunas consecuencias adicionales incluyen el reevaluar las sustantivas experiencias de descolonización desde la rebelión de Tupac Amaru y la revolución haitiana de 1804, hasta los movimientos anticoloniales de los sesenta como fuentes de visiones para el futuro que se oponen a las fuentes convencionales tales como las revoluciones francesa y estadounidense; y, en general, la necesidad de considerar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y de pensar teoría desde la praxis política de los grupos subalternos.

Las conclusiones principales son, primero, que la unidad analítica propia para el análisis de la modernidad es la modernidad/colonialidad —en suma, no hay modernidad sin colonialidad, siendo esta última constitutiva de la primera. Segundo, el hecho de que la “diferencia colonial” es un espacio epistemológico y político privilegiado. La gran mayoría de los teóricos europeos —particularmente aquellos “defensores de la patente europea de la modernidad”, como Quijano (2000: 543) los denomina satíricamente— han sido ciegos a la diferencia colonial y a la implicada subalternización del conocimiento y de las culturas. Un énfasis en el sistema mundo moderno colonial también permite visualizar, además de los conflictos internos —conflictos entre los poderes con la misma visión del mundo—, aquellos que se desenvuelven en el exterior de los bor-

des del sistema moderno/colonial (i.e., los conflictos con otras culturas y visiones del mundo)¹².

Nociones y temas claves del Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad

Algunas de las nociones claves que constituyen el cuerpo conceptual de este programa de investigación son entonces: el *sistema mundo moderno colonial* como el ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales; aunque es estructuralmente heterogéneo, articula las principales formas de poder en un sistema. *Colonialidad del poder* (Quijano), un modelo hegemónico global de poder, instaurado desde la Conquista, que articula raza y labor, espacio y gente, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos. *Diferencia colonial y colonialidad global* (Mignolo), las cuales se refieren al conocimiento y dimensiones culturales del proceso de subalternización efectuado por la colonialidad

12 Diferentes autores enfatizan distintos factores en la producción y funcionamiento de la modernidad/colonialidad. Para Quijano, por ejemplo, el proceso clave en su constitución es la clasificación colonial y dominación en términos raciales. Colonialidad está en la cruz de la modernidad precisamente por la persistencia de la idea de raza. El segundo proceso clave es la constitución de una estructura de control del trabajo y los recursos. Dussel enfatiza la violencia original creada por la modernidad/colonialidad (v. también Rojas, 2001), la importancia de la primera (ibérica) modernidad para la estructura de la colonialidad y, por supuesto, el encubrimiento de lo no-europeo —la negación de su alteridad—, particularmente Latinoamérica como la primera periferia de la modernidad. Mignolo apela además a fuentes fuera de Iberoamérica para su conceptualización de “pensamiento de frontera”, el tipo de pensamiento que introduce la subalternización del conocimiento y la racionalidad. El proyecto de Mignolo es conducir una genealogía de las historias locales dirigidas a designios globales, posibilitando así otros designios desde otras historias locales que emergen del pensamiento de frontera y la diferencia colonial. Algunas de estas diferencias son explicadas en cierta medida por los diferentes encuadres, énfasis y metas –economía política para Quijano, una filosofía de la liberación para Dussel, literatura y epistemología para Mignolo. Para la mayoría de estos autores, sin embargo, el marxismo y la cuestión de la economía permanecen nodales.

del poder; la diferencia colonial resalta las diferencias culturales en las estructuras globales del poder. *Colonialidad del ser* (más recientemente sugerido por Nelson Maldonado-Torres en las discusiones grupales) como la dimensión ontológica de la colonialidad en ambos lados del encuentro. Basado en Levinas, Dussel y Fanon, la colonialidad del ser apunta hacia el “exceso ontológico” que ocurre cuando seres particulares imponen sobre otros y, más allá de esto, la efectividad potencial o actual de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro (Maldonado-Torres, 2003). *Eurocentrismo*, como el modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica local europea, la cual ha devenido globalmente hegemónica desde el siglo XVII (Dussel, Quijano); de ahí la posibilidad de pensamiento y epistemologías no-eurocéntricos. Una detenida e iluminadora caracterización de la colonialidad es presentada por Walter Mignolo:

Desde que la modernidad es un proyecto, el proyecto triunfal del Occidente cristiano y secular, la colonialidad es, de un lado, lo que el proyecto de modernidad necesita eliminar y borrar en aras de implantarse a sí misma como modernidad y, del otro lado, es el sitio de enunciación donde la ceguera del proyecto moderno es revelado y, concomitantemente, es también el sitio desde donde los nuevos proyectos comienzan a desplegarse. En otras palabras, la colonialidad es el sitio de enunciación que revela y denuncia la ceguera de la narrativa de la modernidad desde la perspectiva de la modernidad misma, y es al mismo tiempo la plataforma de la pluriversalidad, de proyectos diversos provenientes de la experiencia de historias locales tocadas por la expansión occidental (como el Foro Social Mundial demuestra); así la colonialidad no es un nuevo universal abstracto (el marxismo está incrustado en la modernidad, tanto el bueno como el miope), sino el lugar donde la diversidad como proyecto universal puede ser pensado; donde la cuestión de lenguajes y conocimientos devienen cruciales (el árabe, el chino, el aymará, el bengalí, etc.) como el sitio de lo pluriversal —esto es, lo “tradicional” que lo “moderno” está borrando y eliminando (Mignolo, Correo electrónico, mayo 31 del 2003).

Cada una de estas nociones se encuentran enraizadas en complejas conceptualizaciones que representan décadas de investigación;

incluso así son, por supuesto, debatibles. Existen algunas otras nociones, más particulares a autores específicos, pero que se encuentran ganando importancia dentro del grupo. Éstas incluyen la noción de Dussel de *exterioridad* y *transmodernidad* y el concepto de Mignolo de *pensamiento de frontera*, *hermenéutica pluritópica* y *pluriversalidad*.

La pregunta de si existe o no una “exterioridad” al sistema mundo moderno colonial es de alguna manera peculiar a este grupo y fácilmente malentendida. Esta pregunta fue originalmente propuesta y elaborada cuidadosamente por Dussel en su clásico trabajo sobre la filosofía de la liberación (1976) y retrabajada en los recientes años. De ninguna manera esta exterioridad debe ser pensada como un puro afuera intocado por lo moderno. La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso 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 racialmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza. Con la apelación desde la exterioridad en la cual es localizado, el Otro deviene en la fuente original del discurso ético *vis a vis* una totalidad hegemónica. Esta interpelación del Otro viene como un desafío ético desde afuera o más allá del marco institucional y normativo del sistema. Este desafío sólo podría ser “cuasi-inteligible” al principio (Dussel, 1996: 25), dadas las dificultades en establecer la significativa interpelación que las gentes explotadas tienen con respecto al sistema hegemónico —contra la noción de Habermas de una comunicación libre de dominación. Existen grados de exterioridad; en última instancia, el desafío mayor viene de:

la interpelación que la mayoría de la población del planeta, localizada en el Sur, plantea demandando su derecho a vivir, su derecho a desarrollar su propia cultura, economía, política, etc... No hay liberación sin racionalidad, pero no hay racionalidad crítica sin aceptar la interpelación del excluido, o esto inadvertidamente sería sólo la racionalidad de la dominación... Desde este negado Otro parte la praxis de la

liberación como “afirmación” de la Exterioridad y como origen del movimiento de la negación de la negación (Dussel, 1996: 31, 36, 54)¹³.

Esto es precisamente lo que el grueso de los teóricos europeos y euroamericanos parecen poco dispuestos a aceptar: que es imposible pensar sobre trascender o superar la modernidad sin acercarse a ella desde una perspectiva de la diferencia colonial. Tanto Mignolo como Dussel encuentran acá un límite estricto a la deconstrucción y a las críticas eurocéntricas del eurocentrismo —en suma, estas críticas continúan siendo pensadas desde categorías eurocéntricas (del liberalismo, marxismo, postestructuralismo...), no desde el pensamiento de frontera posibilitado por la diferencia colonial... Dichas críticas a la modernidad son ciegas a la diferencia colonial (epistemológica y cultural) que deviene el foco de la modernidad/colonialidad.

13 La noción de exterioridad de Dussel tiene múltiples fuentes, principalmente el concepto de Levinas de la contradicción “totalidad-exterioridad” causada por la interpelación ética del Otro —es decir, como pobre. Dicha noción también encuentra inspiración en la noción de Marx del trabajo vivo como el Otro radical con respecto al capital. Dussel despliega sus elaboraciones a través de la teoría de los actos de habla y la comunicación —especialmente de Apel, pero también Habermas y Searle. Sobre todo, Dussel introduce los conceptos de “exterioridad” y “alteridad” como esenciales para su filosofía de la liberación; “exterioridad” deviene en una negatividad desde la cual la dominación del Otro puede ser descubierta. Hay una clara orientación política en la intervención de Dussel, la cual puedes ser vista como una teoría original y una radicalización del trabajo de Levinas y otros. Para Mignolo, como para Quijano, “el sistema mundo moderno luce diferente desde su exterioridad” (2000: 55). Mignolo elabora basado en Dussel y en otras fuentes, desde Fanon y W.E.B. Du Bois hasta Anzaldúa y escritores del Caribe y el Maghreb tales como Glissant, Béji y Khatibi. Teorías de “la doble conciencia”, “doble crítica”, un “pensamiento otro” y “creolización” devienen equivalentes a su noción de “pensamiento de frontera”. La teoría de la exterioridad de Mignolo se refiere a la de Dussel pero tiene un énfasis diferente. Mignolo diferencia entre las “fronteras interiores” del sistema mundo moderno/colonial —conflictos imperiales, por ejemplo, entre España y Inglaterra— y sus “fronteras exteriores” —conflictos imperiales con culturas siendo colonizadas, como entre España y el mundo islámico, España y los aztecas, o entre la Gran Bretaña y la India en el siglo XIX. La diferencia colonial se visibiliza solamente desde el exterior de la historia universal del sistema mundo moderno; ella hace posible la ruptura con el eurocentrismo como perspectiva epistemológica. Sin esta exterioridad en la

La noción de Dussel de *trans-modernidad* indica la posibilidad tanto de un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica como de una crítica que posibiliten plenamente “la negación de la negación”, para la cual los otros subalternos han sido sujetados, y que no perciban el discurso crítico como intrínsecamente europeo. Integral a este esfuerzo está el rescatar los contradiscursos no hegemónicos y silenciados de la alteridad que es constitutiva a la modernidad misma. Éste es el principio ético de la liberación del Otro negado, para el cual Dussel acuña el término de “*trans-modernidad*”, definido como

cual los conocimientos subalternos se trazaron, “la única alternativa que queda es una lectura constante de los grandes pensadores de Occidente en búsqueda de nuevas maneras de imaginar el futuro” (2000: 302). Mignolo desarrolla su noción de “pensamiento de frontera” como “un pensamiento desde otro lugar, imaginando un lenguaje otro, arguyendo por una lógica otra” (313). Este es un conocimiento subalterno concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial/moderno que se esfuerza en romper la dominancia del eurocentrismo. “Pensamiento de frontera” refiere a “los momentos en los cuales los imaginarios de sistema mundo se fracturan” (2000:23), “una epistemología de y desde la frontera” (52), un tipo de “doble crítica” (Khatibi) que es crítica tanto del Occidentalismo/eurocentrismo como de las mismas tradiciones excluidas; esta habilidad se origina desde su locación en las fronteras (Anzaldúa). “Pensamiento de frontera” es una forma ética de pensar porque, en su marginalidad, no tiene una dimensión etnocida. Su propósito no es corregir mentiras y decir la verdad, sino “pensar de otro modo, moverse hacia “una lógica otra” —en suma— cambiar los términos, no sólo el contenido de la conversación” (70). “Pensamiento de frontera” permite una nueva visión de la diversidad y la alteridad del mundo, una que no cae en las trampas de una retórica (esencialista) culturalista, sino más bien que resalta las irreductibles diferencias que no pueden ser apropiadas por la crítica monotópica de la modernidad —la crítica radical del logocentrismo occidental entendida como una categoría universal— y que no concibe la diferencia como antítesis en la búsqueda del revanchismo. “Pensamiento de frontera” es complementario a la deconstrucción —y a todos los discursos críticos de la modernidad—; entiende la descolonización como un tipo particular de deconstrucción pero se mueve hacia un proyecto fragmentado y plural en vez de reproducir los universales abstractos de la modernidad —incluida la democracia y los derechos. “Pensamiento de frontera”, finalmente, es un intento para moverse más allá del eurocentrismo mediante la revelación de la colonialidad del poder entramada en las geopolíticas del conocimiento —un paso necesario en aras de “deshacer la subalternización del conocimiento y buscar formas de pensamiento más allá de las categorías del pensamiento occidental” (326).

un proyecto de superación de la modernidad no simplemente por su negación sino por pensar sobre ella desde su “lado oculto”, desde la perspectiva del otro excluido. “Trans-modernidad” es un proyecto de orientado-futuro que busca la liberación de toda la humanidad (1996: 14, Cap. 7), “un proyecto mundial de liberación ética en la cual la alteridad, que es parte y parcela de la modernidad, podría ser capaz de cumplirse” (2000: 473), “en la cual tanto la modernidad como su negada alteridad (las víctimas) se co-realizan a sí mismas en un proceso de fertilización mutua” (1993: 76).

En suma, “trans-modernidad” no puede ser pensada desde adentro de la modernidad, sino que requiere de la acción —y la solidaridad integradora— de los grupos subalternizados, los objetos de la constitutiva violencia de la modernidad inscrita, entre otros rasgos, en la falacia desarrollista. Antes que un proyecto racional de una ética discursiva, “trans-modernidad” deviene en la expresión de una ética de la liberación.

En este sentido son importantes las nociones de *pensamiento de frontera*, *epistemología de frontera* y *hermenéutica pluritópica* de Mignolo. Estas nociones apuntan a la necesidad de “una especie de pensamiento que se mueva a lo largo de la diversidad de los procesos históricos” (Mignolo, 2001: 9). No hay, con seguridad, tradiciones de pensamiento original a las cuales se pueda regresar. Antes que reproducir los universales abstractos occidentales, sin embargo, la alternativa es una suerte de pensamiento de frontera que “enfrente el colonialismo de la epistemología occidental (de la izquierda y de la derecha) desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en subalternas formas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.)” (2001: 11).

Resituando la metáfora de frontera elaborada por Anzaldúa en el dominio de la colonialidad, Mignolo esboza la posibilidad de “un pensamiento otro” desde la interior exterioridad de la frontera. Insertarse en el pensamiento de frontera es, entonces, moverse más allá de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental (2001: 11). No es sólo una cuestión de cambiar los contenidos sino los términos mismos de la conversación. No es tampoco una cuestión de remplazar

las epistemologías existentes, las cuales ciertamente continuarán existiendo y, en cuanto tales, permanecerán viables como espacios de —y para— la crítica. Al contrario, lo que Mignolo arguye “es el espacio para una epistemología que viene de la frontera y tiende hacia las transformaciones políticas y éticas” (2001: 11). Finalmente, mientras Mignolo reconoce la continuada importancia de la crítica monotópica de la modernidad por el discurso crítico occidental —crítica desde un único y unificado espacio—, él sugiere que ésta tiene que ser puesta en diálogo con las críticas emergentes desde la diferencia colonial, las cuales constituyen el pensamiento de frontera. El resultado es una “hermenéutica pluritópica”—un término que parece adaptado del de “hermenéutica diatópica” de Pannikar—, una posibilidad del pensamiento desde diferentes espacios que finalmente rompe con el eurocentrismo como la única perspectiva epistemológica. Ésta es la doble crítica de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad, desde el exterior del sistema mundo moderno colonial. Que sea claro, sin embargo, que el pensamiento de frontera implica “desplazamiento y partida” (2000: 308), tanto la crítica como la afirmación positiva de un alternativo ordenamiento de lo real. En síntesis,

El pensamiento de frontera apunta hacia un tipo diferente de hegemonía, una múltiple. Como un proyecto universal, diversidad nos permite imaginar alternativas al universalismo (podríamos decir que la alternativa al universalismo en esta perspectiva no es particularismo sino multiplicidad). El “Occidente y el resto” en la frase de Huntington provee el modelo para superar. Como el “resto” deviene en los sitios donde el pensamiento de frontera emerge en su diversidad, donde la “mundialización” genera nuevas historias locales de recreación y readaptación de los designios globales Occidentales... y transformando las historias (europeas) locales desde donde tales designios emergieron... “Interdependencia” puede ser la palabra que sintetiza la ruptura con la idea de *totalidad* e introduce la idea de *redes* cuya articulación requerirá principios epistemológicos que he llamado en este libro “pensamiento de frontera” y “gnosis de frontera”, como una rearticulación de la diferencia colonial: “diversidad como un proyecto universal”, lo cual significa que la gente y las comunidades tienen el derecho a ser diferentes precisamente porque “nosotros” somos todos iguales (2000: 310, 311).

“No hay duda [escribe Mignolo] que Quijano, Dussel y yo estamos reaccionando no sólo a la fuerza de un imaginario histórico, sino también a la actualidad de ese imaginario hoy” (2000: 59). El corolario es la necesidad de edificar narrativas desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad “dirigidas hacia la búsqueda de una lógica diferente” (2000: 22). Este proyecto se refiere a la rearticulación de los designios globales por y desde historias locales; con la articulación entre conocimiento subalterno y hegemónico desde la perspectiva de lo subalterno; y con el remapeo de la diferencia colonial hacia una cultura de alcance mundial —tal como en el proyecto zapatista que remapea el marxismo, el terciermundismo y el indigenismo, sin ser ninguno de ellos, en un excelente ejemplo de pensamiento de frontera. Mientras “no hay nada afuera de la totalidad... la totalidad es siempre proyectada desde una historia local dada”, deviene posible pensar en “otras historias locales produciendo ya sea totalidades alternativas o una alternativa a la totalidad” (329). Estas alternativas no jugarían en el par “globalización/civilización” inherente a la modernidad/colonialidad, sino más bien se edificarían en la relación “mundialización¹⁴/cultura”, centrada en las historias locales en las cuales los designios globales coloniales son necesariamente transformados, transformando así también las historias locales que los crean. A diferencia de “globalización”, “mundialización” resalta la multiplicidad de las historias locales que, en cuestionar los designios globales (e.g. globalización neoliberal), pretende formas de globalidad que emergen de las culturas que van en contra de la homogeneidad cultural fomentada por tales designios. La diversidad de la mundialización es contrastada acá con la homogeneidad de la globalización, tendente hacia múltiples y diversos órdenes sociales.

En suma, la perspectiva de la modernidad/colonialidad provee un encuadre alternativo para los debates sobre la modernidad, la globalización y el desarrollo; no es sólo un cambio en la descripción de los eventos, es una transformación epistémica en la perspectiva. Al hablar de la diferencia colonial, este encuadre resalta la dimensión del poder que a menudo no aparece en las discusiones relativistas de la diferencia cultural. Los debates más recientes en interculturalidad, por ejemplo en el

14 En castellano en el original (N. del T.).

escenario político y cultural ecuatoriano, dependen de algunos de estos planteamientos (Walsh, 2003). En síntesis, el programa de investigación MC es un encuadre construido desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno colonial, ayudando a explicar las dinámicas del eurocentrismo en la producción de la modernidad y los intentos de trascenderla. Si bien revela los lados oscuros de la modernidad, no lo hace desde una perspectiva intra-epistémica, como los discursos críticos europeos, sino desde la perspectiva de los receptores de los supuestos beneficios del mundo moderno. La modernidad/colonialidad también muestra que la perspectiva de la modernidad es limitada y agotada en su pretendida universalidad. Al resaltar la falacia desarrollista, finalmente, la modernidad/colonialidad no sólo orienta nuestra atención en el desarrollo como hecho absoluto, ofreciendo un contexto para interpretar los variados desafíos al desarrollo y la modernidad en tanto proyectos que son potencialmente complementarios y que se refuerzan mutuamente. Más allá de Latinoamérica, uno puede decir, con Mignolo (2000: 309), que este enfoque “es ciertamente una teoría *desde/del Tercer Mundo, pero no sólo para el Tercer Mundo...* 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”¹⁵.

15 En otro lugar introduce la noción de *alternativas a la modernidad* para referirme a la imaginación de un explícito proyecto político-cultural de transformación desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad —más específicamente, una construcción alternativa del mundo desde la perspectiva de la diferencia colonial. La dimensión de alternativas a la modernidad contribuye a socavar la modernidad como logocentrismo, tal como algunos filósofos del final de la modernidad lo han hecho (e.g., Vattimo, 1991), aunque desde una posición diferente. Debemos ser claros sobre lo que este concepto no es: no apunta a un *real* pristino futuro donde el desarrollo o la modernidad ya no existen más; antes bien, el concepto busca intuir la posibilidad de *imaginar* una era donde el desarrollo y la modernidad cesen de ser los principios organizadores centrales de la vida social —un momento donde la vida social deja de ser tan permeada por los constructos de la economía, el individuo, la racionalidad, el orden y demás que han sido característicos de la modernidad eurocentrada. “*Alternativas a la modernidad*” es una reflexión por un deseo político, un deseo de la imaginación crítica utópica, no un enunciado sobre lo real, presente o futuro. Operando en las fracturas de la modernidad/colonialidad, este concepto da contenido al eslogan del Foro Social Mundial de Porto Alegre: “*Otro mundo es posible*”. “Desarrollo alternativo”, “modernidades alternativas” y “alternativas a la modernidad” están parcialmente en conflicto, pero son proyectos potencialmente complementarios. Uno debe llevar a crear las condiciones para los otros.

Finalmente, existen algunas consecuencias de este grupo de trabajo para los Estudios Latinoamericanos en los Estados Unidos, Europa y el resto del mundo. La perspectiva MC se distancia de asumir a “Latinoamérica” como un objeto de estudio —a diferencia de los “estudios latinoamericanos” de los Estados Unidos—, hacia un entendimiento de Latinoamérica como una locación geo-histórica con y en una distinta genealogía crítica del pensamiento. La modernidad/colonialidad sugiere que la globalización debe ser entendida desde una perspectiva geo-histórica y crítica latinoamericana. Con esto, el enfoque MC propone una alternativa a la genealogía de las ciencias sociales modernas que aún fundan los estudios latinoamericanos en los Estados Unidos. De esta manera, *Estudios Latinoamericanos* en América del Norte y Europa, y *Pensamiento Social Crítico* en Latinoamérica —el cual ofrece un anclaje epistemológico para el grupo del MC— emergen como dos paradigmas *complementarios pero distintos*¹⁶. Esto también significa que, como una perspectiva epistemológica, el programa de investigación MC no es asociado con una nacionalidad particular o locación geográfica. En otras palabras, para ocupar el *locus* de enunciación labrado por el proyecto MC, uno no necesita ser latinoamericano ni vivir en el continente. “Latinoamérica” en sí misma deviene una perspectiva que puede ser practicada en múltiples espacios, con tal de que se constituya desde elaboraciones contrahegemónicas que desafíen el supuesto mismo de Latinoamérica como objeto de estudio constituido, *previo a y afuera de* los discursos a menudo imperialistas que lo construyen.

Algunas tendencias, preguntas abiertas y tareas por adelantar

He presentado algunas de las principales líneas de cuestionamientos y conceptos de un colectivo al que me he referido como el programa de investigación MC. Además me he enfocado en las principales figuras intelectuales del grupo —básicamente, Enrique Dussel, Aníbal

16 Esta perspectiva está en el corazón del Grupo de Trabajo de Estudios Andinos: Desarrollo, Modernidad y Colonialidad que Walter Mignolo y yo co-facilitamos al interior del Consorcio de Estudios Latinoamericanos de la UNC-Duke.

Quijano y Walter Mignolo. Mi propósito ha sido ofrecer una visión general del terreno compartido sobre el cual se ha constituido este grupo. Esta historia, por supuesto, deja de lado mucho de lo que es interesante del proyecto, incluyendo contribuciones valiosas de otros participantes, al igual que los aspectos más colectivos de la actual fase de indagación conjunta. Ciertamente existen desacuerdos y tensiones entre el grupo, lo cual hace febres los intercambios y debates, pero una “etnografía” de esta “comunidad de argumentación”—como la denominaría el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro— tendrá que esperar a otra oportunidad. Por ahora, una más breve caracterización del grupo bastará, seguida por un esquema de lo que creo son algunas preguntas abiertas, tendencias y tensiones prometedoras.

El grupo de modernidad/colonialidad

El programa de investigación MC puede ser tentativamente caracterizado de la siguiente manera (Nota: Esta caracterización es más un directo ejercicio de sociología del conocimiento que un análisis de la formación discursiva siendo mapeada por MC):

1. Este grupo es ampliamente interdisciplinario o, mejor, transdisciplinario. Aunque filosofía, economía política y teoría literaria han sido significativas, disciplinas como la historia, la sociología y la antropología son crecientemente importantes. Otros campos, tales como la teoría feminista y la ecología política empiezan a incursionar en el programa. Dicho grupo es transdisciplinario en cuanto que las preguntas disciplinarias son insertadas en un diálogo con aquellas de otros campos, algunas veces por el mismo autor, conduciendo a nuevas formas de preguntarse. Existe un intento explícito hacia “in-disciplinar” las ciencias sociales (v. Walsh, Schiwy y Castro-Gómez, 2002) y de edificar teorías sin disciplina (Castro-Gómez y Mendieta, 1998).
2. Aunque firmemente anclado en “Latinoamérica”, no puede decirse que el grupo es de la Latinoamérica geográfica, sino más bien que está constituido por unos sitios en red, algunos de los cuales están más establecidos que otros por prácticas particulares (e.g. los

sitios mencionados en Quito, Bogotá, Durham-Chapel Hill, Ciudad de México y, más recientemente, Berkeley). Esto se asocia a la sugerencia de que Latinoamérica debe ser entendida más como una “perspectiva” o un espacio epistemológico que como una región. Aunque puede decirse que este enfoque tiene sus raíces en la experiencia latinoamericana, encuentra sustancia globalmente; de ahí la apelación a muchas teorías críticas, especialmente aquellas que emergen desde similares locaciones epistémicas subalternas. Esto lo diferencia claramente de los anteriores “paradigmas latinoamericanos”, tales como la teoría de la dependencia y la teología de la liberación —incluso aunque éstos también tuvieran una dimensión transnacional.

3. El grupo puede ser considerado como una comunidad de argumentación que trabaja colectivamente en conceptos y estrategias. Al menos hasta cierto punto, se puede argumentar que practica el pensamiento de frontera crítica que propone. De ahí el énfasis en cuestiones de conocimiento. En otras palabras, existe una dimensión colectiva explícita para el trabajo conceptual que, aunque constituida en torno de una serie de conceptos formativos, es significativamente abierta. Este sentido de colectividad es reforzado por el sentimiento del potencial radical del proyecto —el hecho de lo que está en juego es “no sólo el cambio del contenido sino de los términos mismos de la conversación” (Mignolo). El objetivo es labrar nuevas formas de análisis, no contribuir a los ya establecidos sistemas de pensamiento (eurocentrismo), sin importar cuán críticos sean éstos. Esto puede relacionarse con lo que Boaventura de Sousa Santos (2003) ha denominado “epistemologías del sur” en sus análisis del Foro Social Mundial.

4. Los participantes del grupo tienden a compartir una posición política que parece ser consistente con su énfasis radical, incluso si su práctica continúa desplegándose —aunque no exclusivamente— en la academia (ver la discusión más abajo). En este plano, puede decirse que los tres sitios privilegiados y agentes de cambios del programa MC son: los agentes y movimientos subalternos —y, en esta dirección, la práctica política de los miembros de este grupo es vista como alineada con los actores subalternos—; los intelectuales-activistas en espacios mixtos, desde las ONG hasta el Estado; y las

universidades en sí mismas, en cuanto que, llevadas a sus lógicas conclusiones, el encuadre MC está ligado a la transformación de las prácticas normativas y cánones académicos.

Preguntas abiertas, sitios de tensión

Para terminar, quisiera resaltar brevemente tres áreas de importancia que han permanecido largamente fuera del proyecto, pero las cuales son de gran relevancia para las experiencias mismas que el proyecto teoriza. La primera, y quizás la más apremiante, es la de género; la segunda es la de la naturaleza y el ambiente; y la tercera es la de la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos capaces de apuntalar luchas concretas contra el neoliberalismo y los designios para las economías alternativas. Si se puede decir que los esfuerzos del grupo se han mantenido principalmente académicos —o académicos-intelectuales— y, por tanto, ampliamente en el plano del discurso abstracto, estas dimensiones serían como agregar “carne y sangre”, por así decirlo, en él —la carne y sangre de los cuerpos de las mujeres, de la naturaleza, de las economías basadas-en-lugar, por ejemplo— y contribuir a evitar los riesgos del logocentrismo. Esto también sería de consecuencia para las estrategias de la disseminación de este trabajo en arenas políticas particulares¹⁷. En otras palabras, un enganchamiento con el feminismo y el ambientalismo sería fructífero en términos del pensamiento del lado no discursivo de la acción social (Flórez, 2003). Esto sería igualmente importante para teorizar futuras nociones que son centrales al grupo y a la teoría feminista, tales como epistemología, poder, identidad, subjetividad, agencia y vida cotidiana.

17 Estoy en deuda con Juliana Flórez (Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona; Escolar Visitante en Chapel Hill para la primavera de 2003) por este punto y por los comentarios elaborados más adelante sobre las contribuciones desde la sociología del conocimiento y la teoría feminista en psicología social, particularmente en el trabajo de Margot Pujal. Algunas de las ideas provienen también de discusiones en reuniones con algunos miembros del grupo en Chapel Hill y Duke en febrero del 2000, particularmente facilitadas por la presentación de Freya Schiwyr y la discusión sobre teología de la liberación, y las discusiones en el Congreso de LASA (Dallas, marzo del 2003).

Un área final de trabajo potencial serían las etnografías de la modernidad/colonialidad. Concebidas dentro del encuadre presentado acá, estas etnografías evitarían las trampas epistemológicas de los estudios de la modernidad revisados en la primera parte de este artículo. Ellas también serían útiles para averiguar instancias de la diferencia colonial y del pensamiento de frontera desde el terreno, por así decirlo, por ejemplo enganchándose con las diferencias de género, ecológicas o económicas como se explican más adelante. Esto es, sin embargo, un asunto epistemológico y metodológico, y como tal acá no será elaborado más allá.

En-generamiento¹⁸ modernidad/colonialidad

Es claro que hasta ahora el tratamiento del género por el grupo de MC ha sido inadecuado en el mejor de los casos. Dussel estuvo entre los pocos pensadores latinoamericanos masculinos que tempranamente discutió con detenimiento el asunto de la mujer como una de las categorías importantes de los otros excluidos. Mignolo ha prestado atención a algunos de los trabajos de las feministas chicanas, particularmente a la noción de frontera. Estos esfuerzos, sin embargo, difícilmente han retomado el potencial de las contribuciones de la teoría feminista para el encuadre MC. La teóloga y teórica feminista finlandesa Elina Vuola ha sido pionera en la identificación de este silencio, particularmente en conexión con el trabajo de Dussel sobre la teología de la liberación y otros encuadres de la liberación (Vuola, 2000, 2002a, 2003). Vuola (2002) encuentra esperanza en el movimiento de Dussel de defender el objeto de la liberación como el “Otro” —movimiento hacia el pobre, yendo más allá de la clase—, pero ella considera menos estimulante la incapacidad de los teólogos de identificar las posiciones de raza y género en sus teorizaciones y para responder a los desafíos que emergen cuando los objetos devienen

18 “Engendering” y “engender” son dos categorías frecuentemente utilizadas en el inglés. “En-generamiento” y “en-generar” son las propuestas de su traducción al castellano para el presente artículo. Tanto el autor como el traductor somos conscientes de que son neologismos que suenan extraños, pero que esperamos sean útiles para dar cuenta de estos conceptos cruciales en la línea argumentativa de este artículo. (N. del T.)

en sujetos por sí mismos. El Otro, para decirlo de forma diferente, es subsumido en un nuevo tipo de totalidad, una masculino-centrada, denegando así la existencia de la mujer en su alteridad y diferencia.

En un texto más reciente, elaborado desde las teorías postcolonial y feminista, Vuola (2003) renueva su llamado para considerar seriamente la heterogeneidad y multiplicidad del sujeto de la liberación —teología y filosofía—, esto es, “el pobre” —y, uno podría añadir, el subalterno, en el proyecto MC. En otras palabras, ella está llamando la atención hacia una política de la representación del pobre y el subalterno que reconozca plenamente su multiplicidad. En el caso de la mujer, esto significa enfrentar temas que han estado ausentes de la discusión, tales como la violencia en contra de la mujer, los derechos reproductivos y la sexualidad, dando completa visibilidad a la agencia de la mujer. En otros términos, el sujeto de la diferencia colonial no es un sujeto indiferenciado género-neutral —o diferenciado sólo en términos de raza y clase. Existen diferencias en la forma en la cual los grupos subalternos son objetos de poder y sujetos de agencia. Para reconocer esto, deben cambiar —parafraseando a Mignolo— no sólo los contenidos sino también los términos de la conversación. Que las mujeres sean otro en relación con los hombres —y ciertamente tratadas como tales por las falogocéntricas ciencias sociales y humanas— debe tener consecuencias para una perspectiva centrada precisamente en la exterioridad y diferencia. Lo que Vuola indica es el hecho de que mientras el discurso del grupo MC —aún mayoritariamente masculino— es iluminador y radical de múltiples formas, y como tal considerado seriamente por las feministas, *en gran parte excluye las preocupaciones teóricas y políticas de la mujer y las mujeres*. Acá parece existir un conflicto entre el discurso y la práctica en tanto a las mujeres concierne. Finalmente, la deconstrucción feminista de los fundamentalismos religiosos, algo que no es ampliamente conocido tanto en la ciencia social feminista como en el proyecto MC, es también relevante para el en-generamiento del proyecto MC. En tanto un movimiento político amplio, el/los feminismo/s transnacional/ es ha/n desarrollado nuevos enfoques en la formulación de criterios inter-culturales para los derechos humanos, especialmente los derechos de la mujer, y para analizar las demandas de verdad sobre las cuales se han basado (Vuola, 2002b). Nuevos trabajos en feminismo

transnacional abordan asuntos de raza, género y cultura en formas que resuenan con las preocupaciones del proyecto MC (v., p. ej., Shohat, 1998; Bhavani *et al.*, 2003).

Realmente existen muchos puntos de convergencia actual o potencial entre el feminismo y la teoría del MC —esta discusión no es de ninguna manera exhaustiva, sino que intenta evidenciar algunos posibles puntos de conexión. Primero, ambos comparten la sospecha radical por el discurso universalista. En este plano, lo que se necesita entender es que el discurso moderno es también un discurso masculinista, como las filósofas y teóricas feministas han demostrado desde fines de los ochenta (v., p. ej., la colección ampliamente conocida de Nicholson, 1990). Existe una convergencia también en el plano del carácter situado de todo conocimiento; aun en las versiones de la teoría feminista (por ejemplo en el famoso artículo de Haraway de 1988), el conocimiento situado considera el carácter necesariamente parcial de todas las perspectivas —la MC incluida. En otras palabras, la posición del sujeto crítico de la modernidad/colonialidad no escapa al género de dicho sujeto. Al rechazar localizarse el/ella mismo/a dentro del feminismo, el escolar está también perdiendo la oportunidad de engancharse en un pensamiento otro, en otra subjetividad o subjetividad de otra manera. Para parafrasear a Ranijit Guha, al reducir la agencia de la mujer a otra historia con otro sujeto (masculino), el escolar sería cómplice de la prosa de la contra-insurgencia. Como lo plantea Vuola, hablando de las nociones de Walter Mignolo de hermenéutica pluritópica y pluriversalidad como metas para ser abrazadas, “es muy fácil ver cómo este proyecto ha estado presente en la teología de la liberación desde su comienzo... sin embargo, es menos claro cómo los teólogos de la liberación han sido capaces de conceptualizar y diferenciar eso *desde donde...* Uno debería siempre estar presto a observar sus propias demandas de verdad y posiciones con los ojos críticos de otros” (2003: 7). Más allá de la teología de la liberación, ¿qué traería al programa de investigación MC “optar por la mujer”? Por supuesto, debería clarificarse que hablar sobre la mujer es sólo parte de la historia. Una perspectiva de género demanda situar este diálogo en contextos de poder, particularmente las relaciones de poder entre mujeres y hombres, incluidas aquellas relaciones de poder en la

academia. Dada la relationalidad del género, ha sido reconocido que el sujeto de la diferencia colonial no es autónomo sino relacional. Esto concierne tanto a la mujer como al hombre.

Acá está en juego la posibilidad de profundizar el proyecto del MC referido a la epistemología a través de un enganchamiento con el sofisticado y políticamente orientado debate con la epistemología y posicionalidad feminista (e.g., Alcoff, 1988, 1991). La noción de posicionalidad de la mujer sugiere que la mujer utiliza sus posiciones de sujeto para la construcción de significado en formas que no pueden ser totalmente comprobadas desde otra perspectiva. El énfasis en epistemología y posicionalidad está, por supuesto, ligado a la reflexión de la inequidad de género —un aspecto que, nuevamente, es totalmente consistente con la teoría MC. La etnografía feminista ha asumido estos desafíos en una dirección interesante al articular el análisis del des/empoderamiento de la mujer con tácticas de voz, escritura y representación (v., p. ej., Behar y Gordon, 1995). Además, más allá de los más establecidos modos de escritura académica —¿los cuales están necesariamente intrincados con prácticas logocéntricas?—, ¿puede uno escribir diferentemente sobre los sujetos cuyas perspectivas no-eurocéntricas uno espera contribuir a desvelar? ¿Y cómo ponemos nuestros escritos en circulación en esos espacios donde la diferencia colonial está siendo re-trabajada cotidianamente a través prácticas sociales? Así, la etnografía feminista ha tomado pistas del post-estructuralismo y también de los escritos por mujeres de color en los Estados Unidos y otros lugares, particularmente el trabajo de Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga. *This Bridge We Call Home*, el reciente volumen en esta tradición (Anzaldúa y Keating, 2003), plantea nuevos retos a la teoría feminista al igual que a la MC. Desplazándose desde la victimización hacia la agencia, y reconociendo la condición persistente de la vida *entre mundos*¹⁹ —de ahí la necesidad de la edificación del puente que es también una edificación del hogar y la comunidad—, las *nepantleras*²⁰ en este volumen son pensadoras de frontera que esta-

19 En castellano en el original (N. del T.).

20 Referencia a las mujeres que publican en la revista *Nepantla* (N. del T.)

blecen conexiones para el cambio social, haciéndolas un acto de voluntad y uno de amor, así como “una promesa para estar presentes con el dolor de otros sin perderse ellas mismas en él” (Anzaldúa, 2003: 4). Sus “tecnologías del paso de fronteras” son tecnologías para reconocer el poder e ir más allá, para cambiar a otros modos de conciencia y ser, para una nueva hermenéutica del amor (Sandoval, 2003). Estrategias de conocimiento, escritura y representación que son nuevamente centrales a este proyecto internacional feminista ahora enfocado en la agencia, conexión y re/construcción de los mundos sociales, culturales y naturales²¹.

Además de los asuntos del poder y la epistemología, las preocupaciones de la teoría feminista por la subjetividad e identidad son áreas cruciales de compromiso. Ninguna teoría contemporánea ha radicalizado estos conceptos tanto como la teoría *queer*. Esta teoría ha mostrado elocuentemente que los elementos constitutivos del género y de las identidades sexuales nunca son monolíticos, sino más bien el resultado de entramados, superposiciones, disonancias, aberturas y posibilidades. “*Queer*” nomina la confrontación radical de la norma —y acá estoy sugiriendo la norma del heterosexismo, patriarcal, moderno y colonial. Podría decirse que “*queer*” indica la identidad sin esencia por excelencia y deviene así en un sitio tanto para los análisis históricos como para las imaginaciones futuras. Aunque no siempre y necesariamente en una posición de exterioridad subversiva, el sujeto *queer* evidencia que las fronteras —en este caso la norma heterosexual— pueden ser redibujadas de tal manera que puede ser posible imaginar identidades y conocimientos otros (e.g., Halperin, 1995). La des-esencialización de la identidad significa asumir seriamente todas las identidades. Las identidades feministas, como algunos teóricos enfatizan, son también construidas a través del placer y el deseo, y acá subyace otra posibilidad para una crítica del “Hombre el Moderno”, para usar la feliz —y devastadora— expresión de Donna Haraway —el Hombre que se construye a sí mismo como objeto y sujeto de todo conocimiento. No existe un

21 Agradezco a Nelson Maldonado por llamar nuestra atención sobre este importante libro hablando entusiastamente sobre él en una de nuestras recientes reuniones en Chapel Hill y Duke.

sujeto autónomo de conocimiento; todo conocimiento tiene una dimensión relacional y una materialidad. ¿Quién es el sujeto del conocimiento y cómo es posibilitado en su cotidianidad? ¿Quién puede ser un “pensador crítico de frontera” y cómo? ¿Quién puede permitirse estar en una posición de frontera y en una posición de resistencia, y cuál es la economía sexual y política que autoriza este privilegio? Finalmente, ¿el investigador es también un sujeto de deseo y esto necesita también ser reconocido? (Flórez, 2003)²².

Para hablar sobre Latinoamérica: el hecho mismo de que el sexism continúa siendo uno de los problemas más penetrantes y aparentemente intratables de las sociedades latinoamericanas sería razón suficiente para comprometerse con el feminismo. Las feministas latinoamericanas han indicado el hecho de que las mujeres son también el Otro de la modernidad. Más allá de las discusiones sobre la división del trabajo y de epistemología, esto ha tenido consecuencias visibles para el análisis de los procesos claves de la colonialidad, incluidas la construcción de la nación, la raza y las formaciones eurocentrismo-patriarcales (v., p. ej., Rojas, 2001). Cabe terminar esta sección con una mención breve al discurso de la comandante Ester, pronunciado en el Congreso en la Ciudad de México al final de *La Marcha del Color de la Tierra* en marzo del 2001. Era esperado que el Subcomandante Marcos hablara; sin embargo, quien habló fue una mujer india, la comandante Ester. Después de los titubeos y dificultades iniciales en incorporar las voces y demandas de las mujeres porque eran aún construidas como suplementos (Belausteguiotia, 1998), parece que el movimiento zapatista ha reconocido finalmente el lugar central de las mujeres indígenas tanto en la sociedad como en la lucha.

Unos pocos días antes, en Juchitán, la comandante Ester se había referido a la triple discriminación afrontada por la mujer india —como india, como mujer y como pobre. Desplegando una crítica doble en su discurso en Ciudad de México, la comandante Ester discutió las *Leyes*

22 Estos asuntos también emergieron en conversaciones con Juliana Flórez sobre el trabajo de la teoría feminista en la psicología social (Chapel Hill, abril del 2003).

Revolucionarias de la Mujer, orientadas a eliminar todas las prácticas discriminatorias desde adentro y desde afuera. Ella habló ampliamente sobre las formas de discriminación de la mujer en la vida diaria presentes tanto en las comunidades como en la nación, así como de las prácticas culturales indígenas que requieren ser preservadas. En este sentido, “la marcha ha hecho visible lo invisible, y representable lo irrepresentable: una mujer indígena hablando y demandando “ante la ley”... ¿es posible para la ley oírles? ¿En qué lenguaje, a través de cuál discurso, han clarificado lo que quieren: ser indias, mujeres y mexicanas?” (Belausteguigoitia, 2002: 52). Hay nuevamente claras implicaciones de este llamado para el programa de investigación de la modernidad/colonialidad. La pregunta crucial es: ¿pueden las mujeres subalternas hablar a través de la teorización MC? Si no, ¿cuál es el costo de este silencio? ¿Qué tipos de traducciones y mediaciones hay en juego?

Algunas de las preguntas formuladas podrán fácilmente emerger desde el encuadre MC. En este sentido, sería importante para las feministas pensar sobre las contribuciones que el proyecto MC podría hacer a la teorización del género y la diferencia. Es verdad que después de las críticas realizadas por las mujeres de color y del Tercer Mundo en los ochenta, los supuestos feminismos universales han sido más conscientes de las dimensiones raciales y culturales de las dinámicas de género; sin embargo, variedades del eurocentrismo continúan siendo predominantes en un número de posiciones feministas. El lenguaje de la “diferencia colonial” introduce nuevamente este punto complicando, por ejemplo, los supuestos sobre el género que son aún formados por nociones eurocéntricas de liberación e igualdad; eso ayudará a explicar las coaliciones subalternas que no necesariamente abrazan las demandas de género o siguen una lógica de solidaridad entre las mujeres —sobre las solidaridades de etnicidad y clase. Más aún, uno puede decir que la MC contribuye a establecer conversaciones entre clase, género y raza/etnicidad en Latinoamérica que pueden ser de gran interés para las feministas que no hablan desde esta posición. Tal promesa está siendo ya mostrada por los pocos trabajos dentro del grupo MC que están siendo concebidos desde dicha perspectiva —particularmente el trabajo de Freya Schiwy sobre raza y género en Bolivia— y por la interpelación de algunas feministas tales como las revisadas acá.

Naturaleza y diferencia colonial

Como el feminismo, la ecología y el ambientalismo presentan similares desafíos y posibilidades al proyecto MC. La ecología y el ambientalismo implican diferentes formas de pensar —necesariamente relacionales, situadas e históricas—; formas de leer la modernidad; una aguda preocupación por la epistemología —particularmente una crítica de la ciencia reduccionista y el discurso logocentrista—; y una articulación de la cuestión de la diferencia —diferencia ecológica y cultural— que puede ser fácilmente ligada a la colonialidad y viceversa. Todos éstos son puntos potenciales de convergencia con el proyecto MC, y algunos miembros del grupo han empezado a explorar estas cuestiones (p. ej., Coronil, 1997; Escobar, 1999; Lander, 2002). Orientaciones ambientalistas hacia los movimientos sociales también pueden ser vistas como un aspecto compartido con el proyecto MC. No obstante, falta mucho aún por hacer.

Realmente existe un continuado esfuerzo por desarrollar un encuadre latinoamericano de ecología política que similarmente tienda al desarrollo de una única perspectiva geopolítica sobre la cuestión de la naturaleza; los sumarios comentarios que siguen son deliberadamente escritos desde este ventajoso punto²³. Para iniciar, la ecología política subraya el carácter civilizatorio de la crisis ambiental actual. Esta crisis es, para decirlo sin rodeos, una crisis de modernidad en cuanto que la modernidad ha fracasado en posibilitar mundos sustentables. Es también una *crisis de pensamiento*, en tanto que el pensamiento logocentrista alimenta las prácticas ecológicamente destructivas de la modernidad (Leff, 2000; Boff, 2002) —como algunas feministas arguyen convincentemente, la dominación de la mujer y la naturaleza se encuentran en la base del proyecto moderno patriarcal llevado a cabo por el pensamiento falogocéntrico. Es difí-

23 Me estoy refiriendo a la labor colectiva del Grupo de Trabajo de Ecología Política establecido por CLACS, coordinado por Héctor Alimonda. De particular interés acá es el *Manifiesto. Por una Ética de la Sustentabilidad* (PNUMA, 2002), en www.rolac.unep.mx, y el reciente borrador para la discusión por Enrique Leff (2003). Debería mencionarse que dicha importante iniciativa está aún por ser “en-generamiento”.

cil para quienes no están acostumbrados a pensar en términos ecológicos entender que la actual crisis ambiental no es sólo una crisis generalizada, sino tal vez la crisis central y el límite para el capital hoy. Más fácilmente aceptada es la idea de que la modernidad está estructurada sobre la separación entre naturaleza y cultura, incluso si es más raramente reconocido que esta separación podría ser tan igualmente formativa de la modernidad que el binario civilizado/otro (nosotros/ellos). La naturaleza aparece así al otro lado de la diferencia colonial, con ciertas naturalezas —naturalezas coloniales/tercermundistas, cuerpos de las mujeres, cuerpos oscuros—, localizadas en la exterioridad de la Totalidad del mundo eurocéntrico masculino. La crisis ambiental, entonces, indica los límites de la moderna racionalidad instrumental; refleja el fracaso de la modernidad en articular biología e historia manteniendo la capitalización de la naturaleza y el trabajo.

Lo que siguió fue un régimen de naturaleza capitalista que subalterniza todas las otras articulaciones de biología e historia, de naturaleza y sociedad, particularmente aquellas que representan —a través de sus modelos y prácticas locales de la naturaleza— una continuidad culturalmente establecida —opuesta a una separación— entre los mundos naturales, humanos y sobrenaturales. Estos modelos locales de lo natural son la base de las luchas ambientales de hoy. Así, estas luchas necesitan ser entendidas como *luchas por la defensa de la diferencia cultural, ecológica y económica* (Leff, 2000; Escobar, 1999). Los movimientos sociales etno-ecológicos son claros al respecto. Acá subyace otro tipo de pensamiento crítico de frontera que necesita ser considerado.

De una forma más prospectiva, el esfuerzo latinoamericano de la ecología política intenta construir una ética y cultura de la sustentabilidad; esto incluye repensar la producción hacia una nueva racionalidad ambiental y un diálogo entre otras formas de conocimiento hacia la construcción de novedosas racionalidades ambientales. Esta perspectiva ética de la ecología sobre la naturaleza, la vida y el planeta incluye un cuestionamiento a la modernidad y al desarrollo, más aún una irrefutable crítica a la falacia desarrollista. Al privilegiar los conocimientos subalternos de lo natural, esta

ecología política articula en una forma única las cuestiones de diversidad, diferencia e interculturalidad —con la naturaleza, por supuesto, ocupando un papel de actor y agente. Acá está en juego una política cultural de la diferencia que va más allá de la deconstrucción del antropo-logocentrismo; su meta es la re-apropiación cultural de la naturaleza mediante estrategias políticas tales como aquellas de los movimientos sociales. De acuerdo con este grupo, hay un pensamiento ambiental latinoamericano emergente construido sobre las luchas y conocimientos indígenas, campesinos, étnicos y otros grupos subalternos para imaginar otras formas de ser con una multiplicidad de seres vivos y no-vivos, humanos y no humanos. Respetando la especificidad de culturas basadas-en-lugar y de las gentes, su propósito es articular un pensamiento sobre la re/construcción de mundos locales y regionales en formas más sustentables.

Repensando la economía, en lo concreto

El proceso combinado de modernidad y colonialidad puede ser comprendido como un proyecto para la conversión radical de las ecologías humanas y biofísicas en el mundo. Uno puede hablar sobre un proyecto sistemático de reconversión cultural, ecológica y económica en torno a líneas eurocéntricas. Contrariamente, uno puede considerar la necesidad de constituir proyectos de transformación mundial con base en *prácticas de diferencia cultural, ecológica y económica* —tendentes a mundos y conocimientos de otro modo. Esto ayudaría a darle carnadura a la diferencia colonial y a la colonialidad global. Mientras estos procesos han sido avanzados al mismo tiempo, parece haber una necesidad apremiante de generar nuevos imaginarios económicos; imaginarios que permitan una efectiva y práctica resistencia contra el aparentemente todopoderoso imaginario del santificado mercado por la globalización neoliberal —la edad del mercado total de Hinkelamert. Etnográficamente, podemos seguir los pasos de los antropólogos ecológicos documentando prácticas de diferencia ecológica, lo cual, asociado con las estrategias político-intelectuales de los movimientos sociales, puede alimentar proyectos concretos de alternativos designios eco-culturales y de construcción de mundo. Teóricamente, estamos mal equipados para esta tarea. Parte de la respuesta subyace en el hecho de que los

análisis de la economía política han invisibilizado prácticas de diferencia económica, dadas las tendencias totalizantes y capitalogocentristas de sus discursos; estos análisis, en suma, han tendido a reducir todas las formas económicas a los términos de lo Mismo, esto es, el capital en sí mismo (Gibson-Graham, 1996).

Que la ecología y el cuerpo están ineluctablemente anclados al lugar —aunque no limitados-al-lugar— parece fácil de aceptar. Menos claro es que el pensamiento sobre la diferencia económica y los imaginarios económicos alternativos debería también tener una dimensión basada-en-lugar. Veamos por qué, en una forma que nos permita introducir una dimensión basada-en-lugar de la colonialidad del poder y la diferencia colonial. El lugar, después de todo, es el sitio de los subalternos por excelencia, la dimensión excluida de las preocupaciones modernas con el espacio, universalidad, movimiento y demás. Tendría mucho sentido “lugarizar”²⁴ el proyecto MC más que en una forma metafórica. Este punto es traído a casa por un proyecto en Mujeres y las Políticas del Lugar en el que confluyen en un encuadre teórico-político el género, la ecología y la economía²⁵. Al escribir sobre este proyecto, Julie Graham y Katherine Gibson introducen la noción de diferencia económica y la idea de lugarización, edificadas en el descentrado y desorganizado —pero globalmente lugarizado— imaginario político de la segunda generación feminista, en los siguientes términos:

Mujeres y la Política del Lugar edifica sobre el suelo [de la política feminista], extendiendo la idea de una política de ubicuidad por el énfasis de su sustrato ontológico: una vasta serie de “lugares” des-

24 “Emplace” y “emplacement” constituyen dos importantes categorías, para cuya traducción se propone las de “lugarizar” y las de “lugarización”. Sabemos que son neologismos y que, en cuanto tales, son problemáticos —y no sólo para los puristas—, pero se ha preferido asumir dicho costo en aras de la precisión argumentativa (N. del T.).

25 Véase el proyecto “Mujer y las Políticas del Lugar” en www.sidint.org y el número especial de *Development* dedicado al proyecto, 45 (1), marzo de 2002. He co-organizado este proyecto con Wendy Harcourt, Sociedad para el Desarrollo Internacional. Véase también la página electrónica del proyecto de Julie Graham y Katherine Gibson en www.communityeconomies.org

articulados —residencias, comunidades sociales, ecosistemas, lugares de trabajo, organizaciones, cuerpos, arenas públicas, espacios urbanos, diásporas, regiones, ocupaciones— relacionados analógicamente antes que orgánicamente y conectados a través de redes de significación. Si las *mujeres* están en todas partes, una *mujer* está en algún lugar, y estos algunos lugares son en los que el proyecto está interesado: lugares que han sido creados, reforzados, defendidos, ampliados, transformados por las mujeres. Es cómo a través de la categoría de identidad, mujer, sería abordada mediante contextualización o lugarización, que la cuestión feminista ha devenido “¿cuál sería una política de lugarización?”. No una política de la categoría, o de la identidad *per se*, sino una política de la producción de sujetos y lugares. Una política del ser en proceso articulada al lugar (Gibson-Graham, 2003).

Desde una perspectiva MC, puede decirse que “lugar” aquí sirve como una perspectiva epistémica que puede ser ocupada por muchos sujetos. El proyecto “Mujer y las Políticas del Lugar” busca, en efecto, afirmar la lógica de la diferencia y la posibilidad en contra de las tendencias homogenizantes de la globalización y la economía política; busca visibilizar el terreno de las diferencias culturales, ecológicas y económicas. En este sentido, existe aquí una cierta convergencia entre los proyectos del feminismo, la ecología y las economías alternativas y esta convergencia es articulada en torno de las políticas de lugar. No estoy arguyendo que éste es el único espacio de convergencia para los proyectos de futuros feministas, económicos y ecológicos. Mi argumento es por un diálogo entre el proyecto MC y otros proyectos como los que han sido revisados en esta sección. La noción de prácticas basadas-en-lugar —aunque, nuevamente, no limitadas-al-lugar— de identidad, naturaleza y economía nos permiten ir más allá de una visión de lugares subalternos como simplemente subsumidos en una lógica global o como un sitio en la red global, incapaz de fundamentar ninguna resistencia significativa, dejando únicamente una alternativa. En el plano de la economía, uno puede entender que los lugares no son nunca totalmente capitalistas, sino que son habitados por la diferencia económica, con el potencial de devenir en algo otro, una economía otra. Esto es repensar la diferencia desde la perspectiva de la economía y la economía desde la perspectiva de la diferencia. Para lugarizar el proyecto MC, uno debería entonces ser capaz de

ligar la colonialidad global a proyectos que tienen potencial para lo concreto, transformaciones reales. Esto puede tomar al lugar en conjunción con los movimientos sociales. Dicha reevaluación de las políticas locales debería ser una de las más importantes contribuciones que podemos hacer al presente, en un momento cuando nadie parece dar ningún crédito a las acciones locales.

Conclusión

En su mirada retrospectiva a los discursos críticos de la identidad en la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas desde el fin del siglo XIX hasta el presente, *Crítica de la Razón Latinoamericana*, Santiago Castro-Gómez (1996) concluye que tales discursos de la identidad —desde Alberdi a Martí y Rodó y hasta Zea y Roig— han sido cómplices con una modernista lógica de la alterización y han contribuido entonces a las propuestas contra-modernistas en el mejor de los casos. En otras palabras, el grueso de los abordajes de la identidad en los discursos libertarios en filosofía y otros campos ha descansado en el postulado de una alteridad fundacional y un sujeto trascendental que constituiría una alternativa radical en relación con un igualmente homogenizado Otro moderno/europeo/norte-americano. Cualquiera sea la apelación a identidades indígenas, mestizas, católicas, primordialistas, antiimperialistas o vitalistas —en contraste a la identidad blanca, protestante, instrumental, desencantada, individualista, patriarcal, etc., euro/americana—, estas estrategias de alterización, en el análisis arqueológico de Castro-Gómez, están condenadas al fracaso. Reconocer el carácter parcial, histórico y heterogéneo de todas las identidades es comenzar a corregir este error y comenzar un viaje hacia visiones de la identidad que emergen desde una episteme posilustrada²⁶ o una episteme de la post Ilustración. A la contramodernista lógica de la alterización, Castro-Gómez opone una lógica de la producción histórica de la diferencia.

Queda por verse si el proyecto MC evitirá la lógica modernista de la alterización agudamente analizada por Castro-Gómez. Concebida

26 En castellano en el original (N. del T.).

como una descolonización epistemológica, este proyecto podría parecer ciertamente ir más allá de las políticas de la representación basadas en identificar un espacio de enunciación exclusivo “de uno mismo” que es ciego a su propia constructividad, lo cual también evitaría las alegaciones comprensivas de inclusión dentro de un único paraguas —todos los “latinoamericanos”—, y podría resistir la idea de que aquello incluido estaría totalmente fuera de la totalidad colonialista. Tales sueños están en proceso de ser abandonados. La noción de pensamiento de frontera —o de “posicionamiento crítico de frontera” como Catherine Walsh (2003) lo ha denominado recientemente— parece proveer en sí misma alguna seguridad contra la más vieja lógica. Como hemos visto, el enganchamiento con el género, el ambiente y la economía podría permitir futuras garantías de que las importantes contribuciones de este grupo no caigan en las trampas descritas por Castro-Gómez. Nunca más un “absoluto otro” en relación con la modernidad y nunca más condenados a la soledad perpetua de la cual Octavio Paz y García Márquez estuvieron tan enamorados. La Latinoamérica que emerge del proyecto tan esquemáticamente revisado aquí podría, sin embargo, continuar llevando a cabo una política de la diferencia, precisamente porque ha devenido nuevamente consciente de la diferencia constitutiva que la habita y que la historia ha producido. Quizás sea incluso el caso de que es posible una/s Latinoamérica/s otra/s.

Bibliografía

- Alcoff, Linda (1991). “The Problem of Speaking for Others”. En *Critical Inquiry*. 20: 5-32.
- _____. (1988). “Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”. En *Signs*. 13: 405-36.
- Alcoff, Linda y Eduardo Mendieta (eds.) (2000). *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Rowman and Littlefield. Lanham.
- Anzaldúa, Gloria y Analouise Keating (eds.) (2003). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. Routledge. New York.
- Anzaldúa, Gloria (2003). “Preface. (Un)natural bridges, (Un)safe spaces”. En G. Anzaldúa y A. Keating (eds.). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. Pp. 1-5. Routledge. New York.
- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

- Arce, Alberto y Norman Long (2000). *Anthropology, Development, and Modernities*. Routledge. London.
- Behar, Ruth y Deborah Gordon (eds.) (1995). *Women Writing Culture*. University of California Press. Berkeley.
- Belausteguigoitia, Marisa (2002). "The Color of the Earth: Indigenous Women 'Before the Law'". En *Development*. 45(1): 47-53.
- _____. (1998). "Visualizing Places: 'She Looks, therefore... Who Is?'". En *Development*. 41(2): 44-52.
- Beverly, John y José Oviedo (eds.) (1993). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Duke University Press. Durham.
- Bhavani, Kum-Kum, John Foran y Priya Kurian (eds.) (2003). *Feminist Futures: Re-Imagining Women, Culture and Development*. Zed Books. London.
- Boff, Leonardo (2002). *El cuidado esencial*. Editorial Trotta. Madrid.
- Castro-Gómez, Santiago (1996). *Critica de la razón latinoamericana*. Puvill Libros. Barcelona.
- Castro-Gómez, Santiago (ed.) (2002). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.) (1998). *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Ángel Porruá/ University of San Francisco. México, D.F.
- Coronil, Fernando (1997). *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*. University of Chicago Press. Chicago.
- Coronil, Fernando (1996). "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". En *Cultural Anthropology*. 11(1): 52-87.
- Dussel, Enrique (2000). "Europe, Modernity, and Eurocentrism". En *Nepantla*. 1(3): 465-478.
- _____. (1996). *The Underside of Modernity*. Humanities Press. Atlantic Highlands, NJ.
- _____. (1993). "Eurocentrism and Modernity". En J. Beverly y J. Oviedo (eds.). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Pp. 65-76. Duke University Press. Durham.
- _____. (1992). *1492. El encubrimiento del Otro*. Antropos. Bogotá.
- _____. (1983). [1975]. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Editorial Nueva América. Bogotá.
- _____. (1976). *Filosofía de la Liberación*. Editorial Edicol. México.
- Englund, Harri y James Leach (2000). "Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity". En *Current Anthropology*. 41(2): 225-248.
- Escobar, Arturo (1999). "After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology". En *Current Anthropology*. 40(1): 1-30.
- Flórez, Juliana (2003). "Notas sobre teoría feminista y modernidad/colonialidad". Documento de trabajo sin publicar. University of North Carolina. Chapel Hill. Abril.

- Foucault, Michel (1979). *Discipline and Punish*. Vintage Books. New York.
- _____. (1973). *The Order of Things*. Vintage Books. New York.
- Gaonkar, Dilip P. (ed.) (2001). *Alternative Modernities*. Duke University Press. Durham.
- Gibson-Graham, J.K. (2003). “Politics of Empire, Politics of Place”. Manuscrito sin publicar.
- _____. (1996). *The End of Capitalism (As We Knew It)*. Blackwell. Oxford.
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press. Stanford.
- Gupta, Akhil (1998). *Postcolonial Developments*. Duke University Press. Durham.
- Habermas, Jürgen (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. MIT Press. Cambridge.
- _____. (1973). *Legitimation Crisis*. Beacon Press. Boston.
- Halperin, David (1995). *Saint Foucault: Toward a Gay Hagiography*. Oxford University Press. New York.
- Haraway, Donna (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. En *Feminist Studies*. 14 (3): 575-599.
- Harcourt, Wendy y Arturo Escobar (2002). “Lead Article: Women and the Politics of Place”. En *Development*. 45(2): 7-14.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2000). *Empire*. Harvard University Press. Cambridge, Mass.
- Heidegger, Martin. (1977). “The Age of the World Picture”. En M. Heidegger. *The Question Concerning Technology*. Pp. 115-154. Harper and Row. New York.
- Kahn, Joel (2001). “Anthropology and Modernity”. En *Current Anthropology*. 42(5): 651-680.
- Lander, Edgar (2002). “Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global”. En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (eds.). *Interdisciplinar las ciencias sociales*. Pp. 73-102. Universidad Andina/Abya Yala. Quito.
- Lander, Edgardo (ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO. Buenos Aires.
- Latour, Bruno (1993). *We have never been modern*. Harvard University Press. Cambridge, Mass.
- Leff, Enrique (2003). “La Ecología Política en América Latina: un campo en construcción (borrador para discusión)”. CLACSO Grupo de Trabajo en Ecología Política. Manuscrito sin publicar.
- _____. (2000). *Saber ambiental*. Siglo XXI. México.
- Maldonado-Torres, Nelson (2003). “Imperio y colonialidad del ser”. Ponencia al XXIV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, LASA. Dallas. Marzo 27-29.
- Mignolo, Walter (2001). “Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo”. En *Discourse*. 22(3): 7-33.

- _____. (2000). *Local Histories/Global Designs*. Princeton University Press. Princeton.
- Mignolo, Walter (ed.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Ediciones del Signo. Buenos Aires.
- Nicholson, Linda (ed.) (1990). *Feminism/Postmodernism*. Routledge. New York.
- Panikkar, Raimon (1993). *The Cosmotheandric Experience*. Orbis Books. New York.
- Peet, Richard y Michael Watts (eds.) (1996). *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. Routledge. Londres.
- Pred, Allan y Michael Watts (1992). *Reworking Modernity*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Quijano, Aníbal (2000). "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America". En *Nepantla*. 1(3): 533-580.
- _____. (1993). "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America". En J. Beverly y J. Oviedo (eds.). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Pp. 140-155. Duke University Press. Durham.
- _____. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y Política Ediciones. Lima.
- Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstei (1992). "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System". En *International Social Science Journal*. 134: 459-559.
- Ribeiro, Gustavo Lins (2001). *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Editora UNB. Brasilia.
- Rojas, Cristina (2001). *Civilization and Violence. Regimes of Representation in Nineteenth Century Colombia*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Sandoval, Chela (2003). "Foreword: AfterBridge: Technologies of Crossing". En G. Anzaldúa y A. Keating (eds.). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. Pp. 21-26. Routledge. New York.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003). "The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization". Ponencia presentada al XXIV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, LASA. Dallas. Marzo 27-29. Ver también en: <http://www.ces.fe.uc.pt/bss/fsm.php>
- Shohat, Ella (ed.) (1998). *Talking Visions. Multicultural Feminism in a Transnational Age*. MIT Press. Cambridge.
- Sivaramakrishnan, K. y Arun Agrawal (eds.) (2003). *Regional Modernities: Cultural Politics of Development*. Stanford University Press.
- Tomlinson, John (1999). *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Vattimo, Gianni (1991). *The End of Modernity*. Johns Hopkins University Press. Baltimore.
- Virilio, Paul (1999). *Politics of the Very Worst*. Semitext(e). New York.
- Vuola, Elina (2003). "Option for the Poor and the Exclusion of Women: The Challenge of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology". En Joerg Rieger (ed.). *Opting for the Margins. Theological and Other Challenges in Posmodern and Postcolonial Worlds*. Oxford University Press. Oxford.

- _____. (2002). “Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism”. En *Theory, Culture, & Society*. 19 (1-2): 175-195.
- _____. (2000). “Thinking Otherwise: Dussel, Liberation Theology and Feminism”. En L. Alcoff y E. Mendieta (eds.). *Thinking from the Underside of History*. Pp. 149-180. Rowman and Littlefield. Lanham.
- Walsh, Catherine (2003). “Ecuador 2003: Promises and Challenges”. Presentación en UNC-Duke Latin American Studies. Abril 25.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.) (2002). *Interdisciplinar las ciencias sociales*. Universidad Andina/Abya Yala. Quito.

Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial¹

WALTER D. MIGNOLO²

Los estudios de la subalternidad y los estudios postcoloniales: distinciones epistémicas y geopolíticas

El término “postcolonialidad imperial” en el título refiere a una serie de preguntas. Desde que el idioma inglés y la India devinieron “postcoloniales” después de 1947, ¿cuál es el significado y la consecuencia de un proyecto como el de los “estudios surasiáticos de la subalternidad”—un proyecto iniciado y llevado a cabo por un grupo de académicos e intelectuales surasiáticos con la intención de contribuir a la transformación de la sociedad surasiática—, en relación con el crecimiento de los estudios postcoloniales en los Estados Unidos e Inglaterra? Si tanto Inglaterra como India se convirtieron en postcoloniales después de 1947, ¿son ambas postimperiales?

1 Presentación en la Universidad de Coimbra, enero 14 de 2005, en el marco de la Maestría y Programa de Doctorado en Postcolonialismo y Ciudadanía Global y las Nuevas Sociedades Enfrentando la Globalización. Los subtítulos, referencias y otras notas aclaratorias han sido incorporadas a posteriori pensando en su impresión como artículo. Igualmente se suprimieron pasajes que hacían referencia o sentido en el contexto de la presentación oral. Además de la presentación en la Universidad de Coimbra, a Mignolo se le realizó una entrevista en el CES (Centro Estudios Sociales) que puede consultarse en http://www.ces.fe.uc.pt/postgraduacoes/pccg_conf1.php. Traducción del original en inglés por Eduardo Restrepo. Publicado en: *Tabula Rasa*. N° 3, enero-diciembre de 2005.

2 Duke University, Durham, Estados Unidos.

Sospecho que la distinción podría aplicarse principal y solamente a Inglaterra, pero no a la India.

Una distinción epistémica y geopolítica debe ser realizada entre el proyecto de los estudios de la subalternidad y el proyecto de los estudios postcoloniales, en tanto que el primero se origina principalmente del impulso y la furia de la herida colonial, mientras que el segundo se origina principalmente del impulso y las condiciones de la academia occidental y el concomitante mercado de publicaciones. Estoy hablando de la geopolítica del conocimiento y la dependencia histórico-estructural entre la metrópolis y las colonias, entre el imperialismo y el colonialismo en todos los planos: económico, político, epistémico y en la formación de subjetividades.

Los estudios surasiáticos de la subalternidad pueden caracterizarse como la continuación del “pensamiento descolonial”, el cual, en India, tiene a Mahatma Gandhi como su punto de referencia. Por su parte, los estudios postcoloniales en Estados Unidos e Inglaterra son una consecuencia de las transformaciones intelectuales, en el Occidente, traídas por los discursos y teorías postestructuralistas y postmodernistas, las cuales fueron influenciadas, por supuesto, por la descolonización política, después de la Segunda Guerra Mundial, de las colonias británicas. Los estudios postcoloniales surgieron como tales en la encrucijada de las transformaciones de los patrones de inmigración en los Estados Unidos y la Europa Occidental, la historia de la descolonización en África y Asia entre 1947 y 1970 (con el más tardío caso de Hong Kong), y la transformación discursiva y epistémica introducida por el postestructuralismo y el postmodernismo. De forma breve, me gustaría localizar, geopolíticamente, el “pensamiento descolonial” en las colonias y semicolonias, y entender los “estudios postcoloniales” como un desarrollo reciente en las universidades occidentales.

Introduzco esta distinción por dos razones. Primero, porque me encuentro reflexionando y escribiendo sobre la geopolítica del conocimiento y el cambio que, en América Latina, fue introducido por la teoría de la dependencia, así como por la filosofía y la teo-logía de la liberación. También he pensado sobre la importancia y las conse-

cuencias de cambios similares en el Caribe, desde la década de los cincuenta con las intervenciones radicales de Aimé Césaire (“Discurso sobre el colonialismo”), Frantz Fanon (*Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*) y Amílcar Cabral (*Return to the Sources. Selected Speeches*), así como sobre las cuestiones planteadas por la filosofía africana subsahariana (una cuestión similar fue hecha, en el mismo tiempo, en América Latina). Estoy convencido, como lo estaba el sociólogo e intelectual boliviano René Zavaleta Mercado (1986), de que el entendimiento de las sociedades semicoloniales y dependientes (como Bolivia) demanda considerar la dependencia epistémica. Si “postcolonialidad” tiene un significado para mí ahora, la cuestión de la dependencia epistémica es principal y central. De otro modo, los estudios postcoloniales serán simplemente un nuevo campo de indagación, con un contenido diferente, pero bajo la misma lógica epistémica basada en la modernidad eurocentrada.

La segunda razón para la distinción entre estudios postcoloniales y el pensamiento descolonial tiene que ver con un motivo más particular: el proyecto académico que viene teniendo lugar en la Universidad de Coimbra, en Portugal³. El origen de este proyecto puede situarse en la necesidad de sentir una falta: aunque Portugal fue el primer Estado monárquico europeo en contacto con regiones y gente no europea y, por supuesto, con parte de la historia de los imperios capitalistas occidentales, los estudios postcoloniales no son todavía parte de la academia portuguesa. Expreso mi incomodidad con los estudios postcoloniales en la forma que ya lo he descrito, pero apúntalo total y verdaderamente dicho proyecto y la agenda expresada en los cuatro dominios de indagación:

- 1) conocimiento y lenguaje portugués,
- 2) conocimiento y justicia cognitiva,

3 N.T. El lector debe tener presente que Mignolo se está refiriendo específicamente al programa de posgrado de la Universidad de Coimbra, pero las implicaciones de sus elaboraciones no se limitan a este programa ni a Portugal, como se hace evidente en sus elaboraciones en los siguientes párrafos. Para mayor información sobre el programa referido, véase su página electrónica:
<http://www.ces.fe.uc.pt/posgraduacoes/posgraduacoes.php>

- 3) globalizaciones alternativas y la reinvenCIÓN de la emancipaciÓN social, y
- 4) nuevos movimientos sociales trasnacionales.

Otra distinción, esta vez intrínseca a la historia de las disciplinas, parece necesaria para entender estas cuatro áreas. Necesitamos distinguir entre estudios postcoloniales, por un lado, como una etiqueta administrativa que organiza el presupuesto, justificando argumentos a los decanos y para las aplicaciones de becas a las fundaciones Rockefeller o Mellon, y por otro lado, como una etiqueta para proyectos intelectuales, políticos y éticos que nosotros (académicos, intelectuales, estudiantes) adelantamos.

Esta última distinción, ligada con la anterior, nos trae *la necesidad* de cambiar la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento, y *usar* los estudios postcoloniales como una etiqueta académicamente conveniente para llevar a cabo tal proyecto. En otras palabras, los estudios postcoloniales no serán un fin en sí mismos, sino los medios y una particular manera, en la academia, de conjunción de diferentes proyectos de descolonización del conocimiento y liberación del Ser. Una vez más, los cuatro dominios son lo que, para mí, realmente cuentan en este proyecto en Coimbra, mientras que la etiqueta de “estudios postcoloniales” es justamente eso, una etiqueta. En otras palabras, no tiene sentido el debate de qué son los estudios postcoloniales y qué están haciendo ellos en Coimbra. Antes bien, la cuestión para mí sería: ¿qué estamos haciendo en Coimbra bajo la etiqueta de “estudios postcoloniales”?

Lo postmoderno y lo postcolonial: diferentes genealogías y articulaciones geopolíticas

Como he dicho, los estudios postcoloniales fueron introducidos en la academia a comienzos de la década de los ochenta, principalmente en los Estados Unidos, como parte de un movimiento mucho mayor en respuesta a una serie de eventos históricos radicales que sucedieron a finales de los años sesenta en todo el mundo (desde Calcuta a Nueva Delhi, Tunisia y Algeria, desde Beijing a Praga, desde México a París, desde Córdoba, Argentina, a muchos lugares

en los Estados Unidos). Un segmento de esa sacudida global tiene 1968 como fecha de referencia. Para el sociólogo Immanuel Wallerstein, la crisis manifestada en varios levantamientos durante ese año cerraba el circuito de la geocultura del mundo moderno —esto es, desde los ideales de la Revolución Francesa en 1789 hasta la triste realidad de su desmoronamiento en el régimen democrático liberal manifestado, entre otros lugares, en París en mayo de 1968. Igualmente, en Beijing y Praga, el lamentable fracaso de la otra mitad de los ideales surgidos de la Revolución Francesa se hizo evidente con la caída de los regímenes democráticos socialistas en China, así como en las colonias soviéticas, ambas manifestaciones de la expansión de los ideales occidentales. *La postmodernidad —como un discurso crítico y como una nueva era histórica— entró en escena como una consecuencia de este segmento de sacudida global.*

Otra parte importante de este estremecimiento la constituyó el proceso de “descolonización” en África y Asia desde 1947 hasta 1970, aproximadamente, cuando Gran Bretaña y Francia fueron perdiendo la mayoría de sus dominios coloniales. Aunque este segmento precede cronológicamente al anterior, fue secundario incluso para un sociólogo tan atento y sensitivo al mundo colonial como Immanuel Wallerstein. Para él, fue mayo de 1968 en Francia, junto a los levantamientos colaterales en China y Checoslovaquia, lo relevante en la crisis geocultural en el mundo moderno y no este largo proceso de descolonización. Similarmente, una crisis en el mercado bursátil en República Dominicana, Nigeria o incluso Buenos Aires, es invisible en relación con una caída drástica en el mercado bursátil de Frankfurt, Londres o Nueva York. Aquí entramos en la lógica de la colonialidad y en la esfera de las reflexiones críticas de la descolonialidad. Más adelante argumentaré por qué hablo aquí de “reflexiones críticas de la descolonialidad” y no (o en vez) de “estudios postcoloniales”. Sea como fuere, *el postcolonialismo/postcolonialidad (y después los “estudios postcoloniales”) —como un discurso crítico y una nueva era— entró en escena como una consecuencia de ese otro segmento de sacudida global, y como componente y correctivo de la historia parcial de los discursos postmodernistas.*

La descolonización en África y Asia no fue invisible para Wallerstein. No obstante, ocupaba una posición secundaria y dependiente en la historia mundial. Después de todo, desde su perspectiva, la historia es hecha en el “centro” (desde el Imperio Romano hasta la Revolución Francesa y algunas veces pasando por el descubrimiento de América) y los eventos en la periferia son marginales. Ésta es tal vez una de las razones por las cuales París de 1968 capturó la imaginación del mundo moderno/colonial más que el 1969 y el Movimiento de los Derechos Civiles en los Estados Unidos. En París, trabajadores y estudiantes se rebelaron juntos contra el rol de Francia en Algeria y el deterioro de las condiciones económicas de la clase trabajadora. En los Estados Unidos, negros y estudiantes se rebelaron juntos contra el rol de los Estados Unidos en Vietnam y las deplorables condiciones raciales que dividían el país. Los trabajadores europeos eran en ese momento mayoritariamente blancos, ya que la inmigración masiva no había comenzado aún y los italianos y españoles ocupaban entonces el lugar que ahora están tomando los paquistaníes, indios y norafricanos. El racismo, como lo entendemos hoy, es el cemento que une la dependencia histórico-estructural entre imperios, colonias y semicolonias.

En este mapa de eventos mundiales, ¿el levantamiento de París en 1968 fue postmoderno o postcolonial? ¿El movimiento por los derechos civiles y el levantamiento en los Estados Unidos en 1969 fue postmoderno o postcolonial? ¿Consideraremos ambos “objetos” como de los “estudios postmodernos” o “postcoloniales”? Más aún, ¿por qué existe un debate sobre lo que los estudios postcoloniales son o deberían ser, mientras no hay debate en los dominios de lo postmoderno y tampoco un sitio institucional, en la academia, llamado “estudios postmodernos”? Las simples y tal vez problemáticas preguntas provocadas por estas consideraciones son las siguientes: ¿Cuál/es es/son el/los *locus* de enunciación de los estudios postcoloniales? ¿Qué caracteriza lo postcolonial: el campo de estudio —el *locus* de enunciación disciplinario— o el cambio en la misma ética y política del conocimiento? Mi respuesta es que los “estudios postcoloniales” han sido integrados en el marco epistemológico principal de las ciencias sociales y de las humanidades. La resistencia a los estudios postcoloniales dentro de la academia proviene del

hecho de que sus practicantes son generalmente de la izquierda. Así, en los Estados Unidos, los estudios postcoloniales han contribuido ciertamente a la revolución epistémica geopolítica y corporopolítica de nuestro tiempo.

Corpo-política y geo-política del conocimiento: problematizando el embrujo epistémico de la ego-política

Arif Dirlik, nacido y educado en Turquía, mudado a los Estados Unidos para adelantar sus estudios de postgrado en física, prontamente abandonó las ciencias duras para convertirse en un historiador, centrándose en la historia del marxismo en China y las transformaciones de China bajo el marxismo. En su libro *El aura postcolonial* (1997) asevera que los intelectuales del Tercer Mundo que migraron a los Estados Unidos crearon los “estudios postcoloniales” (algunas veces referidos como “teoría postcolonial”). No es muy claro si Dirlik hizo tal aseveración en un tono descriptivo o crítico. Sea de una u otra forma, su observación es adecuada y apunta precisamente a lo que sucedió. Exploraremos la aseveración un poco más allá y traigamos algunas de sus consecuencias a la superficie.

Desde 1970, como consecuencia de los movimientos de los derechos civiles y la migración masiva, principalmente de Latinoamérica, pero también de otros países del Tercer Mundo, a los Estados Unidos, la academia se ha convertido en un sitio de debates políticos en torno al principio del conocimiento. Desde los años setenta, hemos presenciado el florecimiento de diferentes tipos de “estudios”: estudios de la mujer, estudios afroamericanos, estudios chico/latinos/as, estudios étnicos, estudios gay y lésbicos, estudios asiáticos, estudios nativoamericanos. Algunas veces, varios de estos dominios han sido reunidos bajo los estudios étnicos y, otras veces, en estudios étnicos y de género. Su locación epistémica fue, al principio, en el área de las humanidades. Pero pronto comenzaron a invadir las ciencias sociales, lo cual generó una tensión entre, por ejemplo, los estudios chico/latinos/as, los estudios afroamericanos y los estudios de la mujer, de un lado, y los estudios sociológicos del rol de las mujeres/chicanas/afroamericanas, del otro. ¿Por qué? ¿Qué estaba pasando?

¿Qué tienen estos campos en común? Básicamente, la raza, el género y la sexualidad. Sin embargo, éstos no son asuntos que definen los nuevos campos desde que la raza, el género y la sexualidad pudieron ser estudiados por antropólogos, sociólogos, historiadores, sicólogos, incluso biólogos, etc. Lo que define los nuevos campos son los *locus* de enunciación antes que las configuraciones de lo enunciado. En el arte y la literatura fue menos frecuente mezclar estética con género, raza y sexualidad, pero en las ciencias sociales los tres dominios ya estaban en su agenda. Un cambio epistémico tuvo *lugar* en su surgimiento, un cambio de la egopolítica a la corporpolítica del conocimiento. El ego fue un sujeto cognosciente, más allá de la raza, el género y la sexualidad, que había fundado el conocimiento desde la Ilustración. La corporpolítica del conocimiento reintroduce las cualidades secundarias que la egopolítica del conocimiento había ahuyentado para asegurar la “objetividad” y “neutralidad” del conocimiento.

Desde el Renacimiento europeo hasta la Ilustración europea, la teología había dominado la escena epistémica; y, porque la Universidad del Renacimiento europeo fue parte de la expansión imperial, la teo-logía se convirtió en el estándar imperial del conocimiento en la parte colonizada del mundo del siglo XVII al XVIII. Desde el siglo XIX, antes que teo-logía, la ego-logía guió la Universidad Kantiana-Humboldtiana y el estándar occidental del conocimiento que se extendió con el imperialismo británico y francés. Este último no sólo se extendió, sino que se convirtió en el criterio de juicio para colocar conocimientos en posiciones subalternas en comparación al *locus* del conocimiento hegemónico, para determinar las jerarquías epistémicas (y hacer parecer a todo el resto como tontos cuando hacen reivindicaciones de conocimiento en lenguajes más allá del griego/latín y los lenguajes vernaculares imperiales europeos). Si René Descartes hizo un cambio en la epistemología de la teo-lógica a la ego-lógica, no fue sino hasta Kant y *The Conflict of the Faculties* cuando el cambio fue formulado o, como diríamos hoy, teorizado. Descartes desplazó el criterio de certidumbre de Dios al Hombre, de teo-logía a ego-logía, pero manteniendo la universalidad del “logos” común a la Universidad del Renacimiento, como el foco crítico de las tres Facultades primarias —teo-logía, que evalúa la salud del

alma del individuo y la sociedad; medicina, que calcula la salud física del individuo y la sociedad; y derecho, que asegura la propia regulación de la sociedad y sus miembros. A la filosofía se le dio la responsabilidad de vigilar, el rol de asegurar la propia lógica y la aplicación de las tres principales facultades. *La crítica de la razón pura* fue escrita, precisamente, para establecer la fundación lógica y epistémica de la filosofía como el árbitro supremo del conocimiento y entendimiento humano. La “razón” para Kant estaba más allá del género, la raza o la sexualidad. Él lo suponía como alemán y hombre europeo que asumía también la heterosexualidad como la norma de las relaciones sociales entre los individuos. Ahora bien, una vez que estos principios y supuestos fueron establecidos, uno no tenía que ser un hombre blanco europeo y heterosexual para aceptarlos y vivir con ellos. Esto fue, y continúa siendo, la “belleza” de la dominación imperial: su capacidad de “convertir” los paganos y los irracionales a la casa universal de la religión y el conocimiento secular verdaderos. Estas creencias fueron mantenidas unidas por las políticas teo-lógicas, ego-lógicas y éticas del conocimiento. El cambio en la geografía y biografía de la razón desde la década de los cincuenta hasta los sesenta fue un cambio que se originó en los conocimientos subalternos —en el mismo sentido que se dice que Marx estudió el capital desde la perspectiva del conocimiento de los trabajadores proletarios. Esto cambió para siempre el tranquilizador mapa de la total configuración lingüística y epistémica del conocimiento. Marx no era un proletario, pero tuvo la solidaridad y la visión ética para colocarse a sí mismo en la perspectiva de los trabajadores, como Las Casas también se puso a sí mismo, mucho antes, en la perspectiva de los indígenas. En los años setenta, el cambio sucedió cuando los indígenas, los negros y las mujeres blancas y de color tomaron su destino en sus propias manos. Esto es, el cambio corporopolítico. El cambio geopolítico tomó lugar en los mismos años en Latinoamérica y África, y vino de la conciencia crítica del Tercer Mundo en la distribución global del conocimiento.

Es necesario aclarar que, cuando hablo de la epistemología occidental, estoy hablando de principios y acumulación del conocimiento/ significado que son fundados en griego y latín y traducidos a las seis lenguas imperiales europeas (italiano, español, francés, portugués,

alemán e inglés). No estoy hablando del Espíritu o un Sujeto Cognosciente metafísico que alcanza la pureza de la razón. La colonialidad del conocimiento es un dominio básico de la oculta matriz de poder colonial velada por la retórica de la modernidad. Esto es porque no podemos todavía reconocer el folclor, la medicina nativa, el derecho consuetudinario y los mitos que narran historias imaginarias del pasado como fuentes de conocimiento válido opuestas a las verdaderas narrativas históricas. Brevemente, el dominio entero del conocimiento ha sido apropiado y manejado por las instituciones europeas y estadounidenses operando en lenguajes imperiales.

El giro geo y corpo-político rompió el hechizo y mostró que un conocimiento *otro* no sólo es posible sino absolutamente necesario. El giro corporopolítico tomó lugar en los Estados Unidos y fue la conquista de lo que, en algún punto, fue identificado como un “discurso minoritario” (Jan Mohammed y Lloyd, eds., 1990), y consistió en traer de regreso las cualidades secundarias como un componente fundamental del conocimiento y el entendimiento, tal como ha sido demostrado con la “epistemología feminista” (Alcoff ed., 1998). La producción del conocimiento y la transformación del entendimiento fueron tomadas en manos de aquellos quienes se volvieron conscientes de la herida colonial y de cuánto la colonización del conocimiento tenía que ver con ella. Los principios y la acumulación del conocimiento tienen que venir ya sea de los Dioses (o Dios en las religiones monoteístas) o de los seres humanos. El conocimiento imperial fue fundado en lo teo-lógico y ego-lógico, pero en las últimas décadas la ego-logía ha sido desplazada por la órgano-logía —esto es, el conocimiento de la organización y la organización del conocimiento. La órgano-logía es una transformación de la historia occidental del conocimiento y se está convirtiendo en el nuevo mantra, no sólo para la organización de las corporaciones sino también para la corporativización de la universidad. Si para la ego-logía el individuo y el sujeto fueron el centro del conocimiento, la órgano-logía tiene la subjetividad, el control de la autoridad y la organización social. La organización es primaria; el individuo es dispensable. La guerra en Irak puede ser un ejemplo. La administración de la libertad y la democracia está por encima de las vidas de los individuos, de los soldados estadounidenses, los contratistas mundiales y, sobre todo, de la po-

blación iraquí. La administración de la libertad y la democracia requiere la eliminación del enemigo, los “terroristas” que están luchando contra la democracia administrativa y la expansión imperial.

La corpopolítica del conocimiento emerge en una aún ego-lógicamente dominada epistemología. Los agentes de este cambio fueron individuos (académicos, intelectuales y activistas) quienes han salido del anonimato, no sólo de su sexualidad y género sino también del anonimato racial. En los Estados Unidos, los estudios étnicos han sido un componente de cuatro pies del espectro etnoracial: estudios afroamericanos, estudios latinos/as, estudios asiáticoamericanos y los estudios nativoamericanos. De forma similar a los estudios de la mujer y de género o los estudios gay y lésbicos, los académicos e intelectuales activos en estos programas tienen un sentido de pertenencia al dominio de investigación. La “política de la identidad” y los “privilegios epistémicos” son los términos usados por ambos, aquellos enlistados que creen en la pureza epistemológica (ciencias sociales y las humanidades así como en las ciencias naturales) y aquellos que abrazan y actúan en el nuevo dominio de conocimiento. Personalmente, no apuntalo ni las políticas de la identidad ni los privilegios epistémicos. No creo en la política de la identidad porque no creo en una identidad esencial que pueda legitimar las demandas al conocimiento, a proyectos políticos o a juicios éticos. Creo, sin embargo, en las políticas de la identidad que operan de la siguiente manera: no soy esencialmente negro, indígena u homosexual, pero devengo negro, indígena u homosexual por los principios raciales y patriarcales de la epistemología imperial (i.e, que se presenta a sí misma como universal pero que fue construida por el hombre blanco europeo) y, en consecuencia, tengo que hacer demandas contraepistémicas y políticas, no desde lo que soy esencialmente sino desde lo que he devenido, lo cual desde la colonialidad del ser, es esa categoría marginalizada con la que me he identificado o a la que pertenezco. Éste es un cambio fundamental introducido por la corpopolítica del conocimiento, en consonancia con los movimientos de derechos civiles en los Estados Unidos.

La geopolítica del conocimiento tomó lugar en la periferia, por así decirlo, y creció a partir de las diversas historias imperiales/colonial-

les de los pasados 500 años. No fue tanto una cuestión académica o escolar sino, al contrario, una cuestión del “pensamiento descolonial”. Es imperativo insistir en que el “pensamiento descolonial” no apareció de repente entre los años cincuenta y sesenta (como con cierta contemporaneidad al movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos). Se había manifestado ya en los movimientos indígenas en el siglo XVI, desde el México central hasta los Andes. El Taky Onkoy, en el virreinato del Perú, fue una de las manifestaciones descoloniales que trascendieron su tiempo. Las alianzas y complicidades entre los incas y los españoles permitieron una convivencia relativamente pacífica hasta la mitad del siglo XVI. Cuando las alianzas y complicidades no fueron más sustentables, el Taky Onkoy (1560-1565) hizo su intervención, como observó Manuel Burga:

Un movimiento nativista que cuestiona el orden colonial y promueve abiertamente el regreso a las tradiciones y estilos de vida de la época anterior a los incas. Este movimiento indígena anticolonial muestra la vitalidad de las sociedades andinas, su participación en el pacto colonial y al mismo tiempo su gran capacidad para cuestionar el orden colonial desde sus propias tradiciones culturales. Estos tres autores, por el camino de la antropología y la historia o simplemente del estudio de las poblaciones indígenas, nos muestran que lo andino estaba vital, comprometido con el sistema colonial, pero que en los momentos de crisis podía convertirse en un desafío frente al dominio colonial europeo⁴.

El “pensamiento descolonial” fue una experiencia social invisible como la constitución misma del mundo moderno/colonial en el siglo XVI, y considerada totalmente desvinculada de la academia, que es la universidad humanística del Renacimiento. De hecho, el conocimiento y entendimiento generado por la herida colonial y el pensamiento descolonial no fueron tomados seriamente o, cuando lo fueron, se consideraron inconvenientes para la Iglesia o el Estado (el Estado monárquico, por supuesto). El “pensamiento descolonial”

4 Tomado de su artículo en Internet: “Historia y antropología en el Perú (1980-1998): tradición, modernidad, diversidad y nación”. Recuperado en: <http://www.fas.harvard.edu/~icop/manuelburga.html>.

tuvo, en los pasados 500 años, dos dominios de manifestación diferentes, dominios no siempre commensurables uno con otro. De un lado, el conocimiento fue generado por movimientos sociales, como el Taky Onkoy de ayer, el zapatista de hoy, los movimientos de liberación en Asia y África en la segunda mitad del siglo XX o el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas en los últimos años. De otro lado, un conocimiento escolarizado e intelectual (definido como alta educación) fue asociado a la universidad y a la prensa, no siempre producida en la universidad. Sigmund Freud estudió en la universidad, pero escribió mientras tenía su clínica privada. Karl Marx también fue a la universidad, pero su trabajo principal no fue escrito en un marco universitario. No obstante, el aprendizaje universitario fue crucial para el trabajo de Freud y Marx. Reevaluar y reactivar las relaciones complementarias entre ambos cabos de la producción de conocimiento —movimientos sociales y la universidad— es imperativo hoy, particularmente en la universidad, por la creciente presencia del mundo corporativo en la institución de alto aprendizaje. Los “estudios postcoloniales” podrían ser una etiqueta útil para reunir proyectos académicos e intelectuales de emancipación, liberación y descolonización del conocimiento y del ser. Pero los “estudios postcoloniales” no pueden ser un fin en sí mismo ni ser colocados junto a los otros existentes.

Dos tipos de proyectos en los “estudios postcoloniales”

Como etiqueta, los “estudios postcoloniales” pueden albergar dos diferentes, aunque complementarios, tipos de proyectos académicos, intelectuales y políticos. Uno saltaría en el vagón académico y uniría fuerzas con la transformación de los campos de indagación académica, lo cual ha venido pasando desde los años setenta en los estudios de la mujer y de género, los estudios étnicos, los estudios gay y lésbicos, y los estudios de área. Los estudios postcoloniales podrían entonces añadirse a este grupo. Nótese que el “post” en lo postcolonial no es exactamente lo mismo que en lo postmoderno. Hasta el momento no conozco un programa o departamento llamado “estudios postmodernos”. Pero lo mejor que he visto es la conexión entre “estudios culturales” y “postmodernidad”, lo cual, por supuesto, hizo ambiguo el rol de Stuart Hall en la inauguración de los estudios culturales.

La distinción de “estudios” es problemática, no sólo en “estudios postcoloniales” sino en todos los programas, proyectos y departamentos de “estudios” surgidos desde la década de los setenta. El problema se refiere a que ellos están cambiando el contenido, pero no los términos de la conversación. Y, de alguna manera, ellos están poniendo la carreta en frente del caballo por dos razones. Primero, el término “estudios” mantiene la distinción y la división entre el sujeto cognosciente y el objeto conocido. Y segundo, como consecuencia de lo primero, mantienen una estructura y una filosofía de conocimiento que ha sostenido el origen de la etnología comparativa (y el Occidentalismo) desde el siglo XVI, así como el Orientalismo desde el siglo XVIII y los estudios de área en la segunda mitad del siglo XX. Una de las conquistas de los “estudios postcoloniales” al originarse en los Estados Unidos, como dije, fue su éxito en cambiar la ética y la política de conocimiento en los estudios de área. Sin embargo, debería añadirse que el cambio fue introducido por el proyecto surasiático de estudios de la subalternidad comenzando en 1982. Más aún, un proyecto similar empezó antes a finales de los sesenta con la teoría de la dependencia y la filosofía y la teo-logía de la liberación. E incluso antes, un trabajo similar fue realizado en el caribe francés y británico, en la década de los cincuenta, así como en el África subsahariana. Y, en el mundo árabe-musulmán, el trabajo radical de Sayyid Qutb o Ali Shariati en los años sesenta o, por supuesto, también Ayatollah Komeini planteaban cuestiones similares. Con todas estas contribuciones mundiales a la descolonización, ¿por qué el canon de los estudios postcoloniales fue restringido a la India británica? La respuesta es simple: lenguaje y epistemología, como Nebrija dijo, son la compañía del imperio. El lenguaje inglés ha cargado el peso de la academia (desde la derecha, el centro y la izquierda) desde la Segunda Guerra Mundial hasta hoy.

Los estudios postcoloniales simplemente hicieron visible en los Estados Unidos algo que estaba sucediendo en el mundo desde la Segunda Guerra Mundial, para hacer la historia corta (la historia de larga duración —*longue durée*— retrocedería al siglo XVI). Este cambio puede ser entendido a través de una anécdota contada por antropólogos y por intelectuales indígenas. Antes de 1970 era común entre los antropólogos hablar sobre “sus tribus”. Después de

los setenta se hizo común entre la gente indígena hablar de “sus antropólogos”. Algo de este orden fue la gran contribución de los estudios postcoloniales en los Estados Unidos. Dirlik tenía razón, una vez más, en indicar que los estudios postcoloniales en los Estados Unidos fueron una “invención” de los intelectuales del Tercer Mundo migrando a los Estados Unidos después de los setenta. Antes de tal fecha, los intelectuales migrantes fueron europeos y rusos, particularmente durante los más tensos años de la Guerra Fría. Ellos se integraron⁵; pero, después de los setenta, los intelectuales del Tercer Mundo no eran ya más ingredientes deseables de la integración; y el multiculturalismo se originó.

Exploraremos el “problema” a mano, no lo que el “objeto” de un dominio disciplinar dado es o debería ser. No estoy interesado en discutir lo que son o deberían ser los estudios postcoloniales, sino en identificar los “asuntos y problemas” que dieron a luz a los estudios postcoloniales. Los asuntos y los problemas son, como ya he sugerido, la expansión imperial/colonial desde el siglo XVI y las relaciones complementarias entre la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad.

La lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial

La idea de que *Imperio* es un nuevo e inusitado fenómeno histórico, que rompe con las formaciones coloniales previas y que es propiamente un imperialismo postmoderno, es una de las tesis básicas que funda el argumento de Hardt y Negri (2002). El libro *Imperio* fue publicado en el 2000 y, de una manera, refleja el estado de ánimo

5 N.T. He traducido como ‘integrado’ el conocido giro ‘*melted into the pot*’ utilizado por Mignolo que hace referencia a una poderosa narrativa ideológica de la primera mitad del siglo XX en los EE.UU., la cual imaginaba la fusión de los migrantes (por ese entonces mayoritariamente europeos) en una nueva sociedad desde la metáfora de que ‘América’ (así llaman en inglés aún hoy a su país los estadounidenses) era como una gran olla (*pot*) donde se mezclaban diferentes componentes (las historias y culturas de los inmigrantes) para producir algo nuevo como una gran ensalada que sería la ‘cultura americana’ (nuevamente, *american culture* significa cultura estadounidense).

celebratorio de la década de Clinton y la burbuja económica. El 11 de septiembre del 2001 (9/11) fue la primera indicación de que la década de Clinton fue un *inter-regnum* en el cual los Estados Unidos, y particularmente los neo-conservadores, estaban re-arreglando las cartas para jugar la nueva ronda. Ésta vino en la forma que todos recordamos. Por supuesto, las relaciones imperiales/coloniales, imperios y colonias, nunca fueron los mismos que los de España e Inglaterra desde que los Estados Unidos tomaron el control sobre el Imperio Británico después de la Segunda Guerra Mundial. Sería interesante, entonces, explorar con más detalle por qué *Imperio* dirigió más su atención sobre los modelos para explicar los cambios en la estructura del mundo moderno/colonial.

Hay cuatro modelos operando:

- 1) análisis del Sistema Mundo (ASM), introducido por Immanuel Wallerstein en 1974 y subsecuentemente debatido y desarrollado (Wallerstein, 1984); Wallerstein mismo ha estado ofreciendo análisis muy iluminadores, basados en las premisas de ASM sobre Irak y los cambios en la historia reciente de los Estados Unidos como un poder imperial;
- 2) la Sociedad de la Red, introducido por Manuel Castells (1997, 1998a, 1998b);
- 3) el Choque de Civilizaciones, introducido por Samuel Huntington (1997), seguido recientemente por *¿Quiénes somos?* (2004);
- 4) e *Imperio*, introducido por Hardt y Negri⁶.

Los cuatro modelos tienen una cosa en común, aunque el 1, el 2 y el 4 son interpretaciones izquierdistas y el 3 es un mapeo del mundo desde la derecha, en 1995, anticipando lo que pasaría después del 9/11: todos ellos, sin embargo, toman una perspectiva desde el interior. Ellos dan cuenta de la mitad de la historia, la historia como es vista desde el centro, desde el ventajoso punto de las sociedades tecnológicamente avanzadas y desde posiciones del poder econó-

6 N.T. Además de *Imperio*, Hardt y Negri han publicado más recientemente su libro *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio* (2004).

mico y militar. Los modelos 1, 2 y 3 dan cuenta de la resistencia al poder hegemónico: los movimientos antisistémicos, nuevas identidades y movimientos sociales, y la multitud. El modelo 3 percibe las civilizaciones no occidentales, y particularmente la civilización islámica, como la gran amenaza contra el Occidente. Así, mientras Huntington teme la amenaza al Occidente, los otros tres modelos celebran la resistencia a su expansión y, ojalá, su derrumbe.

No tengo tiempo aquí para explorar en más detalles lo que cada uno de estos cuatro modelos ofrece para nuestro entendimiento del orden mundial hoy y en su formación histórica. No obstante, necesito mencionarlos en aras de que ustedes entiendan lo que el esquema que sigue toma de todos y sin seguir a ninguno. En mi argumento, en efecto, hay más objetos para ser estudiados que modelos para pensar sobre el orden mundial. Debe quedar claro más adelante por qué estoy haciendo esta distinción. Los cuatro modelos, *mutatis mutandis*, sólo cuentan parte de la historia, historias parciales y provinciales, como Dussel lo plantea, o nunca presentan una historia completa, como lo argumenta Anthony Bogues (ver más adelante). Se notará, no obstante, que incluso si no sigo a Wallerstein, el proyecto de la modernidad/colonialidad está más cercano al análisis del sistema mundo que a cualquiera de los otros modelos. Existe una razón para esto: Wallerstein tomó la idea de centro/periferia de Prebisch y los teóricos dependentistas. Como Wallerstein fue un africanista, estaba cerca de Fanon, tan cerca como la generación de la filosofía y teología de la liberación y los teóricos dependentistas mismos. Mi amistosa separación de Wallerstein es motivada por su perspectiva braudiana que aún se mantiene eurocentrada y mira desde el centro capitalista hacia la periferia y semiperiferia (ver Mignolo 2002).

Regresemos a las décadas de los cincuenta y sesenta, justo al periodo antes de que el primero de estos cuatro modelos fuera constituido en los Estados Unidos. En el Atlántico norte, la atención estaba centrada en la Guerra Fría. En el Atlántico sur, incluso antes de la Revolución cubana, estaba enfocada en las consecuencias indirectas de la Guerra Fría: los Estados Unidos, en el comienzo de su poder hegemónico mundial, lanzó un nuevo diseño global que reemplazaba la misión civilizadora del imperio británico. El reporte de la Cepal

(Comisión Económica para América Latina), encabezado por el economista argentino Raul Prebisch, introdujo la noción de centro-periferia (tomada por Wallerstein luego y expandida a centro-semi/periferia y periferia) para afirmar que las condiciones para el “desarrollo y la modernización” de las economías periféricas, bajo las crecientes condiciones globales, no eran favorables. El análisis de Prebisch modificó la geografía del conocimiento del centro a la periferia, esta última no solamente como campo susceptible de ser analizado, sino también como locación del análisis en sí mismo⁷. Cuando Wallerstein tomó las ideas de Prebisch y construyó sobre éstas, también hizo otra cosa: sustrajo del análisis de Prebisch el *locus* de enunciación. Prebisch estaba lejos de ser un marxista o un intelectual radical. Era un economista honesto mirando al mundo desde la perspectiva de la periferia y no localizando su mirada en el centro como ha sido la práctica desde Adam Smith, David Ricardo y Karl Marx a Milton Friedman.

Después de Prebisch e inspirados por sus análisis, vinieron los acalorados debates sobre la teoría de la dependencia, en Brasil y Chile principalmente, aunque esparcidos por toda América Latina. La revolución cubana estaba enrutada y la primera exhibición neoliberal estaba siendo develada en Chile después de la caída de Salvador Allende y el advenimiento del general Augusto Pinochet. También, a comienzos de los setenta, en el medio de tal tumulto político, filosófico, religioso y epistémico, surgieron la teo-logía y la filosofía de la liberación. Sin embargo, si regresamos a este periodo y miramos lo que estaba sucediendo entonces, este paquete estaba relegado a un segundo o tercer plano en la conciencia pública. La atención estaba centrada en el *boom* literario (García Márquez, Vargas Llosa, Guimaraes Rosa, Carlos Fuentes), promovida por la idea de que, finalmente, los escritores latinoamericanos habían alcanzado la madurez y eran comparables a los mejores novelistas europeos y estadounidenses. Fanon tuvo una corta fama en Latinoamérica con la traducción al español de *Les damnés de la*

7 Para un tributo a Prebisch y una corrección a su temprano descarte de los defensores de las emergentes ideas neoliberales, véase Ricupero (2004).

terre (1961)⁸. Pero fue rápidamente desplazado por el estructuralismo y el postestructuralismo, el último artilugio sacado de Europa que, junto con el suceso de la novela, probó que los intelectuales latinoamericanos se estaban modernizando porque eran lo suficientemente inteligentes y actualizados para entender a los dos Jacques: Lacan y Derrida. Si piensan un poco sobre este escenario, verán cómo los diseños globales operaron para remapear la colonialidad del conocimiento y la colonialidad del ser. El libro de Fanon *Peau Nore, Masques Blanches* (1952) no era conocido y no se tradujo entonces al castellano. Por supuesto, todos leyeron la introducción de Jean Paul Sartre a *Los condenados de la tierra*, y es bastante probable que no todos los que leyeron la introducción de Sartre también leyeron el argumento de Fanon. De la gente negra, como de la gente del Tercer Mundo, no se esperaba o suponía producción de conocimiento. Los negros tienen experiencia; los blancos, conocimiento. El mismo supuesto era para los indígenas —se supone que los indígenas poseen sabiduría, mientras los blancos tienen conocimiento.

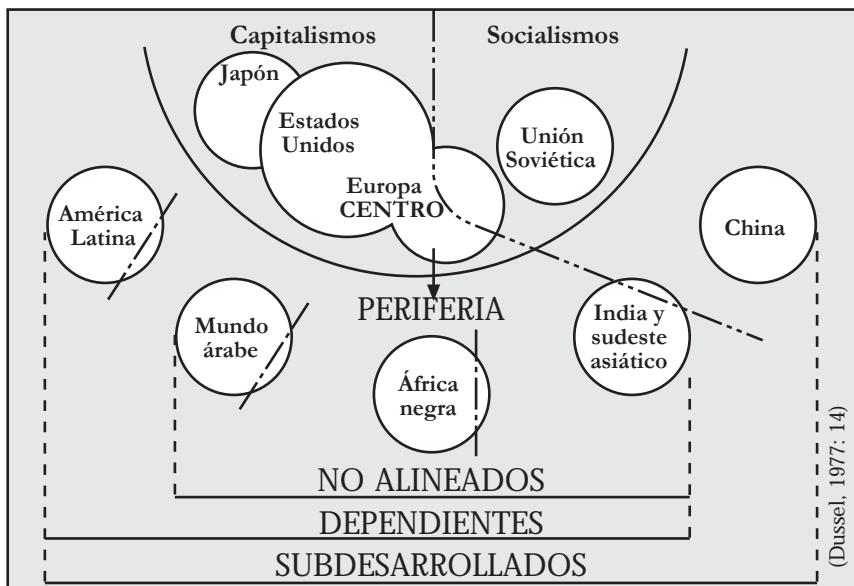
La colonialidad del conocimiento estaba disfrazada, como siempre, bajo la retórica de la modernidad y la promoción del *boom* literario. ¿Por qué? Porque durante la Guerra Fría, Latinoamérica era parte del Tercer Mundo y el Tercer Mundo se suponía que producía “cultura”, no “conocimiento”. El conocimiento, el conocimiento “objetivo”, según la sabiduría extendida por los diseños epistémicos globales, era producido en el Primer Mundo. El Segundo Mundo era reconocido por su conocimiento científico y humanista, pero no era objetivo porque estaba ideológicamente contaminado. Las teorías de algún tipo eran esperadas, pero no deseadas. Así, Prebisch fue rápidamente descartado, y la filosofía y la teo-logía de la liberación nunca fueron tomadas seriamente en el área del conocimiento, aunque reconocidas según el diseño epistémico global: ellas eran parte de la cultura antes que del conocimiento. La colonialidad del ser iba de la mano con la del conocimiento, a través de modos sutiles de socavar la confianza en el conocimiento que no era administrado, autorizado y legitimado por las instituciones que establecían el criterio de manejo, autorización y legitimación.

8 N.T. La primera edición de la traducción al castellano fue publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1963.

En 1977, el filósofo argentino Enrique Dussel publicó su libro clásico *Filosofía de la liberación*. El primer capítulo es llamado “Historia” y en el primer párrafo se ofrece la siguiente explicación: “[...] la filosofía de la liberación [...] siempre debería comenzar por presentar la génesis histórico ideológica de lo que pretende pensar, dando preponderancia a su impostación espacial, mundial” (Dussel, 1977: 13).

El cambio en la geografía del conocimiento es anunciado. El cambio paradigmático aquí no es ya más identificado en un orden cronológico de nuevas epistemes (Foucault) o de nuevos paradigmas (Kuhn). Tanto en el trabajo de Foucault como en el de Kuhn, los cambios epistémicos cuentan en el *espacio cronológico* del conocimiento occidental, desde los griegos hasta ellos mismos. Dussel abre la cuestión geopolítica en el primer capítulo titulado “Geopolítica y filosofía”. Él ofrece una esquemática representación geopolítica del orden mundial como era dominado entonces —en primer lugar— por la división entre capitalismos y socialismos. En segundo lugar, localiza a Europa en el centro del mundo capitalista, compartido por los Estados Unidos y Japón. En tercer lugar, la Unión Soviética ocupa una posición contigua al centro capitalista, pero separada por la línea divisoria entre capitalismo y socialismo. Localiza la periferia distribuida entre los países no alineados, dependientes y subdesarrollados. Como en cualquier esquema, no hay espacio para el debate y la mejora. Hay un par de observaciones, sin embargo, que me gustaría hacer con la ayuda del diagrama siguiente.

Primero que todo, prestemos atención a los comentarios del propio Dussel. Él observa, antes de introducir el diagrama, que está tratando de “tomar el espacio, el espacio geopolítico, seriamente”. Añade: “No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York” (Dussel, 1977: 14). El énfasis en “nacer”, hoy en el tiempo de lo políticamente correcto y de las políticas de la identidad, puede provocar incomodidad y sospechas. Tratemos de regresar a la perspectiva de los setenta y conjecturemos lo que Dussel estaba argumentando, para que podamos, ahora y aquí, argumentar más allá desde la base del planteamiento de Dussel. Esto es, se podría criticar a Dussel, pero yo prefiero tomar ventaja de su planteamiento y elaborar sobre él. Primero, entonces, uno podría haber nacido en el área más pobre de



Nueva York o en la familia más rica en Chiapas; uno podría haber nacido blanco o negro, mujer u hombre. Consecuentemente, el lugar no es garantía en sí mismo de nada. Pero Dussel estaba pensando sobre la geopolítica del conocimiento y no en la geopolítica socioeconómica, y en esta vena hizo la siguiente observación:

Los hombres lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro [*recuerden lo que acabo de decir sobre Prebisch y Wallerstein*], los que deben definirse ante el hombre ya hecho y ante sus hermanos bárbaros [*recuerden lo que dije sobre Sartre y Fanon, y sobre el Tercer Mundo produciendo cultura y el Primer Mundo produciendo conocimiento; de los indígenas en posesión de sabiduría y los blancos de conocimiento*], nuevos, los que esperan porque están todavía fuera, esos hombres tienen la mente limpia para pensar la realidad. Nada tienen que ocultar. ¿Cómo habrían de ocultar la dominación si la sufren? ¿Cómo sería su filosofía una ontología ideológica si su praxis es de liberación ante el centro que combaten? La inteligencia filosófica nunca es tan verídica, limpida, tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno (1977: 16).

Treinta años después, pueden ser introducidas contraargumentaciones cuestionando la relevancia de la división Primer/Tercer Mundo al comienzo del siglo XXI, planteando, correctamente, que hoy el Tercer Mundo está en Los Ángeles, Nueva York, París y Roma, y no sólo en Argentina, Bolivia, Bangladesh o Nigeria; que los latinos/as están en los Estados Unidos y no sólo en Suramérica; y que mahgrebians están en España y Francia y no solamente en el norte de África, etc., etc. En términos de la producción del conocimiento, los cambios en los últimos treinta años son, en cierta manera, peores para el “Tercer” Mundo *en el “Primer” Mundo*: la producción de conocimiento de los latinos/as es menos reconocida que los “latino” americanos y afrocaribeños en los Estados Unidos y menos reconocida que los “auténticos” afroamericanos. Algunas de las condiciones han cambiado, pero la lógica de la colonialidad se mantiene.

Pasemos a un importante segundo aspecto implicado en el esquema geopolítico de Dussel y su relevancia para la distribución geopolítica de la labor intelectual, científica y académica. O podemos ver los “estudios postcoloniales” (e indirectamente el florecimiento de los “estudios” que hemos visto en los últimos treinta años y que continuamos viendo nacer en los departamentos tales como estudios postculturales). Si examinamos los “estudios y teorías postcoloniales” junto al diagrama de Dussel, comprenderán que el dominio de los estudios postcoloniales es limitado a los imperios capitalistas, el imperio británico en la India siendo el ejemplo paradigmático. ¿Qué pueden hacer y decir los estudios postcoloniales sobre Rusia y el imperio soviético? Y, ¿es postsocialismo, después del colapso de la Unión Soviética en 1989, lo mismo o equivalente a postcolonialismo y postpartición en India después de 1947? Una tesis que estamos planteando con Madina Tlostanova (“La lógica de la colonialidad y los límites de la postcolonialidad”) es que existen ciertos límites en los estudios postcoloniales debido a: (1) su ejemplo paradigmático, que es un ejemplo de imperio capitalista y del imperio británico en la India; y (2) la falta de distinción entre colonialismo y colonialidad. Esta misma falta desencaminó a Hardt y Negri a mirar como una novedad total en lo que ellos llaman “Imperio”, lo que es un Imperio sin el formato tradicional de colonias y, así, fuera del ejemplo de los colonialismos territoriales.

¿Cuáles son entonces las diferencias entre colonialismo y colonialidad? Colonialismo, para empezar, es el otro lado de la moneda del imperialismo. ¿Qué sería un imperio sin colonias? Para evitar una discusión innecesaria, digamos que incluso si pudiéramos hablar de imperios sin colonias, los imperios modernos/europeos desde el Renacimiento (y su modelo, el imperio romano) fueron imperios coloniales. En consecuencia, el imperialismo/colonialismo son términos históricos. Es común referir al imperio español o imperialismo, así como a las colonias españolas o colonialismo. El mismo argumento puede hacerse para el caso del imperio británico o el imperialismo británico. Fue también común en Latinoamérica, durante la Guerra Fría, hablar del imperialismo estadounidense, pero es sólo después del 9/11 que los Estados Unidos comienzan a ser reconocidos como “necesariamente” imperiales (aunque ligero o reacio). Ahora, ¿qué sobre el imperio otomano, el imperio ruso hasta 1917, el imperio soviético desde entonces o el imperio austro-húngaro? Tenemos que dar cuenta de la diferencia, digamos, con las diferencias imperiales. Pero, ¿desde quiénes y cuáles perspectivas serán establecidas las diferencias? De hecho, la diferencia imperial es parte del discurso occidental, católico y protestante e imperios capitalistas.

Permítanme proponer la siguiente serie de conceptos: modernidad/colonialidad (la cual revisaré aquí), las diferencias entre imperial y colonial, y la dependencia histórico-estructural heterogénea.

La modernidad, como propuso Anthony Giddens (1991: 1) hace poco más de una década, refiere a los modelos de la vida social u organización que emergieron en Europa desde el siglo XVII en adelante y que después llegaron a ser globales en su influencia. Sospecho que Giddens tenía la historia de Inglaterra en mente, tal vez con la Gloriosa Revolución al centro, en su paradigmático ejemplo no revelado, con la historia de los otros dos países en el centro de Europa complementando su idea de “Europa”. Eric Williams, quien creció en las Indias Occidentales, cuando refiere al mismo periodo histórico, resalta una imagen distinta:

Una de las más importantes consecuencias de la Gloriosa Revolución de 1688 y de la expulsión de los Stuarts fue el ímpetu que le dio al

principio del libre comercio. En 1698 la Compañía Real Africana perdió su monopolio y el derecho a un comercio libre de esclavos fue reconocido como un derecho fundamental y natural de los hombres ingleses. En el mismo año, los mercantes aventureros de Londres fueron despojados de su monopolio de la exportación de telas, y un año después el monopolio de la Compañía Moscovita fue abrogado y el comercio con Rusia se hizo libre. Sólo en un aspecto particular la libertad acordada en el comercio esclavista difería de la libertad acordada a los otros comercios —la mercancía involucrada eran hombres— (1944: 32).

La idea de modernidad de Giddens (Habermas, Taylor, etc.) es celebratoria, la penetración del Hombre europeo, con esplendores por supuesto (como atestiguamos hoy en Irak y en los argumentos planteados por Tony Blair —que, como sabemos, Giddens estaba entre los asesores intelectuales de Blair—). Pero el avance, la marcha hacia la “modernidad”, es bueno para todos —incluso cuando hay gente a la que no le gusta y preferiría morir antes que vivir bajo su hechizo. Enrique Dussel (1994) resumió el doble lado de la modernidad en sus conferencias de Frankfurt:

La modernidad es, para muchos (para Jürgen Habermas o Charles Taylor, por ejemplo), un fenómeno esencial o exclusivamente europeo. En estas lecturas, argumentaré que la modernidad es, de hecho, un fenómeno europeo pero uno constituido en una relación dialéctica con la alteridad no europea como su último contenido. Europa se afirma a sí misma como el “centro” de la Historia *Mundial* que inaugura: la “periferia” que rodea este centro es consecuentemente parte de su propia definición. La oclusión de esta periferia (y de España y Portugal en la formulación del sistema mundo moderno desde finales del siglo XV al XVI) guía a los pensadores contemporáneos mayores del “centro” en la falacia eurocéntrica de su entendimiento de la modernidad. Si su comprensión de la genealogía de la modernidad es así parcial y provincial, sus intentos de una crítica o una defensa son igualmente unilaterales, y en partes, falsos.

Es una pregunta de los orígenes encubiertos de lo que llamo el “mito de la modernidad”. La modernidad incluye un “concepto” racional de emancipación que afirma y subsume. Pero, al mismo tiempo, desa-

rrolla un mito, una justificación para la violencia genocida. Los postmodernistas critican la razón moderna como una razón del terror, nosotros criticamos la razón moderna por el mito irracional que él encubre [...] (1995: 66).

Podemos ver cambios y, al mismo tiempo, qué se mantiene constante en las reflexiones de Dussel desde 1977 a comienzos de los noventa, esto es, después del final de la Guerra Fría.

La observación de Dussel sobre la “subsumisión del concepto de emancipación” es crítica para mis reflexiones sobre el cambio de la dominancia de los marcos teo-lógico y ego-lógico del conocimiento a sus intersubjetivos e históricos cimientos geo y corporopolíticos. En el esquema total del pensamiento de Dussel, la emancipación necesita ser subsumida bajo la liberación y, en mi argumento, también bajo la descolonización epistémica. Si no es así, el concepto de *emancipación* se convierte en un universal abstracto, administrado por quienes habitan su propia historia, y la mayoría de la gente del mundo aún tendría que esperar hasta que les fuese dada la “emancipación”. El antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995) ha planteado un argumento semejante basado en el hecho de que, cuando ocurrió, la Revolución Haitiana fue “impensable” incluso para los más iluminados filósofos que argumentaban por la emancipación. Era “impensable” simplemente porque se suponía que la gente negra no tomaba la “liberación” en sus propias manos. Se suponía que ellos debían esperar a que el hombre blanco los “emancipara”.

En segundo lugar, Dussel observa que el entendimiento de la modernidad planteado y apuntalado por Habermas, Taylor o Giddens es parcial y provincial. La argumentación de la necesidad de “provincializar a Europa” ha sido claramente realizada por el historiador surasiático Dipesh Chakravarty en su conocido libro *Provincializando a Europa. Pensamiento postcolonial y diferencia histórica* (2001). Podemos hallar el mismo argumento en el trabajo del teórico político jamaicano Anthony Bogues (2003). Él parece llegar a su posición independientemente de Dussel y Chakrabarty habiendo “vivido” en diferentes esferas de la dependencia histórico-estructural entre el centro y la periferia, el desarrollo y el subdesarrollo.

rrollo, las economías consolidadas y emergentes, etc. Bogues comienza su genealogía de los pensadores negros radicales con una frase que suena como una traducción de la observación de Dussel sobre el entendimiento parcial y provincial de la modernidad por autores como Habermas, Taylor o Giddens. Bogues tituló su introducción: “Completa nunca ha sido contada”. Él desarrolla la idea de la siguiente manera:

Por los últimos quinientos años, las prácticas del intelectual político radical negro han sido en gran parte un producto de la modernidad. Su contribución al pensamiento radical no debe ser guetizada en cajones discursivos cerrados que marginalice estas contribuciones, haciéndolas específicas y únicas sólo a lo que de forma general ha sido llamado la “experiencia negra”. *Esta “experiencia negra” ha tenido sus orígenes en los intersticios de la modernidad y es a menudo un contrapunto a sus demandas universalmente progresistas* (Bogues, 2003: 1).

Allí tenemos en diferentes palabras y desde una historia local diferente de la modernidad/colonialidad (el comercio masivo de esclavos y la posterior historia de los negros en el Caribe y la América continental), el mismo desarrollo del mito de la modernidad y, como Bogues muestra en el texto que sigue, la necesidad de subsumir, en palabras de Dussel, la emancipación bajo liberación y descolonización. La emancipación es parte de la visión parcial y provincial de la modernidad, mientras que la otra parte de esa historia nunca ha sido contada totalmente. Los ejemplos podrían multiplicarse en Suramérica y el Caribe, en África norte y sur, en sur Asia, en el mundo post soviético y, aparentemente, en China. La modernidad actuó como una máquina desde la derecha, el centro y la izquierda para subalternizar conocimiento. Los cristianos querían convertir; el liberalismo secular imperial, conquistar y explotar; y el marxismo secular guiar al mundo entero hacia la revolución internacional del proletariado. Los estudios postcoloniales imperiales, como hemos visto con el ejemplo de Inglaterra y las “intervenciones” de revistas especializadas, corren el riesgo de convertirse en una traducción de los ideales marxistas para los estudios postcoloniales. Un marco mental está operando en la recepción global de *Imperio* de Hardt y Negri como guía para una actualización global del ideal emancipatorio

marxista y, simultáneamente, como guía para la emancipación postcolonial de la multitud, la clase trabajadora global bajo la economía neoliberal.

Tercero, siguiendo con mis comentarios a la anterior cita de Dussel sobre la idea de la dependencia histórico-estructural y la observación sobre la marginalización de España y Portugal de la historia de la modernidad a la Giddens, llegamos a las diferencias imperial y colonial. La diferencia colonial pega la dependencia histórico-estructural y ha sido articulada, desde el siglo XVI, en términos de “bárbaros”, “primitivos”, “incivilizados”, “subdesarrollados”, “emergentes”, etc. Los momentos imperiales/coloniales particulares pueden ser trazados y harían parte de la historia que no ha sido contada o lo ha sido parcialmente. La dependencia histórico-estructural no sólo controla la economía y la política, sino también el conocimiento y la subjetividad. Por supuesto, deberíamos notar que agentes en la periferia toman ventaja de este control por el centro, como ha sido repetidamente indicado por las críticas de las primeras versiones de la teoría de la dependencia y que podemos ver hoy en muchos Estados del mundo árabe. El proceso produce la colonialidad del conocimiento y la colonialidad del ser. En ese proceso, el conocimiento es devaluado junto con las vidas humanas. Uno de los puntos clave en la narrativa de Eric Williams que he citado arriba es el hecho de que el comercio esclavista (pero también la explotación de la fuerza de trabajo indígena) transformó las vidas humanas en mercancías. Esto es, estableció una jerarquía económica de acuerdo con la cual ciertas vidas humanas fueron totalmente prescindibles y expansibles. Esa jerarquía todavía opera hoy. La colonialidad del ser y la colonialidad del conocimiento trabajan conjuntamente en tanto que lenguajes distintos al griego, latín y los seis lenguajes modernos imperiales europeos (italiano, español, portugués, francés, alemán e inglés) son también epistemológicamente intercambiables. ¡El conocimiento, realmente, no es producido en hindi (de la India) o en aymara o en creole francés o en creole inglés o en afrikáans!

Pero hay otro aspecto operando conjuntamente con la dependencia histórico-estructural articulada por la diferencia colonial, y es el de la (interna) diferencia imperial. La observación de Dussel sobre Es-

paña y Portugal, siendo dejados por fuera de la historia de la modernidad como ha sido contada por Giddens, Habermas, Taylor y muchos otros, puede ser explicada por la (interna) diferencia imperial. Pero debo plantear algo antes sobre la diferencia imperial y explicar por qué la describo como interna. Es suficiente leer a Kant o Hegel para entender que, para el final del siglo XVIII, el sur de Europa “*était tombée en désuétude*” (había caído en desuso), para usar una feliz expresión entre muchas. La “Leyenda Negra” (que fue iniciada por los británicos hacia el final del siglo XVI contra los españoles) fue complementada, para el final del siglo XVIII, con la decadencia económica y política de España y Portugal y la ascendencia de Inglaterra y Francia. Alemania, siempre detrás económicamente, tuvo la delantera en las esferas filosóficas. La producción de la interna diferencia imperial tenía una larga tradición europea que culmina en la distinción de Hegel entre el corazón de Europa (Inglaterra, Alemania y Francia) y el sur de Europa (Italia, España, Portugal, y el anexo Grecia por razones entendibles —Grecia e Italia, dice Hegel, largamente presentaron el teatro de la *Historia Mundial*—).

En resumen, entonces, la interna diferencia imperial estableció una jerarquía (económica, política, epistémica y subjetiva) clasificando los lugares donde la *modernidad* estaba avanzando sobre los países también europeos que habían perdido el tren de la modernidad y estaban detrás. La diferencia imperial reconocía que los países del sur eran *también* europeos pero, al mismo tiempo, estaban detrás y no hacían parte del centro, del corazón de Europa. La parte del sur, latina y católica, era vista como de gente mezclada, muy cercana al Mediterráneo y al mundo árabe, y no tan blanca como la raza anglosajona, como Gobineau sostendría en la mitad del siglo XIX. Por lo tanto, los principios raciales sobre los cuales la diferencia colonial fue establecida operaron en la producción de la interna diferencia imperial.

Lo que es interesante en términos del orden mundial imperial/colonial y la reestructuración de las dependencias histórico-estructurales es la coexistencia y la densidad de:

- a) La re-producción de la diferencia colonial. Mientras que la diferencia colonial era articulada principalmente en la experiencia de los

indígenas, e indirectamente en los africanos en el Nuevo Mundo (desde que los africanos ya eran conocidos por los cristianos occidentales), en el siglo XVIII fue rearticulada y el “Orientalismo” nació.

b) La traducción de una externa en una interna diferencia imperial. En el siglo XVI, la diferencia imperial fue establecida con los moros (i.e., el Islam y el imperio otomano). ¿Por qué externa y por qué imperial? Si estamos de acuerdo en denominar imperios tanto al otomano como al español, bajo Carlos V y Felipe II, entonces los dos fueron imperios separados por una división religiosa entre cristiandad e Islam. Mientras que el imperio español estaba en camino de contribuir a la fundación del capitalismo como lo conocemos hoy, el imperio otomano no era parte de la economía capitalista emergiendo en la producción del circuito comercial del Atlántico a través de la explotación de las minas de oro y plata en el siglo XVI y de las plantaciones del Caribe en el siglo XVII.

c) La re-producción de la diferencia imperial externa. ¿Qué significa esto? Hegel mismo no es claro sobre ello en 1822, pero tenía una intuición. “Por último [dijo en su mapeo de Europa], la tercera parte [de Europa] consiste en los Estados nor-orientales —Polonia, Rusia y los Reinos Eslavos. Ellos llegaron tardíamente a las series de los Estados históricos, y forman y perpetúan la conexión con Asia” (Hegel, 1822: 102). Eslavos aquí significa el lenguaje y la religión, aunque Polonia no es un país predominantemente cristiano ortodoxo. Hegel estaba pensando sobre el lenguaje eslavo y la religión ortodoxa y, más aún, en la conexión de los dos con Asia, la cual era similar a las conexiones del sur de Europa con el Mediterráneo y, por tanto, con África. Ahora, éstos no son sólo lugares inferiores. En ellos también hay lenguajes, conocimientos y religiones inferiores. Sin embargo, era ya claro para el tiempo de Hegel que con Catalina la Grande y Pedro el Grande, Rusia se convertiría en un aspirante al imperio europeo. Como Madina Tlostanova (2003) ha mostrado, Rusia aparecía a los ojos europeos como un imperio de segunda clase y, desde la perspectiva rusa, la modernidad europea era el punto de llegada deseado. Los aspectos generales de esta externa diferencia imperial fueron mantenidos durante el Imperio Soviético, y están aún operando en la Federación Rusa, un aspirante a imperio nuevamente;

d) Finalmente, pero no menos importante, tanto la diferencia colonial como la interna diferencia imperial fueron re-articuladas de maneras muy interesantes con el surgimiento de la idea de Hemisferio Occidental, unas pocas décadas después de la independencia de los Estados Unidos de América. Existen muchos aspectos que merecen aquí atención, incluyendo la primera serie de movimientos de descolonización en el mundo moderno/colonial con el caso muy especial de la Revolución Haitiana; pero éste no es el lugar para explorarlos en detalle (ver Mignolo, 2000). La diferencia imperial interna no fue trazada, en este tiempo, de arriba hacia abajo (como en Europa), sino de abajo hacia arriba. Los intelectuales y revolucionarios, los Padres Fundadores, reprodujeron, desde su propia perspectiva, la interna diferencia imperial a través del pensamiento europeo mediante dispositivos como la idea del Hemisferio Occidental y su corolario, la Doctrina Monroe. La diferencia colonial fue un asunto de intensos debates que trajeron los criollos descendientes de europeos en ambas Américas a sus pies, contra la reproducción de la rearticulación europea de la diferencia colonial en las Américas, la cual consideraba el Nuevo Mundo, literalmente nuevo, y a su gente (ahora los criollos, latinos y anglo que no eran ya más indígenas ni afro) inferiores.

Referencias citadas

- Alcoff, Linda (ed.) (1998). *Epistemology: the big questions*. Malden: Blackwell Publishers.
- Bogues, Anthony (2003). *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge.
- Cabral, Amilcar (1973) *Return to the Source: Selected Speeches of Amilcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.
- Castells, Manuel (1997). *La era de la información. Vol 1 La sociedad Red*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, Manuel (1998a). *La era de la información. Vol 2. El Poder de la Identidad*. Madrid: Alianza.
- Castells, Manuel (1998b). *La era de la información. Vol 3. Fin de milenio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Césaire, Aimé (1966). Discurso sobre el colonialismo. *Revista Casa de las Américas*. Año VI. No. 36-37. La Habana.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*. Princeton University Press, Princeton.

- Dirlik, Arif (1997). *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América. Este y otros textos de la obra de Dussel se pueden consultar en Internet en la siguiente dirección: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/dussel/dussel.html>
- Dussel, Enrique (1994). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Conferencias de Frankfurt, Octubre 1991. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Fanon, Frantz (1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor.
- Fanon, Frantz (1994). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, Anthony (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. ([1822] 1956). *The philosophy of history*. Traducción de J. Sibree. New York: Dover.
- Huntington, Samuel P (1997). *El conflicto de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. México: Paidós-Iberica,
- Huntington, Samuel P (2004). *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*. Barcelona: Paidós.
- Jan Mohammed, Abdul R., y D. Lloyd, eds. (1990). *The Nature and Context of Minority Discourse*. New York: Oxford UP.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid: Debate.
- Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs*. New Jersey: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter (2002). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly* 101(1): 57-96. Éste y otros textos de la obra de Mignolo se pueden consultar en Internet en la siguiente dirección: <http://www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications>.
- Mignolo, Walter (2001). The Western Hemisphere in the Colonial Horizon of Modernity. *CR: The New Centennial Review* 1 (2): 9-54.
- Ricupero, Rubens (2004). La renovada contemporaneidad de Raúl Prebisch. *Revista de la Cepal* (84): 7-18. La revista se puede consultar en: <http://www.eclac.cl/revista>.
- Tlostanova, Madina (2003). *A Janus Faced Empire. Notes on the Russian Empire in Modernity, Written from the Border*. Moscow: Blok.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Beacon Press.
- Wallerstein, Immanuel (1984). *El moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI.
- Williams, Eric (1944). *Capitalism and slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Publicado en castellano: *Capitalismo y esclavitud*. Buenos Aires: Siglo XXI. [1973].
- Zavaleta Mercado, René (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global¹

RAMÓN GROSFOGUEL²

¿Podemos generar una política radical anticapitalista más allá de la política de la identidad? ¿Es posible articular un cosmopolitismo crítico más allá del nacionalismo y el colonialismo? ¿Podemos generar conocimientos más allá de los fundamentalismos eurocéntricos y del Tercer Mundo? ¿Podemos vencer la dicotomía tradicional entre economía política y estudios culturales? ¿Podemos movernos más allá del reduccionismo económico y el culturalismo? ¿Cómo podemos superar la modernidad eurocéntrica sin descartar lo mejor de la modernidad como hacen muchos fundamentalistas del Tercer Mundo? En este artículo, planteo que una perspectiva epistémica desde el lado subalterno de la diferencia colonial tiene mucho que aportar a este debate. Puede contribuir a una perspectiva crítica más allá de las dicotomías esbozadas y a una redefinición del capitalismo como un sistema mundo.

En octubre de 1998, hubo un congreso/diálogo en la Duke University entre el Grupo Surasiático de Estudios Subalternos y el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. El diálogo iniciado en esa conferencia generó eventualmente la publicación de varios números de la revista *Nepantla*. Sin embargo, esta conferencia fue el últi-

1 Publicado en *Tabula Rasa*, N° 4, enero-junio de 2006. Traducción del original en inglés por María Luisa Valencia.

2 Universidad de California, Berkeley, Estados Unidos.

mo encuentro del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos antes de su escisión. Entre las muchas razones y debates que dicha división produjo, hay dos sobre los que quisiera poner énfasis. El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, compuesto principalmente por académicos latinoamericanistas en los Estados Unidos, a pesar de su intento por producir un conocimiento radical y alternativo, reprodujo el esquema epistémico de los estudios de área en los Estados Unidos. Con contadas excepciones, produjeron estudios sobre la subalternidad más que estudios con y desde una perspectiva subalterna. Como la epistemología imperial de los estudios de área, la teoría seguía situada en el Norte mientras que los objetos de estudio están situados en el Sur. Esta epistemología colonial fue esencial para mi insatisfacción con el proyecto. Como latino en los Estados Unidos, me sentía insatisfecho con las consecuencias epistémicas del conocimiento producido por este grupo latinoamericano. Los académicos subestimaban en su trabajo las perspectivas étnicas o raciales provenientes de la región, a la vez que privilegiaban a los pensadores occidentales. Esto se relaciona con mi segundo punto: dieron privilegio epistémico a lo que llamaron los “cuatro caballos del apocalipsis” (Mallon, 1994; Rodríguez, 2001), es decir, Foucault, Derrida, Gramsci y Guha. Entre los cuatro pensadores principales que privilegian, tres son pensadores eurocéntricos mientras que dos (Derrida y Foucault) forman parte del canon occidental postestructuralista/ postmoderno. Sólo uno, Rinajit Guha, es un pensador que produce su reflexión desde el Sur. Al privilegiar pensadores occidentales como su aparato teórico central, traicionaban su meta de producir estudios subalternos.

Entre las muchas razones de la escisión del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, había una entre quienes interpretaban la subalternidad como una crítica postmoderna (que representa una crítica eurocéntrica del eurocentrismo) y quienes la interpretaban como una crítica descolonial (que representa una crítica del eurocentrismo desde conocimientos subalternizados y silenciados) (Mignolo, 2000: 183-186; 213-214). Para aquellos de nosotros que tomamos partido por la crítica descolonial, el diálogo con el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos hizo evidente la necesidad de trascender epistemológicamente, es decir, de descolonizar el ca-

non y la epistemología occidentales. El principal proyecto del Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos es una crítica a la historiografía colonial de Europa Occidental sobre la India y a la historiografía nacionalista eurocéntrica india del país. Pero al usar una epistemología occidental y privilegiar a Gramsci y Foucault, constreñían y limitaban la radicalidad de su crítica al eurocentrismo. Aunque representa diferentes proyectos epistémicos, el privilegio de la Escuela Sudasiática Subalterna hacia el canon epistémico occidental se superponía con el sector del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos que estaba de parte del postmodernismo. Sin embargo, con todas sus limitaciones, el Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos representa una contribución importante a la crítica del eurocentrismo. Hace parte de un movimiento intelectual conocido como crítica postcolonial (una crítica de la modernidad desde el Sur Global) en oposición a la crítica postmoderna del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (una crítica de la modernidad desde el Norte Global) (Mignolo, 2000). Estos debates nos dejaron en claro la necesidad de descolonizar no sólo los Estudios Subalternos sino también los Estudios Postcoloniales (Grosfoguel, 2006a; 2006b).

Ésta no es una crítica esencialista, fundamentalista, antieuropaea. Es una perspectiva crítica de los fundamentalismos, el colonialismo y el nacionalismo eurocéntricas del Tercer Mundo. El pensamiento fronterizo, una de las perspectivas epistémicas que se discutirán en este artículo, es precisamente una respuesta crítica a ambos fundamentalismos hegemónico y marginal. Lo que comparten todos los fundamentalismos (incluyendo el eurocéntrico) es la premisa de que hay sólo una tradición epistémica desde la que se pueden alcanzar la Verdad y la Universalidad, cuerpo-política del sujeto que habla. En la filosofía y las ciencias occidentales, el sujeto que habla siempre está escondido, se disfraza, se borra del análisis. La “geopolítica del conocimiento” de la filosofía occidental siempre ha privilegiado el mito del “Ego” no situado. La ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual y el sujeto que habla están siempre desconectados. Al desvincular la ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual del sujeto hablante, la filosofía y las ciencias occidentales pueden producir un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que cubre, es decir, disfraza a quien habla, así como su

ubicación epistémica geopolítica y cuerpo-política en las estructuras del poder/conocimiento tomáramos en serio las perspectivas/cosmologías/intuiciones epistémicas de pensadores críticos del Sur Global que reflexionan desde espacios y cuerpos raciales/étnicos/sexuales subalternizados y con ellos. El postmodernismo y el postestructuralismo como proyectos epistemológicos están atrapados en el canon occidental reproduciendo en sus esferas de pensamiento y de práctica una forma particular de colonialidad del poder y el conocimiento.

Sin embargo, lo que he dicho sobre el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos se aplica a los paradigmas de la economía política. En este artículo, planteo que una perspectiva epistémica desde ubicaciones subalternas raciales y étnicas tiene mucho que aportar a una teoría crítica descolonial de índole radical, más allá de la forma en que los paradigmas tradicionales de la economía política conceptualizan el capitalismo como un sistema global o mundial. La idea aquí es descolonizar los paradigmas de la economía política así como el análisis del sistema mundo y proponer una conceptualización descolonial alternativa. La primera parte es una discusión epistémica sobre las implicaciones de la crítica epistemológica de intelectuales feministas y raciales/étnicos subalternizados a la epistemología occidental. La segunda parte aborda las implicaciones de estas críticas en la forma en que conceptualizamos el sistema global o mundial. La tercera parte es una discusión de la colonialidad global de hoy en día. La cuarta es una crítica al análisis del sistema mundo y los estudios culturales/postcoloniales usando la colonialidad del poder como respuesta al dilema entre lo cultural y lo económico. Finalmente, la quinta, sexta, séptima y última partes son un análisis sobre el pensamiento fronterizo, la transmodernidad y la socialización del poder como alternativas descoloniales al sistema mundo actual.

Crítica epistemológica

El primer punto a discutir es la contribución a las cuestiones epistemológicas de las perspectivas subalternas raciales/étnicas y feministas. Los paradigmas hegemónicos eurocéntricos que han con-

figurado la filosofía y las ciencias occidentales en el “sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal” (Grosfoguel, 2005; 2006b) durante los últimos 500 años asumen un punto de vista universalista, neutral y objetivo. Las intelectuales chicanas y las feministas negras (Moraga y Anzaldua, 1983; Collins 1990) así como intelectuales del Tercer Mundo dentro y fuera de los Estados Unidos (Dussel, 1977; Mignolo, 2000) nos recordaron que siempre hablamos desde un lugar en particular en las estructuras de poder. Nadie escapa a la clase, lo sexual, el género, lo espiritual, lo lingüístico, lo geográfico y las jerarquías raciales del “sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal”. Según afirma la intelectual feminista Donna Haraway (1988), nuestros conocimientos siempre están situados. Las intelectuales feministas negras llamaron a esta perspectiva “epistemología afrocéntrica” (Collins, 1990) (que no es equivalente a la perspectiva afrocentrista) mientras que el filósofo de la liberación latinoamericano Enrique Dussel la llamó “geopolítica del conocimiento” (Dussel, 1977); siguiendo a Fanon (1967) y Anzaldúa (1987) usaré el término “cuerpo-política del conocimiento”.

Ésta no es sólo una cuestión sobre los valores sociales en la producción de conocimiento o el hecho de que nuestro conocimiento sea siempre parcial. El punto central es el *locus* de la enunciación, es decir, la ubicación geopolítica y cuerpo-política del sujeto que habla. En la filosofía y las ciencias occidentales, el sujeto que habla siempre está escondido, se disfraza, se borra del análisis. La “egopolítica del conocimiento” de la filosofía occidental siempre ha privilegiado el mito del “Ego” no situado. La ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual y el sujeto que habla están siempre desconectadas. Al desvincular la ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual del sujeto hablante, la filosofía y las ciencias occidentales pueden producir un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que cubre, es decir, disfraza a quien habla así como su ubicación epistémica geopolítica y cuerpo-política en las estructuras del poder/conocimiento coloniales desde las cuales habla.

Es importante aquí diferenciar la “ubicación epistémica” de la “ubicación social”. El hecho de que se esté ubicado socialmente en el lado oprimido de las relaciones de poder, no significa automáti-

camente que se está pensando epistémicamente desde una posición epistémica subalterna. Precisamente, el éxito del sistema mundo moderno/colonial consiste en hacer que sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial, piensen sistemáticamente como los que se encuentran en las posiciones dominantes. Las perspectivas epistémicas subalternas son un conocimiento que viene desde abajo, que produce una perspectiva crítica del conocimiento hegemónico en las relaciones de poder involucradas. No estoy defendiendo un populismo epistémico, en donde el conocimiento producido desde abajo sea automáticamente un conocimiento epistémico subalterno. Lo que argumento es que todos los conocimientos están ubicados epistémicamente en el lado dominante o subalterno de las relaciones de poder y que esto tiene que ver con la geo y la cuerpo política del conocimiento. La neutralidad y objetividad descorporadas y deslocalizadas de la ego-política del conocimiento es un mito occidental.

Rene Descartes, fundador de la filosofía occidental moderna, inaugura un nuevo momento en la historia del pensamiento occidental. Reemplaza a Dios, como base del conocimiento en la teo-política del conocimiento de la Edad Media europea, con el Hombre (occidental) como la base del conocimiento en los tiempos modernos europeos. Todos los atributos de Dios se extrapolan ahora al Hombre (occidental). Verdad universal más allá del tiempo y el espacio, acceso privilegiado a las leyes del Universo y la capacidad de producir el conocimiento y la teoría científicos se colocan ahora en la mente del Hombre Occidental. El “*ego-cogito*” cartesiano (“pienso, luego soy”) es la base de las ciencias modernas occidentales. Al producir un dualismo entre mente y cuerpo y entre mente y naturaleza, Descartes logró reclamar un conocimiento no situado, universal y de visión omnipresente. Esto es lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez llamó la perspectiva del “punto cero” de las filosofías eurocéntricas (Castro-Gómez, 2003). El “punto cero” es el punto de vista que se esconde y disfraza como si estuviera más allá de un punto de vista particular, es decir, el punto de vista que se representa como si no fuera tal. Es esta “visión del ojo de dios” que siempre esconde su perspectiva local y particular bajo un abstracto universalismo. La filosofía occidental privilegia la “ego-política

del conocimiento” sobre la “geopolítica del conocimiento” y la “cuerpo-política del conocimiento”. Históricamente, esto ha permitido al hombre occidental (el término sexuado se usa intencionalmente aquí) para representar su conocimiento como el único capaz de lograr una conciencia universal y desechar el conocimiento no occidental tildándolo de particularista y, por ende, incapaz de alcanzar la universalidad.

Esta estrategia epistémica ha sido crucial para los diseños globales occidentales. Al ocultar el lugar del sujeto de la enunciación, la expansión y la dominación coloniales europeas/euroamericanas pudieron construir una jerarquía de conocimiento superior e inferior y, por lo mismo, de gente superior e inferior en todo el mundo. Pasamos de la caracterización de “gente sin escritura” del siglo XVI a la caracterización de “gente sin historia” en los siglos XVIII y XIX, a la de “gente sin desarrollo” en el siglo XX y, más recientemente, a la de comienzos del siglo XXI de “gente sin democracia”. Pasamos de “los derechos del pueblo” en el siglo XVI (el debate de Sepúlveda contra de las Casas en la escuela de Salamanca a mediados de ese siglo), a los “derechos del hombre” en el XVIII (filósofos de la Ilustración) y a los “derechos humanos” de finales del siglo XX. Todos ellos hacen parte de diseños globales articulados a la producción y la reproducción simultáneas de una división internacional del trabajo de centro/periferia que coincide con la jerarquía racial/étnica global de los europeos y no europeos.

Sin embargo, como nos ha recordado Enrique Dussel (1994), el “ego cogito” (“pienso, luego soy”) cartesiano fue precedido en 150 años (desde los comienzos de la expansión colonial europea en 1492) del “ego conquisto” (“conquistó, luego soy” europeo. Las condiciones sociales, económicas y políticas de posibilidad para que un sujeto asuma la arrogancia de convertirse en figura divina y se erija como base de todo conocimiento verídico era el Ser Imperial, es decir, la subjetividad de quienes son el centro del mundo porque ya lo han conquistado. ¿Cuáles son las implicaciones descoloniales de esta crítica epistemológica para nuestra producción de conocimiento y para nuestro concepto de sistema-mundo?

Colonialidad del poder como matriz de poder del mundo moderno/colonial

Los estudios sobre la globalización, los paradigmas de la economía política y el análisis del sistema mundo, con contadas excepciones, no se han derivado de implicaciones epistemológicas y teóricas de la crítica epistémica que viene de lugares subalternos en la línea divisoria colonial y son expresados en la academia mediante los estudios étnicos y de mujeres. Siguen produciendo conocimiento desde la perspectiva del ojo de dios en el “punto cero” del hombre occidental. Esto ha llevado a importantes problemas en la forma en que conceptualizamos el capitalismo global y el “sistema mundo”. Estos conceptos necesitan la descolonización y esto sólo puede lograrse con una epistemología descolonial que asuma abiertamente una geo-política y una cuerpo-política descoloniales del conocimiento como puntos de partida hacia una crítica radical. Los siguientes ejemplos pueden ilustrar este punto.

Si analizamos la expansión colonial europea desde un punto de vista eurocéntrico, lo que tenemos es una imagen en la que los orígenes del llamado sistema mundo capitalista se producen básicamente por la competencia interimperial entre los imperios europeos. El principal motivo de esta expansión fue encontrar rutas más cortas al Oriente, lo que condujo accidentalmente al llamado descubrimiento y a la eventual colonización española de América. Desde este punto de vista, el sistema mundial capitalista sería fundamentalmente un sistema económico que determina el comportamiento de los principales actores sociales mediante la lógica económica de obtener ganancias, como se manifiesta en la extracción de la plusvalía y la acumulación incesante de capital a escala mundial. Más aún, el concepto de capitalismo implicado en esta perspectiva privilegia las relaciones económicas sobre otras relaciones sociales. En consecuencia, la transformación en las relaciones de producción genera una nueva estructura de clase típica del capitalismo en oposición a otros sistemas sociales y otras formas de dominación. El análisis de clase y las transformaciones económicas estructurales son privilegiadas sobre otras relaciones de poder.

Sin negar la importancia de la acumulación incesante de capital a escala mundial y la existencia de una estructura particular de clase en el capitalismo global, planteo la siguiente pregunta epistémica: ¿cómo se ve el sistema mundo si movemos el *locus* de enunciación del hombre europeo a una mujer indígena en América, a, digamos, Rigoberta Menchú, en Guatemala, o a Domitila Chungara, en Bolivia? No pretendo hablar por estas mujeres indígenas o representar su punto de vista. Lo que quiero hacer es desplazar el lugar desde el cual están pensando estos paradigmas. La primera implicación con el desplazamiento de nuestra geopolítica del conocimiento es que lo que llegó a América a finales del siglo XV no fue sólo un sistema económico de capital y trabajo para la producción de mercancías que pudieran venderse con ganancia en el mercado mundial. Esa fue una parte crucial, pero no el único elemento, de un entramado “paquete”. Lo que llegó a América fue una imbricada estructura de poder más extensa y profunda de la que no puede darse cuenta desde una perspectiva económica reduccionista del sistema mundo. Desde la ubicación estructural de una mujer indígena en América lo que llegó fue un sistema mundo más complejo que el descrito por los paradigmas de la economía política y el análisis del sistema mundo. Un hombre europeo/capitalista/militar/cristiano/patriarcal/blanco/heterosexual llegó a América y estableció en el tiempo y el espacio de manera simultánea varias jerarquías globales imbricadas que para los fines de claridad en esta exposición enumeraré a continuación como si estuvieran separadas unas de otras:

- 1) una formación de clase global particular donde van a coexistir y organizarse una diversidad de formas de trabajo (esclavitud, semiservidumbre, trabajo asalariado, producción de pequeñas mercancías, etc.) como fuente de producción de plusvalía mediante la venta de mercancías para obtener ganancias en el mercado mundial;
- 2) una división internacional del trabajo del centro y la periferia donde el capital organizaba el trabajo en la periferia alrededor de formas represivas y autoritarias (Wallerstein, 1974);
- 3) un sistema interestatal de organizaciones político-militares controladas por hombres europeos e institucionalizadas en administraciones coloniales (Wallerstein, 1979);

- 4) una jerarquía racial/étnica global que privilegia a los europeos sobre los no europeos (Quijano, 1993; 2000);
- 5) una jerarquía global de género que da primacía a los hombres sobre las mujeres y al patriarcado europeo sobre otras formas de relaciones de género (Spivak, 1988; Enloe, 1990);
- 6) una jerarquía sexual que otorga primacía a los heterosexuales sobre los homosexuales y lesbianas (es importante recordar que la mayoría de los pueblos indígenas en América no consideraba que la sexualidad entre hombres fuera una conducta patológica y no tiene una ideología homofóbica);
- 7) una jerarquía espiritual que da primacía a los cristianos sobre las espiritualidades no cristianas/no occidentales institucionalizada en la globalización de la iglesia cristiana (católica y, más tarde, protestante);
- 8) una jerarquía epistémica que privilegia el conocimiento y la cosmología occidentales sobre el conocimiento y las cosmologías no occidentales, y que está institucionalizada en el sistema universitario global (Mignolo, 1995, 2000; Quijano, 1991).
- 9) una jerarquía lingüística entre las lenguas europeas y las no europeas que hace primar la comunicación y la producción teórica y de conocimiento en los primeros, subalternizando a los últimos como productores de folclor o cultura solamente, pero no de conocimiento ni teoría (Mignolo, 2000).

No es accidental que la conceptualización del sistema mundo desde las perspectivas descoloniales del Sur cuestione las conceptualizaciones tradicionales producidas por pensadores del Norte. De acuerdo con el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1991; 1998; 2000), podríamos teorizar el sistema mundo actual como una totalidad heterogénea histórico-estructural con una matriz de poder específica que llama un “patrón de poder colonial”. Este patrón afecta todas las dimensiones de la existencia social, como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y el trabajo (Quijano, 2000). El siglo XVI inicia un nuevo patrón de poder colonial que, para finales del siglo XIX, llegó a cubrir todo el planeta. Yendo un paso más adelante de Quijano, conceptualizó la colonialidad del poder como una imbricación o, para usar el concepto feminista del Tercer Mundo en EE.UU., una interseccionalidad (Crenshaw 1989; Fregoso 2003) de jerarquías

globales múltiples y heterogéneas (“heterarquías”) de formas de dominación y explotación sexuales, políticas, económicas, espirituales, lingüísticas y raciales donde la jerarquía racial/étnica de la línea divisoria europeo/no europeo reconfigura de manera transversal todas las demás estructuras globales de poder. Lo que es nuevo en la perspectiva de la “colonialidad del poder” es cómo la idea de raza y racismo se convierte en el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema mundial (Quijano, 1993). Por ejemplo, las diferentes formas de trabajo articuladas a la acumulación capitalista a escala mundial son asignadas de acuerdo con esta jerarquía racial; el trabajo coercitivo (o barato) es realizado por personas no europeas en la periferia y “fuerza de trabajo asalariado libre” en el centro. La jerarquía global de género también se ve afectada por la raza: al contrario de los patriarcados pre-europeos en los que todas las mujeres eran inferiores a todos los hombres, en el nuevo patrón de poder colonial (de origen europeo) algunas mujeres tienen un estatus más elevado y acceso a recursos que algunos hombres (de origen no europeo). La idea de raza organiza a la población mundial en un orden jerárquico de personas superiores e inferiores que se convierte en un principio organizador de la división internacional del trabajo y del sistema patriarcal global. Contrarios a la perspectiva eurocéntrica, la raza, el género, la sexualidad, la espiritualidad y la epistemología no son elementos añadidos a las estructuras económicas y políticas del sistema mundial capitalista, sino una parte constitutiva integral e imbricada del amplio y entramado “paquete” llamado el sistema mundo europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal (Grosfoguel, 2002). El patriarcado europeo y las nociones europeas de sexualidad, epistemología y espiritualidad se exportaron al resto del mundo mediante la expansión colonial como criterio hegemónico para racializar, clasificar y patologizar a la población del resto del mundo en una jerarquía de razas superiores e inferiores.

Esta elaboración tiene enormes implicaciones que sólo puedo mencionar de manera breve aquí:

- 1) La antigua idea eurocéntrica de que las sociedades se desarrollan al nivel del Estado-nación en términos de una evolución lineal de modos de producción desde lo precapitalista hasta lo

capitalista está superada. Todos estamos circunscritos a un sistema mundo capitalista que articula diferentes formas de trabajo según la clasificación racial de la población mundial (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2002).

- 2) El antiguo paradigma marxista de infraestructura y superestructura se reemplaza por una estructura histórica-heterogénea (Quijano, 2000), o una “heterarquía” (Kontopoulos, 1993), es decir, una articulación imbricada de múltiples jerarquías, en las que la subjetividad y el imaginario social no son derivativos sino constitutivos de las estructuras del sistema mundo (Grosfoguel, 2002). En esta conceptualización, la raza y el racismo no son superestructurales o instrumentales a una lógica abarcante de acumulación capitalista; son constitutivos de la acumulación capitalista a escala mundial. El “patrón de poder colonial” es un principio organizador que involucra la explotación y la dominación ejercidas en múltiples dimensiones de la vida social, desde las relaciones económicas, sexuales o de género hasta las organizaciones políticas, las estructuras de conocimiento, las entidades estatales y los hogares (Quijano, 2000).
- 3) La antigua división entre cultura y economía política, como se expresa en los estudios postcoloniales y las perspectivas de la economía política está superada (Grosfoguel, 2002). Los estudios postcoloniales conceptualizan el sistema mundo capitalista como constituido principalmente por la cultura, mientras que la economía política pone la determinación principal en las relaciones económicas.
En el enfoque de la “colonialidad de poder”, el qué es primero, “la cultura o la economía”, es un falso dilema, un dilema de la gallina o el huevo que oscurece la complejidad del sistema mundo capitalista (Grosfoguel, 2002).
- 4) La colonialidad no es equivalente al colonialismo. No se deriva de la modernidad ni antecede a ella. La colonialidad y la modernidad constituyen dos lados de una misma moneda. Del mismo modo como la revolución industrial europea se logró sobre los hombres provenientes de las formas oprimidas de trabajo en la periferia, las nuevas identidades, derechos, leyes e instituciones de la modernidad, como las naciones Estado, la

ciudadanía y la democracia se formaron en un proceso de interacción colonial con personas no occidentales, así como de dominación/explotación.

- 5) Llamar “capitalista” al actual sistema mundial es, por decir lo menos, engañoso.

Dado el “sentido común” hegemónico eurocéntrico, en el momento en que usamos la palabra “capitalismo” las personas inmediatamente piensan que estamos hablando sobre la “economía”. Sin embargo, el “capitalismo” sólo es una de las múltiples constelaciones imbricadas del patrón colonial de poder del “sistema mundial europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal”. Es importante, pero no la única.

Dada su imbricación con otras relaciones de poder, destruir los aspectos capitalistas del sistema mundo no sería suficiente para destruir el actual sistema mundo.

Para transformar este sistema mundo es crucial destruir la totalidad heterogénea histórico-estructural llamada el “patrón colonial del poder” del sistema.

- 6) La descolonización y la liberación anticapitalistas no pueden reducirse sólo a una dimensión de la vida social. Requiere una transformación más amplia de las jerarquías sexuales, de género, espirituales, epistémicas, económicas, políticas y raciales del sistema mundo moderno/colonial. La perspectiva de la “colonialidad del poder” nos desafía a pensar sobre el cambio y la transformación sociales en una forma no reduccionista.

Del colonialismo global a la colonialidad global

No podemos pensar la descolonización en términos de conquistar el poder sobre los límites jurídico-políticos de un Estado, es decir, logrando control sobre un solo Estado-nación (Grosfoguel, 1996). Las viejas estrategias socialistas y de liberación nacional de tomarse el poder en el plano del Estado-nación no son suficientes porque la colonialidad global no puede reducirse a la ausencia o la presencia de una administración colonial (Grosfoguel, 2002) o a las estructuras de poder políticas/económicas. Uno de los mitos más fuertes del siglo XX fue la noción de que la eliminación de las administraciones coloniales equivalía a la descolonización del mundo. Esto llevó al

mito de un mundo “postcolonial”. Las estructuras globales múltiples y heterogéneas establecidas durante un periodo de 450 años no se evaporaron con la descolonización jurídico-política de la periferia durante los últimos 50 años. Seguimos viviendo bajo el mismo “patrón colonial de poder”. Con la descolonización jurídico-política pasamos de un periodo de “*colonialismo global*” al actual periodo de “*colonialidad global*”. Aunque las “administraciones coloniales” han sido erradicadas casi por completo y la mayor parte de la periferia está organizada políticamente en Estados independientes, los no europeos siguen viviendo bajo la cruda explotación y dominación europea/euroamericana. Las antiguas jerarquías coloniales de europeos contra no europeos permanecen en su lugar y están imbricadas con la “división internacional del trabajo” y la acumulación de capital a escala mundial (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2002).

Aquí radica la relevancia de la diferenciación entre “colonialismo” y “colonialidad”. Esta última nos permite entender la continuidad de las formas coloniales de dominación después del final de las administraciones coloniales, producidas por culturas y estructuras coloniales en el sistema mundo capitalista moderno/colonial.

La “colonialidad del poder” se refiere a un proceso de estructuración social en el sistema mundo moderno/colonial que articula lugares periféricos en la división internacional del trabajo con la jerarquía global racial/étnica y la inscripción de los migrantes del Tercer Mundo en la jerarquía racial/étnica de las ciudades globales metropolitanas. Los Estados-nación periféricos y las personas no europeas vienen hoy bajo el régimen de la “colonialidad global” impuesto por los Estados Unidos por medio del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el Pentágono y la OTAN. Las zonas periféricas permanecen en una situación colonial aun cuando han dejado de estar bajo una administración colonialista.

Lo “colonial” no se refiere únicamente al “colonialismo clásico” o al “colonialismo interno” ni puede reducirse a la presencia de una “administración colonial”. Quijano distingue entre colonialismo y colonialidad. Yo uso la palabra “colonialismo” para referirme a “situaciones coloniales” impuestas por la presencia de una administra-

ción colonial como el periodo del colonialismo clásico y, siguiendo a Quijano (1991; 1993; 1998), uso “colonialidad” para definir “situaciones coloniales” en el periodo actual, en las que las administraciones coloniales han sido erradicadas casi por completo del sistema mundo capitalista. Por “situaciones coloniales” quiero decir la opresión/explotación cultural, política, sexual y económica de grupos subordinados racializados/étnicos por parte de grupos raciales/étnicos dominantes con o sin la existencia de administraciones coloniales. 500 años de expansión y dominación colonial europea formaron una división internacional del trabajo entre europeos y no europeos que se reproduce en la llamada fase “postcolonial” actual del sistema mundo capitalista (Wallerstein, 1979; 1995). Hoy las zonas del centro de la economía mundial capitalista se superponen con las sociedades predominantemente blancas/europeas/euroamericanas como Europa occidental, Canadá, Australia y los Estados Unidos, mientras que las zonas periféricas coinciden con pueblos no europeos previamente colonizados. Japón es la única excepción que confirma la regla. Este país nunca fue colonizado ni dominado por los europeos y, de manera similar a Occidente, jugó un papel activo en la construcción de su propio imperio colonial. China, aunque nunca fue completamente colonizada, fue periferalizada mediante el uso de centros de almacenamiento y distribución coloniales, como Hong Kong y Macao, y mediante intervenciones militares directas.

La mitología de la “descolonización del mundo” oscurece las continuidades entre las jerarquías coloniales/raciales pasadas y actuales y contribuye a la invisibilidad de la “colonialidad” de hoy en día. Durante los últimos cincuenta años, los Estados periféricos que en la actualidad son formalmente independientes, según los discursos liberales eurocéntricos dominantes (Wallerstein, 1991a; 1995), construyeron ideologías de “identidad nacional”, “desarrollo nacional” y “soberanía nacional” que crearon una ilusión de “independencia”, “desarrollo” y “progreso”. Sin embargo, sus sistemas políticos y económicos fueron configurados por su posición subordinada en un sistema mundo capitalista organizado alrededor de una división internacional del trabajo jerárquica (Wallerstein, 1979; 1984; 1995). Los múltiples y heterogéneos procesos del sistema mundo, junto con la predominancia de las culturas eurocéntricas (Said, 1979;

Wallerstein, 1991b; 1995; Lander, 1998; Quijano, 1998; Mignolo, 2000), constituyen una “colonialidad global” entre los pueblos europeos/euroamericanos y no europeos. Así, la “colonialidad” está imbricada con la división internacional del trabajo, pero no puede reducirse a ella. La jerarquía racial/étnica global de europeos y no europeos forma parte integral del desarrollo de la división internacional del trabajo en el sistema mundo capitalista (Wallerstein, 1983; Quijano, 1993; Mignolo, 1995). En estas épocas de “postindependencia” el eje “colonial” entre europeos/euroamericanos y no europeos se inscribe no sólo en relaciones de explotación (entre el capital y el trabajo) y en relaciones de dominación (entre los Estados metropolitanos y periféricos), sino también en la producción de las subjetividades y el conocimiento. En suma, parte del mito eurocéntrico es que vivimos en una supuesta era “post” colonial y que el mundo, en particular, los centros metropolitanos, no tienen necesidad de una descolonización. En esta definición convencional, la colonialidad se reduce a la presencia de administraciones coloniales. Sin embargo, como lo ha mostrado la obra del sociólogo peruano Aníbal Quijano (1993, 1998, 2000) con su perspectiva de la “colonialidad del poder”, aún vivimos en un mundo colonial y necesitamos salir de las formas estrechas de pensamiento sobre las relaciones coloniales, con el fin de lograr el sueño de la descolonización del siglo XX, aún incompleto e inacabado. Esto nos obliga a examinar nuevas alternativas utópicas descoloniales más allá de los fundamentalismos eurocéntricos y “tercermundistas”.

Postcolonialidad y sistemas mundiales: un llamado al diálogo

Repensar el mundo moderno/colonial desde la diferencia colonial modifica presupuestos importantes en nuestros paradigmas. En este punto, quisiera centrarme en la implicación de la perspectiva de la “colonialidad del poder” para los paradigmas del sistema mundo y la teoría postcolonial. La mayoría de los análisis sobre el sistema mundo se centran en cómo la división internacional del trabajo y las luchas geopolíticas militares son constitutivas de los procesos de acumulación de capital a escala global. Aunque uso este enfoque como punto de partida, pensar desde la diferencia colonial nos obliga a adoptar más seriamente estrategias ideológicas/simbólicas así

como la cultura colonial/racista del mundo moderno/colonial. El análisis del sistema mundo ha desarrollado recientemente el concepto de geocultura para referirse a las ideologías globales. Sin embargo, el uso de la “geocultura” en la perspectiva del sistema mundo está enmarcado en el paradigma marxista de la infraestructura-superestructura. Contrario a esta conceptualización, adopto estrategias ideológicas/simbólicas globales y la cultura colonial/racista como constitutivas, junto con los procesos de acumulación capitalista y el sistema interestatal, de las relaciones centro-periferia a escala mundial. Estas diferentes estructuras y procesos forman una heterarquía (Kontopoulos, 1993) de jerarquías imbricadas, heterogéneas y complejas que no puede contarse en el paradigma de la infraestructura/superestructura.

El enfoque de la postcolonialidad comparte con el del sistema mundial una crítica al desarrollismo, a las formas eurocéntricas del conocimiento, a las desigualdades de género, a las jerarquías raciales y a los procesos culturales/ideológicos que promueven la subordinación de la periferia en el sistema mundo capitalista. Sin embargo, las interpretaciones críticas de ambos enfoques ponen énfasis en determinantes diferentes. Mientras que las críticas postcoloniales ponen énfasis en la cultura colonial, la perspectiva del sistema mundo se fija en la acumulación incansable de capital a escala mundial. Mientras que las críticas postcoloniales ponen énfasis en la agencia, la perspectiva del sistema mundo se centra en las estructuras. Algunos intelectuales de la teoría postcolonial, como Gayatri Spivak (1988) reconocen la importancia de la división internacional del trabajo como constitutiva del sistema capitalista mientras que algunos académicos del enfoque del sistema mundial, como Immanuel Wallerstein reconocen la importancia de procesos culturales, como el racismo y el sexism, como inherentes al capitalismo histórico. Sin embargo, los dos campos siguen en general divididos sobre las oposiciones binarias de cultura contra economía y la agencia contra la estructura. Esto es, en parte, una herencia de las “dos culturas” del conocimiento occidental, que dividen las ciencias de las humanidades, basada en el dualismo cartesiano de mente contra materia.

Con muy pocas excepciones, la mayoría de los teóricos postcoloniales vienen de campos de las humanidades, como literatura, retórica y

estudios culturales. Sólo un reducido número de intelectuales en el campo de la postcolonialidad viene de las ciencias sociales, en especial de la antropología. Por otro lado, los académicos del sistema mundo pertenecen básicamente a disciplinas de las ciencias sociales, como la sociología, la antropología, las ciencias políticas y la economía. Muy pocos vienen de las humanidades, con excepción de los historiadores, que tienden a tener más afinidades con el enfoque del sistema mundo, y muy pocos provienen de la literatura. He puesto énfasis en las disciplinas que predominan en ambos puntos de vista porque creo que estas limitaciones disciplinarias son constitutivas de algunas de las diferencias teóricas entre ambas aproximaciones.

La crítica postcolonial caracteriza el sistema capitalista como un sistema cultural. Sus partidarios creen que la cultura es el elemento constitutivo que determina las relaciones económicas y políticas en el capitalismo global (Said, 1979). Por otro lado, la mayoría de los académicos del sistema mundial ponen énfasis en las relaciones económicas a escala mundial como constitutivas del sistema mundo capitalista. Las relaciones culturales y políticas se conceptualizan como instrumentales para los procesos de acumulación capitalista o como un epifenómeno de aquéllos. El hecho es que los teóricos del sistema mundo tienen dificultades para teorizar la cultura, mientras que los teóricos postcoloniales encuentran dificultades para conceptualizar los procesos político-económicos. La paradoja es que muchos académicos del sistema mundo reconocen la importancia de la cultura, pero no saben qué hacer con ella ni cómo articularla en una forma no reduccionista, mientras que muchos académicos postcoloniales reconocen la importancia de la economía política, pero no saben cómo integrarla al análisis cultural sin reproducir un tipo de reduccionismo “culturalista”. De este modo, ambas literaturas fluctúan entre el peligro del reduccionismo económico y el peligro del culturalismo. Los estudios postcoloniales y el análisis del sistema mundial tienen necesidad de una intervención descolonial.

Pienso que la dicotomía cultura contra economía es un dilema del “huevo o la gallina”, es decir, un falso dilema, que proviene de lo que Immanuel Wallerstein ha llamado el legado del liberalismo del siglo XIX (Wallerstein, 1991a: 4). Este legado implica la división de

lo económico, lo político, lo cultural y lo social como arenas autónomas. Según Wallerstein, la construcción de estas arenas “autónomas” y su materialización en esferas de conocimiento separadas, como la ciencia política, la sociología, la antropología y la economía en las ciencias sociales, así como las diferentes disciplinas en las humanidades son un resultado pernicioso del liberalismo como geocultura del sistema mundo moderno. En un juicio crítico del análisis del sistema mundo, Wallerstein afirma que:

El análisis del sistema mundo pretende ser una ciencia social crítica del siglo XIX. Pero es una crítica incompleta, inacabada. Aún no ha podido encontrar una forma de superar el legado más persistente (y falso) de la ciencia social del siglo XIX: la división del análisis social en tres arenas: tres lógicas, tres niveles: lo económico, lo político y lo sociocultural.

Esta trinidad se mantiene en medio del camino, en granito, bloqueando nuestro avance intelectual. Para muchos es insatisfactorio, pero en mi opinión nadie ha encontrado aún la forma de prescindir del lenguaje y sus implicaciones, algunas de las cuales son correctas, pero la mayoría de ellas probablemente no lo sean (1991a: 4).

... todos nosotros recurrimos al uso del lenguaje en las tres arenas en casi todo lo que escribimos. Es hora de que abordemos seriamente la cuestión... estamos persiguiendo falsos modelos y menoscabando nuestra argumentación al seguir usando dicho lenguaje. Es urgente que comencemos a elaborar modelos alternativos (1991: 271).

Aún debemos desarrollar un nuevo lenguaje descolonial para dar cuenta de los complejos procesos en el sistema mundo moderno/colonial sin depender del viejo lenguaje liberal de las tres arenas. Por ejemplo, el hecho de que este teórico defina el sistema mundo moderno como una economía mundial desorienta a muchas personas en tanto las lleva a pensar que el análisis de dicho sistema explora la llamada “lógica económica” del sistema. Éste es precisamente el tipo de interpretación que Wallerstein trata de evitar en su crítica a las esferas autónomas. Sin embargo, como él mismo lo reconoce, el lenguaje usado en el análisis sobre el sistema mundo sigue atrapado en el viejo lenguaje de la ciencia social del siglo XIX y prescindir de él es un gran reto. ¿Qué sucedería si el capitalismo

fuera una economía mundial, no en el sentido limitado de un sistema económico, sino en el sentido del sistema histórico definido por Wallerstein como “una red integrada de procesos económicos, políticos y culturales, la suma de los cuales mantiene junto el sistema”? (Wallerstein, 1991a: 230) Debemos hallar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje para dar cuenta de la compleja imbricación de las jerarquías de género, raciales, sexuales y de clase en procesos globales geopolíticos, neoculturales y geoeconómicos del sistema mundo moderno/colonial donde la incesante acumulación de capital se ve afectada por estas jerarquías, está integrado por ellas, es constitutivo de ellas y está constituido por las mismas. Con el fin de hallar un nuevo lenguaje descolonial para esta complejidad, debemos ir “fuera” de nuestros paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de trabajo. Sugiero que examinemos la noción metateórica de “heterarquías” desarrollada por el teórico social, sociólogo y filósofo griego Kyriakos Kontopoulos (1993), al igual que la noción de “colonialidad del poder” desarrollada por Aníbal Quijano (1991; 1993; 1998).

El pensamiento heterárquico (Kontopoulos, 1993) es un intento de conceptualizar estructuras sociales con un nuevo lenguaje que rompe con el paradigma liberal de la ciencia social del siglo XIX. El antiguo lenguaje de las estructuras sociales es un lenguaje de sistemas cerrados, es decir, de una sola lógica abarcante que determina una jerarquía única. Definir un sistema histórico como una “jerarquía entramada”, como lo propuso Wallerstein en el informe de la Comisión Gulbenkian “Abrir las ciencias sociales”, debilita el enfoque del sistema mundo al seguir usando un modelo metateórico que corresponde a sistemas cerrados, precisamente lo opuesto a lo que intenta hacer el enfoque del sistema mundo. En contraste, las heterarquías nos llevan más allá de las jerarquías cerradas para introducirnos en un lenguaje de complejidad, sistemas abiertos, imbricación de jerarquías múltiples y heterogéneas, niveles estructurales y lógicas estructuradoras. El concepto de “lógica” se redefine aquí para designar la imbricación heterogénea de estrategias de múltiples agentes. La idea es que no se trata de una lógica autónoma ni de una sola lógica, sino de procesos múltiples, heterogéneos, imbricados y complejos dentro de una sola realidad histórica. La noción de imbricación es esencial aquí y cercana al concepto de

sistemas históricos desarrollado por Wallerstein, entendidos como “redes integradas de procesos económicos, políticos y culturales”. Se considera que las múltiples relaciones jerárquicas del momento están imbricadas, según Kontopoulos, o integradas, según Wallerstein; no se conserva ninguna lógica ni dominios autónomos. La noción de una sola lógica corre el riesgo de ser reduccionista, algo contrario a la idea de los sistemas complejos, mientras que la noción de múltiples lógicas corre el riesgo de ser dualista. La solución a estas cuestiones ontológicas (el dilema reduccionista/ autonomista) en el pensamiento heterárquico es ir más allá de la oposición binaria monismo/dualismo y hablar de un materialismo emergentista que implica múltiples procesos imbricados en diferentes niveles estructurales dentro de una sola realidad material histórica (que incluye lo simbólico/ideológico como parte de la realidad material). Las heterarquías conservan el uso de la noción de “lógica” sólo con propósitos analíticos con el fin de hacer ciertas diferenciaciones o abstraer ciertos procesos que, una vez integrados o imbricados en un proceso histórico concreto, adquieran un efecto y un significado estructurales diferentes. El pensamiento heterárquico es un lenguaje para lo que Immanuel Wallerstein llama una nueva forma de pensamiento que puede romper con las ciencias sociales liberales del siglo XIX y centrarse en sistemas históricos complejos.

La noción de la “colonialidad del poder” también es útil en términos de descolonizar el dilema cultura versus economía. La obra de Quijano proporciona una nueva forma de pensar en este dilema que sobrepasa los límites del análisis postcolonial y el del sistema mundo. En Latinoamérica, la mayoría de los teóricos dependentistas privilegiaban las relaciones económicas en los procesos sociales a costa de las determinaciones ideológicas y culturales. La cultura era concebida por la escuela dependentista como instrumental a los procesos de acumulación capitalista. En muchos aspectos, los dependentistas y el analista del sistema mundo reproducían algo del reduccionismo económico de los enfoques ortodoxos marxistas. Esto llevó a dos problemas: primero, a una subestimación de las jerarquías coloniales/raciales, y, segundo, a un empobrecimiento analítico que no podía explicar las complejidades de los procesos económicos heterárquicos globales.

Las ideas de dependencia deben entenderse como parte de la “*longue durée*” de las ideas de la modernidad en Latinoamérica. El desarrollo autónomo nacionales es un tema ideológico central del sistema mundo moderno desde finales del siglo XVIII. Los dependentistas reprodujeron la ilusión de que la organización y el desarrollo racionales pueden lograrse a partir del control del Estado-nación. Esto contradecía la posición de que el desarrollo y el subdesarrollo son resultado de relaciones estructurales dentro del sistema mundo capitalista. Aunque los dependentistas definieron el capitalismo como un sistema global más allá del Estado-nación, seguían creyendo que era posible desvincular o romper con el sistema mundo en el plano del Estado-nación (Frank, 1970: 11, 104, 150; Frank, 1969: capítulo 25).

Esto implicaba que un proceso socialista revolucionario en el plano nacional podía aislar el país del sistema global. Sin embargo, como lo sabemos hoy, es imposible transformar un sistema que opera a escala mundial privilegiando el control/ administración del Estado-nación (Wallerstein, 1992b). Ningún control “racional” del Estado-nación alteraría la posición de un país en la división internacional del trabajo. La planeación y el control “racionales” del Estado-nación contribuyen a la ilusión desarrollista de que es posible eliminar las desigualdades de un sistema mundial capitalista desde un plano del Estado-nación.

En el sistema mundo capitalista, un Estado-nación periférico puede experimentar transformaciones en su forma de incorporación a la economía mundial capitalista; una minoría de tales Estados puede incluso moverse a una posición semiperiférica. Sin embargo, romper con el sistema total desde un plano del Estado-nación o transformarlo está más allá de su rango de posibilidades (Wallerstein, 1992a; 1992b). Por esta razón, un problema global no puede tener una solución nacional. Con esto no se pretende negar la importancia de las intervenciones políticas en el plano del Estado-nación. El punto aquí no es reíficar el Estado-nación y entender los límites de las intervenciones políticas en este plano para la transformación a largo plazo de un sistema que opera a escala mundial. El Estado-nación, aun cuando sigue siendo una institución importante del capitalismo histórico, es un espacio limitado para las transformaciones

políticas y sociales radicales. Las agencias colectivas en la periferia necesitan un alcance global para hacer una intervención política efectiva en el sistema mundo capitalista. Las luchas sociales por debajo y por encima del Estado-nación son espacios estratégicos de intervención política que a menudo se ignoran cuando el enfoque de los movimientos privilegia al Estado-nación. Las conexiones globales y locales de los movimientos sociales son cruciales para que haya intervenciones políticas efectivas. Los dependentistas descuidaron esta obligación, en parte, por su tendencia a privilegiar el Estado-nación como unidad de análisis y por el énfasis economicista de sus enfoques. Esto tuvo consecuencias políticas terribles para la izquierda latinoamericana y para la credibilidad del proyecto político dependentista.

Para la mayoría de los dependentistas y para el analista del sistema mundial, la “economía” era la esfera privilegiada del análisis social. Categorías como “género” y “raza” eran ignoradas a menudo y cuando se usaban se reducían (instrumentalizaban) a los intereses económicos o de clase. Quijano (1993) es una de las pocas excepciones a esta crítica. La “colonialidad del poder” es un concepto que busca integrar como parte del proceso heterogéneo estructural las múltiples relaciones en las que los procesos culturales, políticos y económicos se ven imbricados en el capitalismo como sistema histórico. Quijano emplea la noción de “heterogeneidad estructural”, que está muy cercana a la de “heterarquía” que se analizó anteriormente. De manera similar al análisis del sistema mundo, la noción de “colonialidad” conceptualiza el proceso de colonialización del continente americano y la constitución de una economía mundial capitalista como parte del mismo proceso imbricado. Sin embargo, al contrario del enfoque del sistema mundo, la “heterogeneidad estructural” de Quijano implica la construcción de una jerarquía racial/étnica global de carácter simultáneo, coetáneo en el tiempo y el espacio, para la constitución de una división internacional del trabajo con relaciones centro-periferia a escala mundial. Desde la formación inicial del sistema mundo capitalista, la incesante acumulación de capital estuvo imbricada con ideologías globales racistas, homofóbicas y sexistas. La expansión colonial europea fue dirigida por hombres europeos heterosexuales. Dondequiera que fueron,

llevaron sus prejuicios culturales y formaron estructuras heterárquicas de desigualdad sexual, de género, clase y raza. Así, en el “capitalismo histórico”, entendido como un “sistema heterárquico” o como una “estructura heterogénea”, el proceso de la incorporación periférica a la acumulación incansable de capital estuvo constituido por jerarquías y discursos homofóbicos, sexistas y raciales e imbricado con ellos. En oposición a un análisis del sistema mundo, lo que Quijano recalca con su noción de “colonialidad del poder” es que no hay una lógica de acumulación capitalista abarcante que pueda instrumentalizar las divisiones étnicas/raciales y que preceda a la formación de una cultura global, colonial, eurocéntrica. La perspectiva “instrumentalista” de la mayor parte de los análisis del sistema mundo es reductiva y sigue atrapada en el viejo lenguaje de las ciencias sociales del siglo XIX. Para Quijano, el racismo es constitutivo de la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial y está imbricado con ellas. La noción de “heterogeneidad estructural” implica la coexistencia de múltiples formas de trabajo dentro de un proceso histórico. Contrario a los enfoques marxistas ortodoxos, no hay una sucesión lineal de modos de producción (esclavitud, feudalismo, capitalismo, etc.). Desde una perspectiva periférica latinoamericana, como tendencia general, estas formas de trabajo se articularon todas simultáneamente en el tiempo y se imbricaron en el espacio entre formas “libres” de trabajo asignado al centro o a las poblaciones de origen europeo y formas “oprimidas” de trabajo asignadas a la periferia o a las poblaciones no europeas. La acumulación capitalista a escala mundial opera usando, de manera simultánea, formas diversas de trabajo divididas, organizadas y asignadas de acuerdo con la racionalidad eurocéntrica racista de la “colonialidad del poder”. Más aún, para Quijano no existe una teleología lineal entre las diferentes formas de acumulación capitalista (primitiva, absoluta y relativa, en este orden, según el análisis eurocentrístico marxista). Para Quijano, las múltiples formas de acumulación también coexisten en forma simultánea, son coetáneas en el tiempo. Como tendencia a largo plazo, las formas de acumulación “violentas” (llamadas acumulación “primitiva” en el marxismo eurocentrístico) y “absolutas” predominan en la periferia no europea, mientras que las formas de acumulación “relativa” predominan en las zonas de trabajo “libre” del centro europeo.

El segundo problema con la subestimación dependista de las dinámicas culturales e ideológicas radica en que empobreció su propio enfoque político-económico. Las estrategias ideológicas/simbólicas así como las formas de conocimiento eurocéntricas son constitutivas de la economía política del sistema mundo capitalista. Las estrategias simbólicas/ideológicas globales son un proceso de estructuración importante de las relaciones centro-periferia en el sistema mundo capitalista. Por ejemplo, los Estados del centro desarrollan estrategias ideológicas/ simbólicas promoviendo las formas de conocimiento “occidentalistas” (Mignolo, 1995) que privilegiaban el “occidente sobre el resto”. Esto se observa con claridad en los discursos desarrollistas que se convirtieron en una llamada forma de conocimiento “científico” en los últimos cincuenta años. Este conocimiento privilegiaba a “Occidente” como modelo de desarrollo. El discurso desarrollista ofrece una receta colonial sobre cómo convertirse en “Occidente”.

Aunque los dependentistas luchaban contra estas formas de conocimiento universalistas/occidentalistas, percibían este conocimiento como una superestructura” o un epifenómeno de alguna “infraestructura económica”. Los dependentistas nunca percibieron tal conocimiento como constitutivo de la economía política de América Latina. La creación de zonas periféricas como África y Latinoamérica, en calidad de “regiones” con un “problema” o con una “etapa de desarrollo atrasada” ocultó la responsabilidad europea y euroamericana en la explotación de estos continentes. La creación de regiones “patológicas” en la periferia en oposición a los llamados patrones de desarrollo “normal” de “Occidente” justificó una intervención política y económica aún más intensa por parte de los poderes imperiales. Al tratar al “Otro” como “subdesarrollado” y “atrasado”, se justificaba la explotación y la dominación metropolitanas en nombre de la “misión civilizadora”.

La superioridad atribuida al conocimiento europeo en muchas esferas de la vida era un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema mundo moderno/colonial. Los conocimientos subalternos se excluían, omitían, silenciaban o ignoraban. Éste no es un llamado a una misión de rescate de la autenticidad de tipo fundamentalista o esencialista. El punto aquí es poner la diferencia

colonial (Mignolo, 2000) en el centro de un proceso de producción de conocimiento. Los conocimientos subalternos son aquellos que se encuentran en la intersección de lo tradicional y lo moderno. Son formas de conocimiento híbridas, transculturales, no simplemente en el sentido del sincretismo tradicional o “mestizaje”, sino en el que les da Aimé Césaire de “armas milagrosas” o lo que he llamado “complicidad subversiva” (Grosfoguel, 1996) contra el sistema. Son modalidades de resistencia que resignifican y transforman las formas de conocimiento dominantes desde el punto de vista de la racionalidad no eurocéntrica de subjetividades subalternas que piensan desde epistemologías fronterizas. Constituyen lo que Walter Mignolo (2000) llama una crítica de la modernidad desde las experiencias geopolíticas y las memorias de la colonialidad. Según Mignolo (2000), éste es un nuevo espacio que merece ser explorado más a fondo tanto como una nueva dimensión crítica de la modernidad/colonialidad y, al mismo tiempo, como un espacio desde donde pueden diseñarse nuevas utopías. Esto tiene implicaciones importantes para la producción de conocimiento. ¿Vamos a producir un nuevo conocimiento que repita o reproduzca la visión del ojo de dios eurocéntrica y universalista? Decir que la unidad de análisis es el sistema mundo, no el Estado-nación, no equivale a una visión del ojo de dios del mundo con pretensión de neutralidad. Creo que el análisis del sistema mundo necesita descolonizar su epistemología tomando en serio el lado subalterno de la diferencia colonial: el lado de la periferia, los trabajadores, las mujeres, los sujetos racializados/coloniales, los homosexuales y lesbianas y los movimientos antisistémicos en el proceso de producción de conocimiento. Esto significa que aunque el sistema mundo tome el globo como unidad de análisis, está pensando desde una perspectiva particular en el mundo. Sin embargo, el análisis del sistema mundo no ha hallado un camino para incorporar conocimientos subalternos en procesos de producción de conocimiento. Sin ello no puede haber descolonización del conocimiento ni utopística más allá del eurocentrismo. La complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder en la producción del conocimiento y en los diseños globales imperiales hace un llamado a nuevos lugares institucionales y no institucionales desde los cuales lo subalterno puede hablar y ser escuchado.

Pensamiento fronterizo

Hasta aquí, la historia del sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal ha privilegiado la cultura, el conocimiento y la epistemología producidas por Occidente (Spivak, 1988; Mignolo, 2000). Ninguna cultura en el mundo permaneció intocada por la modernidad europea. No hay un afuera absoluto en este sistema. El monologismo y el diseño global monotópico de Occidente se relacionan con otras culturas y personas desde una posición de superioridad y son sordas a las cosmologías y epistemologías del mundo no occidental. La imposición del cristianismo con el fin de convertir a los llamados salvajes y bárbaros en el siglo XVI, seguida de una imposición del “deber del hombre blanco” y la “misión civilizadora” en los siglos XVIII y XIX, la imposición del “proyecto desarrollista” en el siglo XX y, más recientemente, el proyecto imperial de las intervenciones militares bajo la retórica de la “democracia” y los “derechos humanos” en el siglo XXI, todas han sido impuestas mediante el militarismo y la violencia bajo la retórica de la modernidad que habla de salvar al otro de sus propios barbarismos. Dos respuestas a la imposición colonial eurocéntrica son los nacionalismos y fundamentalismos del Tercer Mundo. El nacionalismo ofrece soluciones eurocéntricas a un problema eurocéntrico global. Reproduce la colonialidad del poder interna en cada Estado-nación y reifica el Estado-nación como el lugar privilegiado del cambio social (Grosfoguel, 1996). Las luchas por encima y por debajo del Estado-nación no se consideran estrategias políticas nacionalistas. Más aún, las respuestas nacionalistas al capitalismo global refuerzan el Estado-nación como forma política institucional por excelencia del sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal. En este sentido, el nacionalismo es cómplice del pensamiento y las estructuras políticas eurocéntricas. De otro lado, los fundamentalismos de diferentes tipos del Tercer Mundo responden a la retórica de un “espacio exterior puro” esencialista o de una “exterioridad absoluta” a la modernidad. Son fuerzas “modernas antimodernas” que reproducen las oposiciones binarias del pensamiento eurocéntrico. Si este pensamiento asevera que la “democracia” es un atributo natural occidental, los fundamentalismos del Tercer Mundo aceptan esta premisa eurocéntrica y aseguran que la

democracia no tiene nada que ver con lo no occidental. De esta forma, es un atributo europeo inherente impuesto por Occidente. Ambos niegan muchos de los elementos que, hoy consideramos, hacen parte de la modernidad, como la democracia, se formaron en una relación global entre el Occidente y el no Occidente. Los europeos tomaron mucho de su pensamiento utópico de los sistemas históricos no occidentales que encuentran en las colonias y se los apropiaron como parte de la modernidad eurocentrada. Los fundamentalismos del Tercer Mundo responden a la imposición de la modernidad eurocentrada como un diseño global/imperial con una modernidad antimoderna eurocéntrica, jerárquica, autoritaria y antidemocrática como la anterior.

Una de las muchas soluciones plausibles al dilema eurocéntrico es lo que Walter Mignolo, siguiendo a pensadores chicanos(as) como Gloria Anzaldúa (1987) y José David Saldívar (1997), llama el “pensamiento fronterizo crítico” (Mignolo, 2000). Dicho pensamiento es la respuesta epistémica de lo subalterno al proyecto eurocéntrico de modernidad. En lugar de rechazar la modernidad para retirarse a un absolutismo fundamentalista, las epistemologías fronterizas subsumen/redefinen la retórica emancipatoria de la modernidad desde las cosmologías y las epistemologías de lo subalterno, localizado en el lado oprimido y explotado de la diferencia colonial, hacia una lucha por la liberación descolonial por un mundo más allá de la modernidad eurocentrada. Lo que el pensamiento fronterizo produce es una redefinición/subsunción de la ciudadanía, la democracia, los derechos humanos, la humanidad, las relaciones económicas que están más allá de las estrechas definiciones impuestas por la modernidad europea. El pensamiento fronterizo no es un fundamentalismo antimoderno. Es una respuesta descolonial transmoderna de lo subalterno a la modernidad eurocéntrica.

Un buen ejemplo de esto es la lucha zapatista en México. Los zapatistas no son fundamentalistas antimodernos. No rechazan la democracia ni se encierran en cierta forma de fundamentalismo indígena. Por el contrario, los zapatistas aceptan la noción de democracia, pero la redefinen desde la práctica y las cosmologías indígenas, definiéndola como “el que quiera mandar debe obedecer” o

“todos somos iguales porque todos somos distintos”. Lo que parece ser una consigna paradójica es en realidad una redefinición crítica de la democracia a partir de las prácticas, las cosmologías y las epistemologías de lo subalterno. Esto nos lleva a la cuestión de cómo trascender el monólogo imperial establecido por la modernidad europeo-céntrica.

Transmodernidad o cosmopolitismo crítico como proyectos utópicos

No puede lograrse un diálogo intercultural Norte-Sur sin una descolonización de las relaciones de poder en el mundo moderno. Un diálogo horizontal en oposición al monólogo vertical de Occidente requiere una transformación en las estructuras globales de poder. No podemos asumir un consenso habermasiano o una relación horizontal igual entre culturas y pueblos divididos en los dos polos de la diferencia colonial. Sin embargo, podemos empezar imaginando mundos alternativos más allá del eurocentrismo y el fundamentalismo. La transmodernidad es el proyecto utópico del filósofo de la liberación latinoamericano Enrique Dussel para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel, 2001). En oposición al proyecto de Habermas de que lo que necesita hacerse es completar el proyecto incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el camino para completar el proyecto de descolonización inconcluso e incompleto en el siglo XX. En lugar de una sola modernidad centrada en Europa e impuesta como un diseño global al resto del mundo, Dussel aboga por una multiplicidad de respuestas críticas descoloniales a la modernidad eurocentrada desde las culturas subalternas y el lugar epistémico de los pueblos colonizados en todo el mundo. En la interpretación que Walter Mignolo hace de Dussel, la transmodernidad sería equivalente a la “diversidad como proyecto universal”, lo cual es resultado de un “pensamiento fronterizo crítico” como una intervención epistémica desde los subalternos diversos (Mignolo, 2000). Las epistemologías subalternas podrían proporcionar, siguiendo la redefinición que hace Walter Mignolo (2000) del concepto del pensador caribeño Edward Glissant, una “diversidad” de respuestas a los problemas de la modernidad que conduce a la “transmodernidad”.

Para Dussel, la filosofía de la liberación sólo puede venir de pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas. Una implicación es que las diversas formas de democracia, derechos civiles o liberación femenina sólo pueden salir de las respuestas creativas de las epistemologías locales subalternas. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres islámicas. Los hombres occidentales no pueden imponer su noción de democracia a los pueblos no occidentales. Éste no es un llamado a una solución fundamentalista o nacionalista a la persistencia de la colonialidad ni un particularismo parroquial. Es un llamado a un pensamiento fronterizo crítico como estrategia o mecanismo hacia un “mundo transmoderno” descolonizado como un proyecto universal que nos lleva más allá del eurocentrismo y el fundamentalismo. Durante los últimos 510 años del “sistema mundo europeo/euroamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial”, pasamos del “cristianízate o te disparo” del siglo XVI al “civilízate o te disparo” del siglo XIX, al “desarróllate o te disparo” del siglo XX, al “neoliberalízate o te disparo” de finales del mismo siglo y al “democratízate o te disparo” de comienzos del XXI, sin respeto ni reconocimiento a las formas de democracia indígenas, africanas, islámica u otras no europeas. La forma liberal de la democracia es la única aceptada y legitimada. Las formas de alteridad democrática son rechazadas. Si la población no europea no acepta los términos euroamericanos de la democracia liberal entonces se les impone por la fuerza en nombre de la civilización y el progreso. Es preciso reconceptualizar la democracia en una forma transmoderna con el fin de descolonizarla de la democracia liberal, es decir, de la forma de democracia de occidente, racializada y centrada en el capitalismo.

Al radicalizar la noción Levinasiana de la exterioridad, Dussel ve un potencial radical en los espacios relativamente exteriores no colonizados por completo por la modernidad europea. Estos espacios exteriores no son puros o absolutos. Han sido afectados y producidos por la modernidad europea, pero nunca subsumidos o instrumentalizados por completo. Es desde la geopolítica del conocimiento de esta exterioridad relativa, o estos márgenes, que surge el “pensamiento fronterizo crítico” como una crítica a la modernidad hacia un mundo transmoderno pluriversal (Mignolo, 2000) de proyectos éti-

co-políticos múltiples y diversos en los que podría existir un diálogo y una comunicación horizontales reales entre todos los pueblos del mundo. Sin embargo, para alcanzar este utópico proyecto es fundamental transformar los sistemas de dominación y explotación del patrón de poder colonial actual del sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal.

Las luchas anticapitalistas hoy

La perniciosa influencia de la colonialidad en todas sus expresiones a diferentes niveles (global, nacional, local), así como sus conocimientos eurocéntricos, se han reflejado en movimientos antisistémicos y pensamiento utópico por todo el mundo. Así, la primera tarea del proyecto de izquierda renovada es confrontar las colonialidades eurocéntricas no sólo de la derecha sino también de la izquierda. Por ejemplo, muchos proyectos izquierdistas dentro de sus organizaciones y cuando estuvieron en control de las estructuras estatales subestimaron las jerarquías raciales/étnicas y reprodujeron la dominación blanca/eurocentrada sobre los pueblos no europeos. La “izquierda” internacional nunca problematizó en forma radical las jerarquías raciales/étnicas creadas durante la expansión colonial europea y que siguen presentes en la “colonialidad del poder” mundial. Ningún proyecto radical puede tener éxito hoy si no desmantela estas jerarquías coloniales/raciales. La subestimación del problema de la colonialidad ha contribuido en gran medida a la desilusión popular con los proyectos “izquierdistas”. No puede alcanzarse por completo una democracia (liberal o radical) si la dinámica colonial/racista mantiene una gran parte o, en algunos casos, a la mayoría de la población como ciudadanos de segunda clase.

La perspectiva que aquí se articula no es una defensa de la “política de la identidad”. Las identidades subalternas podrían servir como un punto de partida epistémico para una crítica radical a los paradigmas y las formas de pensar eurocéntricos. Sin embargo, “la política de la identidad” no equivale a la alteridad epistemológica. El alcance de la “política de la identidad” es limitado y no puede lograr una transformación del sistema y de su patrón de poder colonial. Dado que todas las identidades modernas son una construc-

ción de la colonialidad del poder en el mundo moderno/colonial, su defensa no es tan subversiva como podría parecer a primera vista. Las identidades “negra”, “indígena”, “africana” o las nacionales como la “colombiana”, “keniana” o “francesa” son construcciones coloniales. La defensa de estas identidades podría servir a algunos propósitos progresivos dependiendo de lo que esté en juego en ciertos contextos. Por ejemplo, en las luchas contra una invasión imperialista o en las pugnas antirracistas contra la supremacía blanca, estas identidades pueden servir para unificar a los oprimidos contra un enemigo común. Pero la política de la identidad sólo atiende las metas de un solo grupo y demanda igualdad dentro del sistema en lugar de desarrollar una lucha radical anticapitalista contra el sistema. El sistema de explotación es un espacio de intervención crucial que requiere alianzas más amplias a lo largo de líneas no sólo raciales y de género, sino también a lo largo de líneas de clase y entre una diversidad de grupos oprimidos en torno a la radicalización de la noción de igualdad social. Pero en lugar de la noción de igualdad limitada, abstracta y formal de la modernidad eurocéntrica, la idea aquí es extender la noción de igualdad a toda relación de opresión, como la racial, de clase, sexual o de género. El nuevo universo de significado o el nuevo imaginario de la liberación necesita un lenguaje común a pesar de la diversidad de culturas y de formas de opresión. Este lenguaje común puede ofrecerse radicalizando las nociones liberatorias que surgen del patrón de poder moderno/colonial, como la libertad (de prensa, credo o expresión), las libertades individuales o la igualdad social y que los vinculan a la democratización radical de las jerarquías políticas, epistémicas, de género, sexuales, espirituales y económicas a escala global.

La propuesta que hace Quijano (2000) de una “socialización del poder” en oposición a una “nacionalización estatista de la producción” es crucial aquí. En lugar de proyectos “socialistas de Estado” o “capitalistas de Estado” centrados en la administración del Estado y en las estructuras de poder jerárquicas, la estrategia de la “socialización del poder” en todas las esferas de la existencia social privilegia las luchas globales y locales de las formas colectivas de autoridad pública.

Las comunidades, empresas, escuelas, hospitales y todas las instituciones que en la actualidad regulan la vida social estarían autoadministradas por la gente bajo la meta de extender la igualdad social y la democracia a todos los espacios de la existencia social. Es un proceso de empoderamiento y una democratización radical desde abajo que no excluye la formación de instituciones públicas globales para democratizar y socializar la producción, la riqueza y los recursos a escala mundial. La socialización del poder implicaría también la formación de instituciones globales más allá de los límites nacionales o estatales para garantizar la justicia y la igualdad social en la producción, la reproducción y la distribución de los recursos mundiales. Esto implicaría cierta forma de organización democrática global autoadministrada que funcionaría como una autoridad global colectiva para garantizar la justicia y la equidad sociales a escala mundial. La socialización del poder en los planos local y global implicaría la formación de una autoridad pública que está por fuera de las estructuras estatales y contra ellas.

Basándose en las antiguas comunidades indígenas de los Andes y en las nuevas comunidades marginales urbanas en las que la reciprocidad y la solidaridad son las principales formas de interacción social, Quijano ve el potencial utópico de una alternativa social privada a la propiedad privada y un público alternativo no estatal que esté por fuera de las nociones eurocéntricas capitalistas/socialistas de lo público y lo privado. Este público no estatal (en oposición a la equivalencia de lo estatal y lo público en las ideologías liberal y socialista) no está, según Quijano, en contradicción con un privado social (en oposición a la propiedad privada capitalista y corporativa). Lo privado social y su autoridad pública institucional no estatal no están en contradicción con las libertades personales/individuales y el desarrollo colectivo. Uno de los problemas con los discursos liberales y socialistas es que el Estado es siempre la institución de la autoridad pública que está en contradicción con el desarrollo de un crecimiento alternativo “privado” y de los “individuos”.

Los proyectos desarrollistas que se centran en cambios de políticas a nivel del Estado-nación son obsoletos en la economía mundial de hoy en día y desembocan en ilusiones desarrollistas. No puede dar-

se una “solución nacional” a un sistema de explotación y dominación que funciona a escala global como lo hace el sistema mundo capitalista. Un problema global no puede resolverse en el plano del Estado-nación. Requiere soluciones descoloniales globales. Así, la descolonización de la economía política del sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal requiere la erradicación de la transferencia continua de riqueza del Sur al Norte y la institucionalización de la redistribución global y la transferencia de riqueza de Norte a Sur. Después de siglos de “acumulación por expropiación” (Harvey, 2003), el Norte tiene una concentración de riqueza y recursos inaccesible al Sur. Los mecanismos globales de redistribución de riqueza de Norte a Sur podrían implementarse mediante la intervención directa de organizaciones internacionales o imponiendo gravámenes a los flujos globales de capital. Sin embargo, esto requeriría una lucha de poder descolonial global a escala mundial cuyo propósito fuera transformar el patrón de poder colonial global y, en consecuencia, transformar el sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal. El Norte es reacio a compartir la concentración y la acumulación de riqueza producida por el trabajo no europeo del Sur después de siglos de explotación y dominación de los últimos por parte de los primeros. Incluso hoy, las políticas neoliberales representan una continuación de la “acumulación por expropiación” (Harvey, 2003) iniciada por la expansión colonial europea con la conquista del continente americano en el siglo XVI. Muchos países periféricos fueron despojados de su riqueza y sus recursos nacionales durante los últimos veinte años del neoliberalismo a escala mundial bajo la supervisión y la intervención directas del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial. Estas políticas han llevado a la bancarrota a muchos países en la periferia y han causado la transferencia de riqueza del Sur hacia corporaciones transnacionales e instituciones financieras en el Norte. El espacio de maniobra para las regiones periféricas es muy limitado, dadas las limitaciones a la soberanía que han sido impuestas a los Estados-nación periféricos por el sistema interestatal global. En suma, la solución a las desigualdades globales requiere imaginar alternativas utópicas descoloniales globales anticapitalistas más allá de las formas de pensamiento binarias fundamentalistas eurocéntricas, nacionalistas y colonialistas así como las fundamentalistas del Tercer Mundo.

Hacia un proyecto de “diversidad anticapitalista descolonial, universal y radical”

La necesidad de un lenguaje crítico común de descolonización requiere una forma de universalidad que haya dejado de ser un diseño global/universal monológico, monotópico e imperial, de la derecha o 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. En oposición a los universales abstractos de las epistemologías eurocéntricas, que subsumen/diluyen lo particular en lo mismo, una “diversidad radical universal descolonial anticapitalista” es un universal concreto que construye un universal descolonial respetando las múltiples particularidades locales en las luchas contra el patriarcado, el capitalismo, la colonialidad y la modernidad eurocentrada desde una diversidad de proyectos históricos descoloniales epístémicos/éticos. Esto representa una fusión entre la “transmodernidad” de Dussel y la “socialización del poder” de Quijano. La transmodernidad de Dussel nos conduce a lo que Walter Mignolo (2000) ha descrito como “la diversidad como proyecto universal” para descolonizar la modernidad eurocentrada, mientras que la socialización del poder de Quijano abogue por una nueva forma de imaginario universal radical anticapitalista que descolonice las perspectivas marxistas/socialistas de sus límites eurocéntricos. Tal lenguaje común debe ser anticapitalista, antipatriarcal, antiimperialista y estar contra la colonialidad del poder hacia un mundo donde el poder esté socializado, pero abierto a una diversidad de formas institucionales de socialización del poder dependiendo de las diferentes respuestas éticas/epístémicas descoloniales de grupos subalternos en el sistema mundial. El llamado de Quijano hacia una socialización del poder podría convertirse en otro universal abstracto que conduzca a un diseño global si no se redefine y reconfigura desde una perspectiva transmoderna. Las formas de las luchas anticapitalistas y la socialización del poder que emergen de los pueblos indígenas en toda América o de los Bantúes en África Occidental, todas ellas comparten un proyecto descolonial anticapitalista, antipatriarcal y antiimperialista, pero ofreciendo formas institucionales y concepciones diversas al pro-

yecto de socialización del poder según sus epistemologías diversas y múltiples. Reproducir los diseños globales socialistas eurocéntricos del siglo XX, que partieron de un centro unilateral epistémico y eurocentrado, simplemente repetiría los errores que llevaron a la izquierda a un desastre global. Éste es un llamado a un universal que sea pluriversal (Mignolo, 2000), un universal concreto que incluiría todas las particularidades epistémicas, hacia una “socialización del poder descolonial transmoderna”. Como dicen los zapatistas, “luchar por un mundo donde otros mundos sean posibles”.

Bibliografía

- Alarcón, Norma (1983). “Chicana Feminist Literature: A Re-Vision through Malintzín/ or Malintzin: Putting Flesh Back on the Object” en Moraga, Cherrie y Anzaldúa, Gloria, eds., *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*. 182-190. Nueva York: Kitchen Table/Women of Color.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Castro-Gómez, Santiago (2003). “La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810)”. Manuscrito sin publicar. Bogotá, Colombia: Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Collins, Patricia Hill (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge, Chapman and Hall.
- Crenshaw, Kimberle (1989). “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics”. En *Feminism in the Law: Theory, Practice, and Criticism*. 139-67. University of Chicago Legal Forum.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de Liberación*. México: Edicol.
- (1994). *1492: El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- (2001). *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Enloe, Cynthia (1990). *Banana, Beaches and Bases: Making Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Fanon, Frantz (1967). *Black Skin, White Masks*. Grove Press: Nueva York.
- Fregoso, Rosa Linda (2003). *Mexicana Encounters: The Making of Social Identities in the Borderlands*. Berkeley: University of California Press.
- Grosfoguel, Ramón (1996). “From Cepalismo to Neoliberalism: A World-System Approach to Conceptual Shifts in Latin America” *Review*, 19 (2): 131-154.
- (2002). “Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System”, *Review* Vol. 25 No. 3: 203-24.

- (2005). "The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality". En William I. Robinson y Richard Applebaum (eds) *Critical Globalization Studies*. Londres: Routledge.
- (2006a). "From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies: A Preface", *Review*, No. 29.
- (2006b). "World-System Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality" *Review*, Vol. 29.
- Haraway, Donna (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective" *Feminist Studies* 14: 575-99.
- Harvey, David (2003). *The New Imperialism*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Kontopoulos, Kyriakos (1993). *The Logic of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lander, Edgardo (1998). "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano" en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag, eds., *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. 87-96. Caracas: Nueva Sociedad.
- Maldonado-Torres, Nelson (2006). *Against War*. Durham: Duke University Press.
- Mallon, Florencia (1994). "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American Historical Review" 99: 1491-1515.
- Mignolo, Walter (2002). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly* 101(1): 57-96. Éste y otros textos de la obra de Mignolo se pueden consultar en Internet en la siguiente dirección: <http://www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications>.
- _____. (2000). *Local Histories/Global Designs. Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Moraga, Cherrie and Gloria Anzaldua, ed. (1983). *This bridge called my back: radical writings by women of color*. New York: Kitchen Table.
- Quijano, Aníbal (2000). "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America". En *Nepantla*. 1(3): 533-580.
- _____. (1998). "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana". En Roberto Briceño-León y Heinz R. Sontag eds., *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. 139-155. Caracas: Nueva Sociedad.
- _____. (1993). "‘Raza’, ‘Etnia’ y ‘Nación’ en Mariátegui: Cuestiones abiertas". En Rolando Forges, ed. "José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del Descubrimiento. 167-187". Lima, Perú: empres editora Amauta S.A.
- _____. (1991). "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". *Perú Indígena* 29: 11-21.

- Rodríguez, Ileana (2001). "Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition". En Ileana Rodríguez (ed.) *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Duke University Press: Durham y Londres.
- Said, Edward (1979). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Saldívar José David (1997). *Border Matters*. Berkeley: University of California Press.
- Spivak, Gayatri (1988). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Routledge, Kegan and Paul.
- Wallerstein, Immanuel (1984).
- _____. (1984). *El moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (1992a). "The Concept of National Development, 1917-1989: Elegy and Requiem". *American Behavioral Scientist* Vol. 35 No. 4/5 (marzo-junio): 517-529.
- _____. (1992b). "The Collapse of Liberalism". En Ralph Miliband y Leo Panitch, *The Social Register 1991*. 96-110. The Merlin Press: Londres.
- _____. (1991a). *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity Press.
- _____. (1991b). *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge y París: Cambridge University Press y Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- _____. (1995). *After Liberalism*. New York: The New Press.
- _____. (1974). *The Modern World-System*. Nueva York: Academic Press.
- _____. (1979). *The Capitalist World-Economy*. Cambridge y París: Cambridge University Press y Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- _____. (1984). *The Politics of the World-Economy*. Cambridge y París: Cambridge University Press y Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Más allá de los uni-versalismos occidentales: pluri-versalidad y transmodernidad como proyectos decoloniales¹

RAMÓN GROSFOGUEL²

Este trabajo discute el concepto de Universal en la tradición filosófica occidental y propone maneras Otras, decoloniales, de pensar la Universalidad a partir del pensamiento de Aimé Césaire, Enrique Dussel y los zapatistas. La primera parte discute el concepto de “Universal” desde Descartes hasta Marx. La segunda parte discute el concepto de Universal que desde una perspectiva decolonial afrocaribeña propone Aimé Césaire. La tercera parte analiza el concepto de transmodernidad propuesto por Enrique Dussel. La cuarta parte discute la diferencia entre posmodernidad y transmodernidad usando como ejemplo la noción posmoderna de hegemonía propuesta por Laclau y la noción transmoderna de la política propuesta por los zapatistas en la Otra Campaña. Finalmente, se discuten las implicaciones de todo esto para el debate de la izquierda acerca del partido de vanguardia versus el movimiento de retaguardia.

El Universalismo Occidental: desde Descartes hasta Marx

En Occidente hay una larga tradición de pensamiento acerca de lo Universal. Descartes (1999), fundador de la filosofía moderna con su

1 Presentado en el “Coloquio Latinoamericano de Educación Rural: Colonialidad del Poder y Perspectivas Alternativas Latinoamericanas”, Universidad Pedagógica Nacional, Centro Regional Valle de Tenza, Sutatenza, Boyacá, Colombia (21 de septiembre de 2006).

2 University of California, Berkeley, Estados Unidos.

lema del “yo pienso, luego soy”, entendía lo universal como un conocimiento eterno más allá del tiempo y el espacio, es decir, equivalente a la mirada de Dios. En la lucha contra la Teología cristiana hegemónica en la época (mediados del siglo XVII), que siguiendo a Walter Mignolo (2000) llamaré aquí la teo-política del conocimiento, Descartes puso como fundamento del conocimiento al “yo” donde antes estaba el “Dios cristiano”. Todos los atributos del “Dios cristiano” quedaron localizados en el “sujeto”, el “yo”. Para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y el espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio, es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal. De ahí que el dualismo sea un eje fundamental constitutivo del cartesianismo. El dualismo es lo que le permite situar al sujeto en un “no-lugar” y en un “no-tiempo” que le posibilite hacer un reclamo más allá de todo límite espacio-temporal en la cartografía de poder mundial. Para poder situar al sujeto individual como fundamento de todo conocimiento, el monólogo interno del sujeto sin ninguna relación dialógica con otros seres humanos le permite hacer un reclamo de acceso a la verdad de forma *sui generis*, es decir, como autogenerado, insulado de relaciones sociales con otros seres humanos. El mito de la auto-producción de la verdad por parte del sujeto aislado, es parte constitutiva del mito de la modernidad de una Europa auto-generada, insulada, que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo. Entonces, al igual que el dualismo, el solipsismo es constitutivo de la filosofía cartesiana. Sin solipsismo no hay mito de un sujeto con racionalidad universal que se confirma a sí mismo como tal. Aquí se inaugura la ego-política del conocimiento, que no es otra cosa que una secularización de la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento. En la ego-política del conocimiento, el sujeto de enunciación queda borrado, escondido, camuflado en lo que Santiago Castro-Gómez ha llamado la filosofía del punto cero (Castro-Gómez 2005). Se trata entonces de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie.

Enrique Dussel (1994) nos ha recordado en múltiples ocasiones que el “*ego cogito*” cartesiano de “yo pienso, luego soy” está precedido por 150 años del “*ego conquerus*” imperial de “yo conquisto, luego soy”. Recordemos que Descartes escribía su filosofía desde Amsterdam justo en el momento en que Holanda pasa a ser Centro del sistema-mundo a mediados del siglo XVII. Lo que Enrique Dussel nos dice con esto es que las condiciones de posibilidad políticas, económicas, culturales y sociales de que un sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, son las del sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, como Ser Imperial. De esta manera, el mito dualista y solipsista de un sujeto autogenerado sin localización espacio-temporal en las relaciones de poder mundial, inaugura el mito epistemológico de la modernidad eurocentrada de un sujeto autogenerado que tiene acceso a la verdad universal más allá del espacio y del tiempo por medio de un monólogo, es decir, a través de una sordera ante el mundo y por medio de borrar el rostro del sujeto de enunciación, es decir, a través de una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial. El solipsismo cartesiano va a ser cuestionado por la filosofía occidental misma. Sin embargo, lo que va a perdurar como una contribución más permanente del cartesianismo hasta hoy día es la filosofía sin rostro del punto cero que será asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico. Aún cuando algunas corrientes como el psicoanálisis y el marxismo hayan cuestionado estas premisas, todavía los marxistas y psicoanalistas producen conocimiento desde el punto cero, es decir, sin cuestionar el lugar desde el cual hablan y producen conocimiento. Esto es fundamental para nuestro tema porque el concepto de universalidad que va a quedar impreso en la filosofía occidental a partir de Descartes es el universalismo abstracto. Es abstracto en dos sentidos: el primer tipo, en el sentido de los enunciados, un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y el segundo tipo, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial desde el cual produce conocimientos para así

proponer un sujeto que produce conocimiento con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo. El primer tipo de universalismo abstracto (el de los enunciados) es posible solamente si se asume el segundo (el del sujeto de enunciación). El primer sentido de universalismo abstracto, el del universalismo basado en un conocimiento con pretensiones de eternidad espacio-temporal, de enunciados que se “abstraen” de toda espacialidad y temporalidad, ha sido cuestionado dentro de la propia cosmología y filosofía occidental. Pero el segundo sentido de universalismo abstracto, en el sentido epistémico del sujeto de enunciación sin rostro ni localización espacio-temporal, el de la egopolítica del conocimiento, ha continuado hasta nuestros días con el punto cero de las ciencias occidentales aún entre los críticos del propio René Descartes y es uno de los legados más perniciosos del cartesianismo.

Immanuel Kant (2004a) un siglo más tarde (siglo XVIII), pretende resolver algunos de los dilemas del universalismo cartesiano poniendo las categorías de espacio y tiempo como innatas a la mente de los “hombres” y, por tanto, como categorías universales a priori de todo conocimiento. El sujeto trascendental kantiano no puede producir conocimiento fuera de las categorías de tiempo y espacio, como pretende el cartesianismo, porque dichas categorías ya están en la mente de todos los hombres (Kant, 2004a). Para Kant, éstas son las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad universalista, es decir, de que todos los hombres puedan reconocer un conocimiento como verdadero y universal. Contrario a Descartes, para Kant el conocimiento humano tiene límites y no puede conocer “la cosa en sí”. Pero reformando y continuando la tradición cartesiana, para Kant son las categorías a priori innatas de la mente compartidas por todos los hombres las que permiten organizar el caos del mundo empírico de tal manera que se pueda producir un conocimiento que sea reconocido intersubjetivamente como verdadero y universal.

Claro, el eurocentrismo implícito en Descartes, Kant (2004b) lo va a hacer explícito. En Kant (2004b) la razón transcendental no va a ser una característica de todos los seres que desde una perspectiva descolonizadora antirracista y antisexistista incluiríamos como seres humanos. Para Kant, la razón transcendental solamente la tienen

aquellos considerados como “hombres”. Si tomamos sus escritos antropológicos, vemos que para Kant la razón transcendental es masculina, blanca, y europea (Kant, 2004b). Los hombres africanos, asiáticos indígenas, sureuropeos (españoles, italianos y portugueses) y todas las mujeres (incluidas las europeas) no tienen acceso a la “razón”. La geografía de la razón cambia con Kant pues él escribe su filosofía desde Alemania en el siglo XVIII, justo en el momento en que otros imperios en el noroeste de Europa (incluidos Francia, Alemania e Inglaterra) se desplazan a Holanda y, en competencia entre sí mismos, se constituyen en el nuevo centro del sistema-mundo.

En Kant se mantiene el dualismo mente-cuerpo y el solipsismo cartesiano, pero reformado y actualizado. Kant cuestiona el primer tipo de universalismo abstracto cartesiano (el de los enunciados), es decir, la posibilidad de un conocimiento eterno de la cosa en sí, más allá de toda categoría de espacio-temporalidad. Pero mantiene y profundiza el segundo tipo de universalismo abstracto cartesiano, el epistemológico, donde, al hacer explícito lo que en Descartes era implícito, afirma que solamente el hombre europeo tiene acceso a producir conocimientos universales, es decir, donde, a nivel del sujeto de enunciación, un particular define para todos en el planeta qué es lo universal. De ahí que cuando Kant propone su cosmopolitanismo, se trata de un provincialismo europeo camuflado de cosmopolitanismo universalista y vendido al resto del mundo como diseño global/imperial.

Hegel (1999), en las primeras tres décadas del siglo XIX, revoluciona de dos maneras fundamentales la filosofía occidental. Hegel va a cuestionar el solipsismo para situar el sujeto de enunciación en un contexto histórico-universal (Hegel, 1997; 1999) y va a superar el dualismo al plantear la identidad del sujeto y el objeto (Hegel, 2004). Esto lo logra Hegel cuestionando el transcendentalismo kantiano de dos maneras: 1) en lugar de categorías innatas, Hegel historiza las categorías filosóficas (Hegel, 1999) y 2) en lugar del dualismo kantiano acerca de la imposibilidad de conocer la cosa en sí, para Hegel la verdad es el todo, es decir, el proceso mismo de movimiento dialéctico del pensamiento que capta el movimiento de la cosa misma (Hegel, 2004). Para Hegel, el movimiento del pensamiento va de lo

abstracto a lo concreto. El desarrollo de las categorías corre paralelo a la historia universal, siendo ésta una expresión de la primera. Las categorías o conceptos se deducen a partir de las mediaciones, contradicciones y negaciones del pensamiento y se mueven de universales abstractas hacia universales concretas. Por negación de categorías, Hegel no significa la desaparición de las mismas sino la subsunción, es decir, que las categorías simples se mantienen como determinaciones de las categorías más complejas. A través de ese movimiento, Hegel pretende llegar a un Saber Absoluto válido más allá de todo tiempo y espacio. Por universalismo abstracto, Hegel entiende categorías simples, es decir, sin determinaciones, que no contienen dentro de sí otras categorías. Éste es el punto de partida hegeliano.

Lo universal concreto para Hegel serían aquellas categorías complejas que, luego de que el pensamiento haya pasado por varias negaciones y mediaciones, son ricas en múltiples determinaciones (Hegel, 1997; 1999). Por múltiples determinaciones, Hegel entiende aquellas categorías complejas que contienen subsumidas (sin que desaparezcan) las categorías más simples luego de que éstas hayan sido negadas a través de un proceso dialéctico de pensamiento. El método dialéctico hegeliano es una maquinaria epistémica que va a subsumir y transformar toda alteridad y diferencia en parte de lo mismo hasta llegar al Saber Absoluto, que sería “el saber de todos los saberes”, y que coincidiría con el fin de la historia, pues de ahí en adelante nada nuevo puede ser producido a nivel del pensamiento y de la historia humana. En la pretensión de Saber Absoluto, Hegel termina traicionando su innovación a nivel del universalismo de Tipo I, el de los enunciados, cuando, en lugar de continuar con su historización de las categorías y los enunciados, concluye que el saber absoluto sería un nuevo tipo de universalismo cartesiano verdadero para toda la humanidad y para todo tiempo y espacio. La diferencia entre Descartes y Hegel estaría en que para el primero el universalismo eterno sería *a priori*, mientras que para el segundo el universal eterno sólo sería posible a través de una reconstrucción histórica a posteriori del Espíritu Universal a través de toda la historia de la humanidad. Pero por “Humanidad” Hegel no reconoce a todos los humanos. Hegel se veía a sí mismo como el filósofo de los filósofos, como el filósofo del fin de la historia. Hegel, en continui-

dad con el racismo epistémico de los filósofos occidentales que le antecedieron, concebía el espíritu universal, la razón, moviéndose de Oriente hacia Occidente (Hegel, 1999). Oriente es el pasado que quedó estancado, Occidente es el presente que desarrolló el Espíritu Universal, y la América blanca es el futuro. Si Asia forma una etapa inferior del espíritu universal, África y el mundo indígena no forman parte del mismo y las mujeres ni siquiera son mencionadas, excepto para hablar del matrimonio y la familia. Para Hegel, el Saber Absoluto, si bien es un universal concreto en el sentido de que es el resultado de múltiples determinaciones, solamente podía ser alcanzado por un hombre-blanco-cristiano-heterosexual-europeo; asimismo, la multiplicidad de las determinaciones del saber absoluto son subsumidas al interior de la cosmología/filosofía occidental. Nada queda fuera como alteridad en el Saber Absoluto hegeliano. Por consiguiente, el racismo epistemológico cartesiano y kantiano del universalismo abstracto epistémico (Tipo II), donde desde un particular se define lo universal, queda intacto en Hegel. Filosofías otras como las orientales eran inferiorizadas, y en el caso de filosofías indígenas y africanas éstas no eran dignas de ser llamadas filosofías, pues el Espíritu Universal nunca pasó por allá.

Marx, a mediados del siglo XIX, hace variaciones importantes dentro de la trayectoria del pensamiento filosófico occidental. Vamos a limitarnos aquí a los dos tipos de universalismo en discusión. Marx hace una crítica a la dialéctica hegeliana por su idealismo y al materialismo de Feuerbach por su mecanicismo/reducciónismo, por su ausencia de dialéctica frente a la práctica humana de transformación de la naturaleza y de sí mismo. Para Marx, el movimiento hegeliano de lo abstracto a lo concreto no es simplemente un movimiento de categorías filosóficas, sino también un movimiento de categorías de la economía política (Marx, 1972). A diferencia de Hegel, para Marx las determinaciones de la economía política sobre la vida social de los humanos adquieren primacía sobre las determinaciones conceptuales. De ahí que Marx, el elevarse de lo abstracto a lo concreto hegeliano lo entiende como un movimiento del pensamiento al interior de las categorías de la economía política de su época (*Ibid.*). Aunque la definición de abstracto y concreto es muy parecida a Hegel, donde lo concreto es lo rico en múltiples determinaciones,

Marx se diferencia de Hegel en la primacía que les da a las categorías de la economía política y en el hecho de que hay un movimiento anterior al elevarse de lo abstracto a lo concreto que Hegel no reconoce y que es el movimiento de lo concreto hacia lo abstracto, es decir, desde la percepción sensorial y realidad empírica situada en un momento de la evolución de la economía política y la lucha de clases hacia las categorías más abstractas (Marx, 1972).

Al igual que Hegel, Marx historiza las categorías. Sin embargo, lo que para Hegel es el punto de partida, es decir, las categorías universales más abstractas, para desde ahí ir deduciendo la realidad, en Marx dichas categorías abstractas son puntos de llegada (*Ibid.*). En el giro materialista de Marx, las categorías más abstractas son aquellas que se producen a partir de un proceso histórico-social de pensamiento muy complejo. De manera que para Marx el movimiento del pensamiento primero va de lo concreto hacia lo abstracto para producir categorías simples y abstractas, para luego hacer el retorno de lo abstracto hacia lo concreto para producir categorías complejas. Hegel veía el segundo movimiento (de los abstractos a lo concreto, de conceptos simples a conceptos complejos); pero, por su idealismo, era ciego ante el primer movimiento (de lo concreto hacia lo abstracto, de conceptos vacíos hacia más simples). Por ejemplo, la categoría ‘trabajo’ es una categoría simple que surge en un momento particular de la historia humana cuando socialmente el trabajo se abstrae de su multiplicidad concreta. De acuerdo con Marx, esto solamente se da en el sistema capitalista cuando las relaciones mercantiles se hacen dominantes en las relaciones sociales de producción. El pensamiento económico solamente puede abstraer esta categoría como concepto simple y abstracto en determinado momento de desarrollo de la historia humana. Anteriormente, para hablar de trabajo se hacía referencia al trabajo concreto que realizaba la persona: zapatero, costurero, agricultor, etc. Es cuando socialmente se miden los diversos trabajos por su valor de cambio (tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía) y no por su valor de uso (el tipo de trabajo cualitativo envuelto para producirla), que se posibilita socialmente la emergencia de la categoría ‘trabajo’ como concepto abstracto, con indiferencia del trabajo concreto particular. Es decir, para Marx el pensamiento no surge de la cabeza

de la gente en determinado momento de desarrollo del espíritu como pareciera ocurrir con Hegel, sino que surge de determinada situación histórico-social concreta del desarrollo de la economía-política. Así, Marx sitúa epistémicamente la producción de conocimiento, no como resultado del desarrollo del Espíritu de una época sino como resultado del desarrollo material de las relaciones de producción.

Este aterrizaje de la historia del Espíritu hegeliano hacia la historia de la economía política y su relación con el pensamiento de una época es lo que hace a Marx darle un viraje materialista a la dialéctica hegeliana. Por consiguiente, Marx va a enfatizar en el carácter de clase de la perspectiva política, teórica y filosófica en cuestión. El punto de vista del proletariado será para Marx el punto de partida epistemológico para una crítica a lo que él caracterizaba como la economía política burguesa. Esto representaba una ruptura importante con la tradición filosófica de Occidente en cuanto a los dos tipos de universalismos. En el tipo A, el universalismo de los enunciados, Marx situaba los enunciados al igual que Hegel, en un contexto histórico. Pero, a diferencia de Hegel, el contexto histórico ya no era el del Espíritu universal, sino el desarrollo de la economía-política, del modo de producción y su correspondiente lucha de clases. Las condiciones de producción toman primacía sobre la conciencia en toda época histórica, enunciado todavía universal abstracto; pero en cada época variaría el cómo opera la determinación “en última instancia” de los procesos económicos. Tenemos aquí un universal abstracto que se llenaría con los contenidos de la economía política de cada época histórica, haciéndose concreto.

En el tipo B, el universalismo abstracto epistémico acerca del sujeto de enunciación, Marx situaba el desde donde cada cual piensa en relación a las clases y la lucha de clases. De manera que, contrario a la tradición que va desde Descartes hasta Hegel, Marx sitúa su geopolítica del conocimiento en relación a las clases sociales. Marx piensa desde la situación histórico-social del proletariado europeo. Desde ahí propone un diseño global/universal como solución a los problemas de toda la humanidad: el comunismo. Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular,

en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto al interior de Europa, lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversidad cosmológica y epistemológica así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no quedan incorporadas ni situadas epistémicamente en su pensamiento.

Al igual que los pensadores occidentales que le antecedieron, Marx participa del racismo epistémico en el cual solamente existe una sola epistemología con capacidad de universalidad, y ésta sólo puede ser la tradición occidental. En Marx, en el universalismo epistémico de segundo tipo, el sujeto de enunciación queda oculto, camuflado, escondido bajo un nuevo universal abstracto que ya no es “el hombre”, “el sujeto transcendental”, “el yo”, sino “el proletariado” y su proyecto político universal: “el comunismo”. De ahí que el proyecto comunista en el siglo XX fuera, desde la izquierda, otro diseño global imperial/colonial que, bajo el imperio soviético, intentó exportar al resto del mundo el universal abstracto del “comunismo” como “la solución” a los problemas planetarios. Marx reproduce un racismo epistémico muy parecido al de Hegel que no le permite atribuir a los pueblos y sociedades no-europeas coetaneidad en el tiempo ni capacidad de producir pensamiento digno de ser considerado parte del legado filosófico de la humanidad o la historia mundial. Para Marx, los pueblos y sociedades no-europeas eran primitivos, atrasados, es decir, el pasado de Europa. No habían alcanzado el desarrollo de las fuerzas productivas ni los niveles de evolución social de la civilización europea. De ahí que, a nombre de civilizarlos y de sacarlos del estancamiento ahístico de los modos de producción precapitalistas, Marx apoyara la invasión británica de la India en el siglo XVIII y la invasión estadounidense del norte de México en el siglo XIX.

Para Marx, el “modo de producción asiático” era el concepto orientalista con que caracterizaba a las sociedades no occidentales. El “modo de producción asiático” se caracterizaba por su incapacidad de cambio y transformación, es decir, por su siempre infinita y eterna reproducción temporal. Marx participaba de la linearidad del

tiempo del pensamiento evolucionista occidental. El capitalismo era un sistema más avanzado y, siguiendo la retórica de salvación de la modernidad eurocentrada (Mignolo, 2000), era mejor para los pueblos no-europeos acelerar por medio de invasiones imperiales su proceso evolutivo hacia el capitalismo, que continuar estancados en formas antiguas de producción social.

Este evolucionismo economicista llevó a los marxistas del siglo XX a un callejón sin salida. El pensamiento marxista desde la izquierda quedó atrapado en los mismos problemas de eurocentrismo y colonialismo en el que quedaron atrapados pensadores eurocentrados desde la derecha.

Hasta aquí quiero destacar dos puntos cruciales:

1. Cualquier cosmopolitanismo o propuesta global que se construya a partir del universalismo abstracto de segundo tipo, es decir, del epistemológico, de la egopolítica del conocimiento, no escapará de ser un diseño global imperial/colonial. Si la verdad universal se construye a partir de la epistemología de un territorio y cuerpo particular (sea occidental, cristiano o islámico) en exclusión de los otros, entonces el cosmopolitanismo o propuesta global que se construya desde dicha epistemología universalista abstracta será inherentemente imperialista/colonial.
2. El universalismo abstracto epistémico en la tradición de la filosofía occidental moderna forma parte intrínseca del racismo epistemológico. Si la razón universal y la verdad solamente pueden partir de un sujeto blanco-europeo-masculino-heterosexual, y si la única tradición de pensamiento con dicha capacidad de universalidad y de acceso a la verdad es la occidental, entonces no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico. El racismo epistemológico es intrínseco al “universalismo abstracto” occidental que encubre quién habla y desde dónde habla.

Entonces la pregunta es: ¿cómo salir del dilema entre particularismos provinciales aislados versus universalismos abstractos camuflados de “cosmopolitas”; pero igualmente provinciales? ¿Cómo descolonizar el universalismo occidentalista?

Aimé Césaire y su universalismo otro

Para salir del atolladero de la ego-política del conocimiento es indispensable mover la geografía de la razón hacia una geopolítica y egopolítica del conocimiento “otra”. Aquí cambiaremos la geografía de la razón de los filósofos occidentales hacia el pensador afrocaribeño Aimé Césaire, de la isla de Martinica y quien fuera el maestro de Fanon. Aimé Césaire en su carta de renuncia al Partido Comunista Francés a mediados de los años cincuenta del siglo pasado y dirigida al Secretario General de la época, Maurice Thorez, ataca el universalismo abstracto del pensamiento marxista eurocéntrico. Césaire dice lo siguiente:

¿Provincialismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo “universal”. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares (Césaire, 2006: 84).

El eurocentrismo se perdió por la vía de un universalismo descarnado que disuelve todo lo particular en lo universal. El concepto de “descarnado” es aquí crucial. Para Césaire, el universalismo abstracto es aquel que desde un particularismo hegemónico pretende erigirse en diseño global imperial para todo el mundo y que, al representarse como “descarnado”, esconde la localización epistémica de su locus de enunciación en la geo-política y la corpo-política del conocimiento. Este movimiento epistémico típico de las epistemologías eurocéntricas del “punto cero” y la “ego-política del conocimiento” ha sido central en los proyectos coloniales. Con esta crítica, Césaire, desde la memoria de la esclavitud y la experiencia de la corporpolítica del conocimiento de un negro caribeño, desvela/visibiliza la geopolítica y la corporpolítica de conocimiento blanco-occidental camuflado bajo el universalismo abstracto “descarnado” de la egopolítica del conocimiento.

El imperio francés con su republicanismo universalista ha sido uno de los exponentes mayores del universalismo abstracto al pretender

subsumir, diluir y asimilar a todos los particulares bajo la hegemonía de una sola particularidad, en este caso, el hombre blanco occidental. Éste es el universalismo que gran parte de las élites criollas blancas latinoamericanas, imitando el republicanismo imperial francés, han reproducido en los discursos de “nación” disolviendo las particularidades africanas e indígenas en el universal abstracto de la “nación” que privilegia la particularidad de la herencia europea de los blancos criollos sobre los demás. Pero vemos también la reproducción del universalismo colonial eurocentrado no solamente en los discursos de derecha sino también en corrientes contemporáneas marxistas y postmarxistas, como discutiremos más abajo.

Frente al proyecto de universalismo abstracto racista e imperial y contrario a los fundamentalismos terciermundistas, la descolonización para Césaire desde la experiencia afrocaribeña no pasa por afirmar un particularismo estrecho y cerrado que conduzca a un provincialismo o a un fundamentalismo segregacionista que se amuralla en su particularidad. Para Césaire la descolonización pasa por la afirmación de un universalismo concreto depositario de todos los particulares. Si el universalismo abstracto establece relaciones verticales entre los pueblos, el universalismo concreto de Césaire es necesariamente horizontal en sus relaciones entre todos los particulares. Aquí la noción de universalismo concreto adquiere otra significación muy distinta a Hegel y Marx. Si el universalismo concreto en Hegel y Marx eran aquellos conceptos ricos en múltiples determinaciones pero dentro de una misma cosmología y un mismo episteme (en este caso, el Occidental), donde el movimiento de la dialéctica tritura toda alteridad en lo mismo, en Césaire el universalismo concreto es aquél que es resultado de múltiples determinaciones cosmológicas y epistemológicas (un pluri-verso, en lugar de un uni-verso). El universalismo concreto cesaireano es el resultado de un proceso horizontal de diálogo crítico entre pueblos que se relacionan de igual a igual. El universalismo abstracto es inherentemente autoritario y racista mientras que el universalismo concreto de Césaire es profundamente democrático. Esta intuición filosófica de Césaire, pensada desde la geopolítica y corpo-política afrocaribeña, ha sido fuente de inspiración para pensar en salidas prácticas a los dilemas contemporáneos de la explotación y dominación del sistema-mun-

do contemporáneo. Inspirado en estas intuiciones filosóficas de Césaire, intentaré contestar las siguientes preguntas: ¿Cómo sería hoy día un proyecto de descolonización universalista concreto cesaireano? ¿Cuáles son las implicaciones políticas de este proyecto? ¿Cómo concretar estas intuiciones filosóficas de Césaire en un proyecto de transformación radical del patrón de poder colonial de este “sistema-mundo europeo/euronorteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial”?

La transmodernidad como proyecto utópico descolonizador

Un diálogo horizontal liberador en oposición al monólogo vertical de Occidente requiere de una descolonización en las relaciones globales de poder. No podemos asumir el consenso habermasiano o relaciones horizontales de igualdad entre las culturas y los pueblos cuando a nivel global están divididos en los dos polos de la diferencia colonial. Sin embargo, podemos comenzar a imaginar mundos alter-ativos más allá de la disyuntiva eurocentrismo versus fundamentalismo. La transmodernidad es el proyecto utópico, que desde la mirada epistémica mestiza en América Latina propone Enrique Dussel para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel, 2001). En oposición al proyecto de Habermas, que propone como tarea central la necesidad de culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar a través de un largo proceso el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización. La transmodernidad sería la concreción a nivel de proyecto político del universalismo concreto que la intuición filosófica cesairiana nos invita a construir. En lugar de una modernidad centrada en Europa/Euronorteamérica e impuesta como proyecto global imperial/colonial al resto del mundo, Dussel argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada y más allá de ella desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo. Según esto, no hay un afuera absoluto a este sistema-mundo; tampoco hay un adentro absoluto. Las epistemologías alternas podrían proveer lo que el crítico cultural caribeño Edward Glissant propone: una “diversalidad” de respuestas a los problemas de la modernidad real-

mente existente. La filosofía de la liberación sólo puede venir de los pensadores críticos de cada cultura, en diálogo con otras culturas. La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternas a este sistema sólo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos éticoepistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico o indígena. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer su noción de democracia a los pueblos no-europeos. Esto no representa un llamado a buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas a la colonialidad del poder global. Es un llamado a buscar en la diversidad epistémica y la transmodernidad una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado transmoderno que nos mueva más allá de los fundamentalismos del tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista terceromundista.

Por los últimos 513 años de sistema-mundo Europeo/Euroamericano moderno/colonial capitalista/patriarcal fuimos del “cristianízate o te mato” en el siglo XVI, al “civilízate o te mato” en los siglos XVIII y XIX, al “desarróllate o te mato” en el siglo XX, y, más recientemente, al “democratízate o te mato” a principios del siglo XXI. Ningún respeto ni reconocimiento a formas de democracia indígenas, islámicas o africanas. Las formas de alteridad democráticas son rechazadas a priori. La forma liberal occidental de democracia es la única legitimada y aceptada, siempre y cuando no comience a atentar contra los intereses hegemónicos occidentales. Si las poblaciones no-europeas no aceptan los términos de la democracia liberal, entonces se les impone por la fuerza en nombre del progreso y la civilización. La democracia necesita ser reconceptualizada en una forma transmoderna para poder decolonizarla de su forma liberal occidental, es decir, de la forma racializada y capitalista de la democracia occidental.

Por medio de la radicalización de la noción de exterioridad de Levinas, Dussel ve el potencial epistémico de aquellos espacios relativamente exteriores que no han sido completamente colonizados por la modernidad Europea. Estos espacios exteriores no son puros ni absolutos. Ellos han sido producidos y afectados por la modernidad/colonialidad del sistema-mundo. Es desde la geopolítica y

corpopolítica del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa que emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno pluriversal de múltiples y diversos proyectos ético-políticos en el que una real comunicación y un diálogo horizontal con igualdad puedan existir entre los pueblos del mundo más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación del sistema-mundo. Sin embargo, para lograr este proyecto utópico, es fundamental transformar el sistema de dominación y explotación del patrón de poder colonial del presente “sistema-mundo Europeo/Euronorteamericano moderno-colonial capitalista/patriarcal”.

¿Post-modernidad versus trans-modernidad?

Todo lo dicho hasta ahora no tiene nada que ver con la perspectiva posmodernista. La perspectiva transmoderna no es equivalente a la crítica posmodernista. La posmodernidad es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo. Reproduce todos los problemas de la modernidad/colonialidad. Tomemos como ejemplo el posmodernismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985) y contrastémoslo con el zapatismo.

Para Laclau y Mouffe los procesos de formación de hegemonía se constituyen cuando un sujeto particular se convierte en significante vacío a través del cual todos los particulares se identifican y lo imprimen de sentido, estableciendo cadenas de equivalencia entre sí y creando simultáneamente cadenas de diferencia contra un enemigo común. Este bloque de poder contra-hegemónico es siempre hegemonizado por un particular que se convierte en representante de todas las formas de opresión contra un enemigo común, pero que no incorpora cada particularidad en sí misma sino que las disuelve en el universal abstracto del significante vacío representativo del sujeto particular que articule las cadenas de equivalencia entre los oprimidos. Por eso, para Laclau un ejemplo de proceso hegemónico es el grito de “Viva Perón” (Laclau, 2005). Este grito de “Viva Perón” a través del cual todos los oprimidos se identificarían, disuelve todas las demandas particulares en un universal abstracto, en este caso privilegiando el movimiento peronista con su significante “Perón”, que hegemoniza el bloque de poder popular contra el ene-

migo común. El problema con Laclau y Mouffe es que no pueden concebir otras formas de universalismo que no sea la del universalismo abstracto eurocentrado donde un particular se erige en representativo de todos los particulares sin reconocerlos a plenitud y disolviéndolos en su particularidad y sin que el nuevo universal sea resultado de una negociación entre todos los particulares. Por supuesto, para Laclau y Mouffe la diferencia que se alcanza a reconocer tiene un límite: la alteridad epistemológica. La alteridad epistémica de los pueblos no-europeos no es reconocida. Se reconoce solamente las diferencias al interior del horizonte de significaciones de la cosmología y epistemología occidental. Para Laclau y Mouffe no hay un afuera, ni siquiera relativo al pensamiento occidental.

Observemos el contraste entre esta forma de universalismo y la que proponen los zapatistas con la “Otra Campaña”. Vale aclarar que aquí no estoy prejuzgando el éxito o fracaso de una visión política, pues en la lucha política nada está garantizado. Se puede ganar o perder, pero lo que quiero enfatizar aquí es la concepción “otra” de hacer política. Los zapatistas, lejos de ir al pueblo con un programa prehecho y enlatado como hacen todos los partidos de derecha e izquierda, parten de la noción de los indígenas tojolabales del “andar preguntando”. El “andar preguntando” plantea una manera Otra de hacer política muy distinta al “andar predicando” de la cosmología judeo-cristiana occidental reproducida por los marxistas, conservadores y liberales por igual. El “andar preguntando” está ligado al concepto tojolabal de democracia entendida como “mandar obedeciendo” donde “el que manda obedece y el que obedece manda” lo cual es muy distinto a la democracia occidental donde “el que manda no obedece y el que obedece no manda”. Partiendo de esta cosmología “Otra”, los zapatistas, con su “marxismo tojolabaleño”, comienzan la “Otra Campaña” desde el “retaguardismo” que va “preguntando y escuchando”, en lugar del “vanguardismo” que va “predicando y convenciendo”. La idea de la Otra es que al final de un largo diálogo crítico transmoderno con todo el pueblo mexicano, sea posible articular un programa de lucha, un universal concreto que incluya dentro de sí las demandas particulares de todos los sujetos y epistemes de todos los oprimidos mexicanos. Los zapatistas no parten de un universal abstracto (el socialismo, el comunismo, la

democracia, la nación, como significante flotante o vacío) para luego ir a predicar y convencer de la justeza del mismo a todos los mexicanos. Ellos parten del “andar preguntando” donde el programa de lucha es un universal concreto construido como *resultado*, nunca como punto de partida, de un diálogo crítico transmoderno que incluye dentro de sí la diversidad epistémica y las demandas particulares de todos los oprimidos de México. Observen cómo éste es un Universal Otro, como diría Walter Mignolo (2000), un pluriversal muy distinto a los universales abstractos del “significante vacío” de los procesos hegemónicos de Laclau y Mouffe, el “subalterno” de Gramsci o la “multitud” de Hardt y Negri. La descolonización de la noción de universalidad occidental eurocentrada es una tarea central para hacer posible el lema zapatista de construir “un mundo donde quepan otros mundos”.

Partido de vanguardia versus movimiento de retaguardia

Esta discusión tiene implicaciones fundamentales para los debates de la izquierda contemporánea. El partido leninista parte de una noción cosmológica mesiánica cristiana. Cuando Lenin (1977) nos dice “sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario” él estaba usando a Kautsky como modelo. Lenin cita a Kautsky para decir que los obreros eran incapaces de producir conciencia de clase y teoría revolucionaria porque éstos no tenían la capacidad de producir espontáneamente ni su teoría ni su conciencia de clase. Por tanto, esto sólo les puede llegar desde afuera, es decir, predicándola. ¿Y quiénes son los que producen esta teoría y van a predicarla? De acuerdo a Kautsky, apoyado por Lenin, solamente a los intelectuales burgueses, críticos de su propia posicionalidad de clase, les es posible producir la conciencia y la teoría que el proletariado necesita para emanciparse. De ahí la necesidad de un partido de vanguardia.

Éste es otro viejo debate que hay que revisar con lentes decoloniales. En Lenin, vía Kautsky, se reproduce el viejo episteme colonial donde la teoría es producida por las élites blancas-burguesas-patriarcales-occidentales y las masas son entes pasivos, objetos y no sujetos de la teoría. Tras el supuesto secularismo, se trata de la reproducción

del mesianismo judeo-cristiano encarnado en un discurso secular marxista de izquierda. La diferencia entre Lenin y Kautsky es percibida en el tipo de mesianismo: en Lenin se reproduce de manera muy cruda el mesianismo cristiano, mientras que en Kautsky se reproduce el mesianismo judío.

En el mesianismo judío, como el Mesías nunca ha llegado, lo importante es el mensaje y no el mensajero. Por el contrario, en el mesianismo cristiano, a diferencia del mesianismo judío (Kautsky?), como el Mesías llegó, resucitó y todavía vive, es más importante el mensajero que el mensaje. En el mesianismo judío están los profetas anunciando la llegada del Mesías y el fin de los imperios terrestres. En el mesianismo cristiano está el Mesías y se trata no tanto de cuestionar lo que dijo sino de entregarse al Mesías sin mucho cuestionamiento. Del mesianismo cristiano leninista llegamos a Stalin, seminarista cristiano convertido al bolchevismo. Stalin es un resultado de Lenin.

¿Qué pasa cuando la política sale de la cosmología judeo-cristiana hacia cosmologías otras? Sin negar la posibilidad de mesianismos otros, en los zapatistas el giro decolonial se da en una forma “Otra” de hacer política que, partiendo de cosmologías indígenas, en el sur de México proponen formas alternas de práctica política. Los zapatistas parten del “andar preguntando” y de ahí proponen un “movimiento de retaguardia” que contribuya a articular un amplio movimiento pensado desde los “condenados de la tierra” de todo México. El “andar preguntando” lleva a lo que los zapatistas llaman “movimiento de retaguardia” frente al “andar predicando” del leninismo que lleva al “partido de vanguardia”.

El partido de vanguardia parte de un programa a priori enlatado que, como es caracterizado de “científico”, se autodefine como “verdadero”. De esta premisa se deriva una política misionera de predicar para convencer y reclutar a las masas a la verdad del programa del partido de vanguardia. Muy distinta es la política postmesiánica zapatista que parte de “preguntar y escuchar”, donde el movimiento de “retaguardia” se convierte en un vehículo de un diálogo crítico transmoderno, epistémicamente diversal y, por consiguiente, decolonial.

Bibliografía

- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo* Madrid: Akal.
- Descartes, René (1999). *Discurso del método* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Dussel, Enrique (1994). *1492: El encubrimiento del Otro; Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Kant, Immanuel (2004a). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Editorial Lozada, 2^{da} Edición.
- Kant, Immanuel (2004b). *Antropología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Editorial Porrúa, 7^{ma} Edición.
- Hegel, G.W.F. (2004). *La fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lenin, V.I. (1977). *¿Qué hacer?* Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Marx, Karl (1972). *Introducción general a la crítica de la economía política*. Argentina: Cuadernos Pasado y Presente.
- Mignolo, Walter (2000). *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press).

Pensamiento crítico desde la sub-alteridad: los estudios étnicos como ciencias descoloniales o hacia la transformación de las humanidades y las ciencias sociales en el siglo veintiuno¹

NELSON MALDONADO-TORRES²

Los estudios étnicos en los Estados Unidos son vistos como una vertiente más entre los llamados *studies* o acercamientos interdisciplinarios que encuentran su unidad en el tema que estu-

-
- 1 Con base en este escrito, su autor participó en el Encuentro de Especialistas IPECAL-CREFAL, que tuvo lugar en septiembre de 2005 en las instalaciones del CREFAL (Pátzcuaro, Michoacán, México). Parte de este trabajo fue presentada como charla inaugural del doctorado de Estudios Étnicos y Afro-Orientales en la Universidad Federal de Bahia, Brasil el 26 de agosto del 2005. La versión en portugués fue publicada como “Pensamento crítico desde a subalteridade: os Estudos Étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI”, *Afro-Asia* 34 (2006): 105-29. El tema de los estudios étnicos como agente transformador de las humanidades y las ciencias sociales también ha sido tratado de otras formas por Johnella Butler y Sylvia Wynter. La noción de ciencias descoloniales emana por un lado de Aimé Césaire, quien habla de la ciencia del anticolonialismo, y de Laura Pérez, quien ha insistido en varias conversaciones en la importancia de concebir a los estudios étnicos como estudios descolonizadores. Lewis Gordon también ha insistido en la relevancia de los estudios de la diáspora africana para las ciencias humanas. Ver Johnnella E. Butler “Ethnic Studies as a Matrix for the Humanities, the Social Sciences, and the Common Good”, en *Color-Line to Borderlands: The Matrix of American Ethnic Studies*, editado por Johnella E. Butler (Seattle: University of Washington Press, 2001) 18-41; Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (Paris: Présence Africaine, 1955); Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (New York: Routledge, 1995). Sylvia Wynter, “On Disenchanting Discourse: ‘Minority’ Literary Criticism and Beyond”, en *The Nature and Context of Minority Discourse* (New York: Oxford University Press, 1990: 432-69).
- 2 Investigador y especialista en estudios étnicos, originario de Puerto Rico. Actualmente trabaja en la Universidad de California.

dian y no en una disciplina en particular. La noción de que la universidad moderna debe encontrar un lugar no sólo para las humanidades, las ciencias naturales, las ciencias sociales y las distintas profesiones (como ingeniería o abogacía), sino también para estudios interdisciplinarios es, en cierta medida, una contribución de la academia estadounidense. Algunos miran esta invención con escepticismo, pues piensan que sólo la unidad disciplinaria y el método de cada disciplina pueden ofrecer un conocimiento riguroso y coherente sobre la realidad. Otros la miran con burla y la juzgan como una expresión más de un cierto *kitsch* estadounidense que tiene más colores y adornos que sustancia. A pesar de estas críticas, la noción de estudios interdisciplinarios ha ganado cierta legitimidad y se ha expandido a áreas inusitadas como las ciencias naturales (biología y química) y la informática. Nuevas tecnologías y hallazgos en las ciencias demandan un acercamiento multi o interdisciplinario.

La ironía que los estudios étnicos confrontan es que la legitimidad ganada por los estudios interdisciplinarios en los Estados Unidos no ha beneficiado casi de ningún modo a los mismos. De hecho, mientras los estudios interdisciplinarios continúan expandiéndose por la universidad estadounidense, los estudios étnicos se encuentran cada vez más encarcelados en sus respectivos nichos. Los mismos también se encuentran asediados por una ola patriótica de derecha y pseudoizquierda que se volvió fuerte en los ochenta, vigorosa en los noventa, y proactiva después de los ataques del 11 de septiembre del 2001. La puesta en cuestión de los estudios étnicos, al menos en los Estados Unidos, no tiene tanto que ver con su epistemología interdisciplinaria como por su agenda de trabajo crítico en torno a discursos sobre la nación. Otra razón por la cual se duda de la misma es su origen. Los estudios étnicos en los Estados Unidos fueron creados a partir de la presión de movimientos sociales a finales de la década de los sesenta. Éstos son vistos como resultado directo de políticas de afirmación de la identidad y no como una expresión de problemas epistemológicos dentro de las ciencias. Es decir, su creación se remite a fuerzas sociales y políticas y no a cambios o cuestionamientos epistemológicos genuinos. Por tanto, el conocimiento y la investigación que se produce en los mismos son vistos como un apéndice injustificado a las ciencias humanas,

que, para colmo de males, se considera incapaz de sobrepasar los intereses, alegadamente reaccionarios, por la afirmación de una identidad negada. Lo interesante es que aun cuando los estudios étnicos son vistos de tal forma, el *establishment* estadounidense milita contra los mismos muy fuertemente. Aunque los estudios étnicos no cuentan con recursos como otras áreas y lo que llegan a ofrecer es visto con desdén o indiferencia desde el comienzo, éstos a la vez se muestran como excesivos. Esta relación a programas académicos que fueron originados por las intervenciones de grupos racializados en los Estados Unidos tiene una estructura racial conocida: por más que tengan, nunca serán nada, pero lo poco que tienen ya es demasiado. Los estudios étnicos son vistos a la vez como completamente irrelevantes, pero demasiado amenazantes.

Desde fuera de los Estados Unidos, los estudios étnicos tienden a ser vistos como una invención más de la academia estadounidense, y como la academia estadounidense se ha vuelto hegemónica, se ven, ya sea como una invención imperial más, o como algo que precisamente por su relación con el imperio es digno de ser exportado. Pocas veces se ve a los estudios étnicos como un logro de comunidades racializadas que le robaron un espacio al imperio en un momento donde comunidades marginadas (negros, indígenas, mujeres, jóvenes, etc.) transgredieron el orden mundial y exigieron cambios. En vez de verlos como parte de un esfuerzo global contra dimensiones problemáticas de la episteme moderna, se los ve como una producción caprichosa del imperio en su dinámica interior, con sus minorías también de alguna forma privilegiadas o muy particulares al contexto estadounidense. Yo quisiera aclarar aquí la relación de los estudios étnicos con otras formas de “estudios interdisciplinarios” o *studies* y plantear su diferencia con los mismos. Luego, en la segunda parte de la exposición, elaboraré la idea de los estudios étnicos como ciencias descoloniales, las cuales exigen no sólo un espacio en la universidad sino una transformación de la misma y de sus bases epistemológicas.

Estudios étnicos, estudios de área y estudios religiosos

De acuerdo a Immanuel Wallerstein, los estudios étnicos pueden verse como una consecuencia no intencionada de los estudios de

área³. Los estudios de área (Estudios Latinoamericanos, Africanos, Asiáticos, etc.) surgieron en los Estados Unidos hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial cuando en los Estados Unidos se hizo claro que el país no sería solamente un poder hegemónico en las Américas, sino en el mundo. A partir de su independencia en 1776, los Estados Unidos se lanzó en una empresa imperial en la que esclavizó y marginó grandes poblaciones, sobre todo negras e indígenas. En 1848, después de una guerra con México, tomó gran parte del territorio norteño mexicano. Luego, en 1898 se lanzó a la guerra contra España y terminó con varias colonias españolas como parte de sus territorios. Para entonces, grandes sectores de la intelectualidad latinoamericana, quienes primero veían en los Estados Unidos un modelo de nación y progreso (esto es, mientras esclavizaban y eliminaban a indígenas y a afrodescendientes), se tornaron muy críticos del mismo. La participación de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial puso al país en el centro de tensiones geopolíticas que ponían en cuestión la hegemonía Europea y abrían al mundo a un estado de “guerra fría”. Fue en tal contexto, cuando los Estados Unidos entraron en guerra con países en Europa y Asia y comenzaban a volverse hegemónicos a nivel mundial, que el ejército se percató de la ausencia de *scholars* en los Estados Unidos con conocimiento experto sobre las distintas áreas del mundo con las que la nación entraba ahora en contacto directo.

Hasta la Segunda Guerra Mundial, la academia estadounidense seguía el modelo de la universidad moderna Kantiana-Humboldtiana, cuyo modelo había sido preparado en Alemania después de la Ilustración a principios del siglo XIX⁴. Este modelo universitario separaba definitivamente la teología de los estudios humanísticos y de la ciencia. Las ciencias naturales se volvieron hegemónicas en este

3 Immanuel Wallerstein, “The Unintended Consequences of Cold War Area Studies”, en *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, ed. Noam Chomsky *et al.* (New York: The New Press, 1997), 195-232.

4 Walter Mignolo, “Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University”, *Nepantla: Views from South* 4, no. 1 (2003): 97-119.

modelo de universidad y sirvieron de inspiración para crear nuevas ciencias, ya no de la naturaleza, sino de la sociedad. La sociología, las ciencias políticas, y la economía se crean primordialmente para estudiar la estructura de la sociedad moderna. La sociedad moderna ya no se regía por la revelación divina o dictámenes de la Iglesia, sino que se percibía a sí misma como un conjunto de esferas autónomas y especializadas que interactuaban entre sí: el Estado, la economía, la sociedad civil, la cultura, etc. En este contexto, la religión y, particularmente el cristianismo, dejó de ser un discurso con autoridad pública que definía y otorgaba los criterios de racionabilidad en cada una de las esferas del cuerpo social, y gradualmente se transformaba en un discurso cuya relevancia estaba limitada a la esfera privada de la decisión personal. Si la ciencia natural había puesto en claro que la teología no tenía los criterios para entender el mundo natural, ya en el siglo diecinueve tras la Ilustración se pensó que la teología tampoco podía proveer los criterios para entender e intervenir efectivamente en el mundo social. Las ciencias se encargarían de conocer y ayudar a administrar el mundo moderno ante la ausencia de la autoridad divina.

Mientras la sociología, las ciencias políticas, y la economía se encargaban de entender la sociedad moderna (tanto como la psicología se encargaba de entender la *psique* moderna), la antropología y el Orientalismo se encargaban de estudiar a las culturas o sociedades no Europeas. El Orientalismo se encargaba de estudiar las grandes civilizaciones del llamado Oriente, mientras la antropología estudiaba primordialmente grupos llamados entonces “primitivos” que todavía existían en el mundo⁵. Estas disciplinas jugaban un rol fundamental para el mundo Europeo moderno. Así como la sociología, la economía y las ciencias sociales permitían entender, predecir, e intervenir racionalmente en el Estado nación moderno Europeo, el Orientalismo y la antropología contribuían con conocimiento fundamental para poder “manejar” las nuevas colonias y para confrontar países adversos, principalmente en el llamado Oriente y en África. En el siglo XIX, el equivalente de estudios afroorientales hubiera

5 Wallerstein, “The Unintended Consequences”, 198.

sido una mezcla de Orientalismo y antropología muy fuertemente guiada por el espíritu colonizador europeo. En el siglo XX, esta formación sufriría un cambio por el surgimiento de los estudios de área (en sus orígenes al menos, otra forma de estudios colonizadores), mientras en el siglo XXI la misma vendría a incorporar más centralmente a los estudios étnicos —un ejemplo de esto sería el recién inaugurado doctorado en estudios étnicos y Afro-orientales de la Universidad Federal de Bahía en Brasil. Si esta genealogía general de los estudios afro-orientales es mínimamente correcta, entonces quizás podemos hablar de una transformación de los mismos de ciencias colonizadoras a ciencias descoloniales, más allá aún de los estudios interdisciplinarios y los estudios culturales. Al menos ésa me parece que pueda ser la contribución fundamental de los estudios étnicos en esta fórmula de trabajo. Pero ahora me adelanto demasiado a la tesis que sólo se entenderá en completa cabalidad luego.

La genealogía que estamos trazando apunta, pues, primero a transformaciones que desafiaron la primacía del conocimiento teológico en el siglo XVIII y que llevaron al predominio de las ciencias en el nuevo modelo de universidad fundado en el siglo XIX. En este contexto, las ciencias se separaron de las humanidades, las cuales estaban dedicadas al estudio de la literatura y el pensamiento clásicos, y proveyeron el ambiente para el surgimiento de las ciencias sociales. Las ciencias sociales se dividieron entre, por un lado, el estudio del Estado, el mercado y la sociedad moderna, y el estudio de sociedades premodernas ya fueran éstas gloriosas o “primitivas”. Fueron sin duda estas culturas y sociedades llamadas premodernas las que sufrieron el impacto de una nueva ola de imperialismo de sociedades europeas ahora llamadas fundamentalmente a civilizar, y no tanto, como antes, a cristianizar. Mientras las ciencias naturales le permitían al ideal de Hombre moderno intervenir racionalmente en el mundo físico, las ciencias sociales sirvieron, pues, para hacer lo mismo en el orden social, más específicamente en el Estado moderno y en las colonias. La nueva estructura epistemológica ofrecía, pues, simultáneamente la comprensión y el control de 1) la naturaleza, 2) la sociedad moderna, y 3) el mundo colonial. La emergencia de los estudios de área representó en este contexto un cambio rela-

tivo a las ciencias europeas a partir del surgimiento de un contexto en el cual los Estados Unidos ocuparía un rol principal en las dinámicas geopolíticas del mundo moderno.

El problema con las ciencias europeas, tal y como se encontraban en el sistema universitario estadounidense, era que éstas no proveían conocimiento especializado de sociedades modernas no europeas. El prejuicio con respecto a culturas y sociedades no europeas era tal que las disciplinas que se enfocaban en las mismas (el Orientalismo y la antropología) se acercaban a ellas como si estuviesen congeladas en el tiempo. En el Orientalismo, este enfoque se derivaba en parte de una perspectiva cristiana que veía la evangelización como parte fundamental de la colonización. Y la evangelización requería un conocimiento íntimo de los fundamentos culturales de las culturas no cristianas. De aquí el énfasis en valores, ideas y prácticas, algunas antiguas, que regimentaban la vida del no europeo. Entre mejor éstas se supieran, más fácil sería la evangelización de los sujetos que las sostenían. También existía la idea de que el momento culminante de las civilizaciones orientales estaba en el pasado, y que el presente se entendía mejor como el resultado de un proceso de decadencia interna⁶. Mientras el Orientalismo veía al “oriental” contemporáneo como un fruto no merecido de su gran cultura antigua, la antropología se acercaba al “primitivo” como el pasado decadente de la civilización moderna. Así como había una línea descendente del pasado Oriental al presente decadente de los “orientales”, de la misma forma se veía una línea ascendente del “primitivo” al hombre moderno europeo que, irónicamente, le era contemporáneo. Estados Unidos necesitaba definir una geo-grafía del conocimiento distinta, lo que implicaba también una nueva forma distinta de entender el tiempo (pasado/presente/futuro). Libre de ciertos prejuicios europeos, y en cierta medida de prejuicios cristianos de antaño, los ideólogos de los estudios de área en los Estados Unidos se plantearon la necesidad de conocer el mundo no

6 Ver el análisis del trabajo de Max Müller y otros teóricos de la religión en John Wolffe, ed., *Culture and Empire*, vol. 5 of *Religion in Victorian England* (Manchester: Manchester University Press, 1997).

europeo tal y como era en el presente. Para esto, ni el Orientalismo ni la antropología eran de mucha ayuda. De aquí que viniera a aplicar las ciencias sociales mismas (la sociología, las ciencias políticas y la economía) al estudio del no europeo y el no estadounidense. Es cierto que había alguna reflexión en las ciencias sociales sobre las culturas y sociedades consideradas no modernas. Pero éste no era su foco principal. Y cuando las tomaban en consideración, las mismas reduplicaban la visión geopolítica y temporal con las que el Orientalismo y la antropología operaban. Todas ellas eran guiadas por una filosofía de la historia eurocéntrica que les impedía ver a no europeos como contemporáneos.

Los estudios de área fueron un paso más allá de las ciencias sociales anterior a ellas en concebir la contemporaneidad de las sociedades no europeas. Ciertamente, este paso no se puede exagerar, como tampoco se puede olvidar que el objetivo del mismo iba mucho más allá del conocimiento y control de países no europeos por el poder estadounidense. La noción de cierta contemporaneidad en el estudio de las sociedades no europeas y coloniales también venía muy a propósito del proceso de descolonización que comenzó a ocurrir poco después del fin de la guerra mundial. Antiguas colonias pasaban a ser ahora estados nacionales y, por tanto, empezaban a ser manejadas con las mismas tecnologías e ideas que Europa utilizó en la fabricación de sus estados nación. También se encuentra el factor de la Unión Soviética, el cual representaba una amenaza en ese momento “actual” para el mundo, tal y como era concebido por el estadounidense y el bloque occidental. Los estudios de área, concebidos inicialmente antes del comienzo de la Guerra Fría por funcionarios de la milicia estadounidense, proponían de antemano una nueva orientación que le vendría muy bien al confrontar el mundo que le tocaría “manejar”⁷.

Otra contribución de los estudios de área a las ciencias sociales europeas fue la introducción de una perspectiva interdisciplinaria. Los estudios de área abandonaron el compromiso con la integridad

7 Sobre la relación entre los estudios de área y la milicia estadounidense ver Wallerstein, “The Unintended Consequences” (1997: 195-210).

metodológica de las ciencias y se enfocaron más bien en la supuesta integridad de la región geo-política a considerar. Los expertos en estudios de área se apropiaban de diversas disciplinas (la sociología, la geografía, la ciencia política, etc.) para arrojar luz sobre la complejidad del mundo con el que Estados Unidos ahora se encontraba de frente. La especialización disciplinaria encontraba límites al confrontarse con la nueva tarea de ofrecer conocimiento sobre un mundo concebido ahora como cambiante y desafiante. Los estudios de área reflejaban una nueva percepción del mundo y obedecían a nuevos imperativos. Los mismos servían a los propósitos, no de una Europa que se pensaba como el clímax de la civilización humana y que concebía a otros como atados al pasado y la tradición, sino de una joven nación que estaba muy familiarizada con la posibilidad del cambio (de colonia, a Estado nación, a imperio) y que se orientaba fundamentalmente hacia el futuro.

Aunque los estudios de área superaron de alguna forma el prejuicio cristiano sobre las culturas y sociedades no cristianas, éstas se vieron inspiradas al menos indirectamente por el cristianismo. Los emergentes estudios religiosos, forjados en gran medida por evangélicos blancos, sirvieron de modelo para los estudios de área. Y hoy en día la oposición a la influencia de los Estudios Postcoloniales en los estudios de área ha llevado a plantear un regreso de los estudios de área a su relación íntima con el militarismo y la agenda cristiana evangélica conservadora en los Estados Unidos⁸. En efecto,

8 Hace apenas dos años, cuando todavía era director del Departamento de Estudios Internacionales en Trinity College (Hartford, Connecticut), Vijay Prashad planteó lo siguiente: “The establishment wants to take back Area Studies programs to the goal of their origination. Area Studies emerges in the early part of this century mostly as part of US evangelism: K. S. Latourette at Yale helped kick-start East Asian studies (his 1929 book is *History of the Christian Missions in China*); H. E. Bolton at Berkeley pioneered Latin American Studies (his 1936 book is *The Rim of Christendom: A biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*); A. C. Coolidge at Harvard worked out the contours of Slavic Studies (his big book of 1908 is entitled *The United States as a World Power*). In its infancy, the Church and Washington held sway over Area Studies. Our evangelical imperialists of today want to return to this period”. Vijay Prashad, *Confronting the Evangelical Imperialists* (<http://www.counterpunch.org/prashad11132003.html>, 2003 [cited October 17, 2005]).

los estudios religiosos precedieron a los estudios de área en la academia estadounidense. Y, de hecho, fueron los primeros tipos de *studies* en los Estados Unidos. La relación entre estudios religiosos y estudios étnicos es relevante por varias razones. En primer lugar, tal y como indiqué, estudios sobre religiones mundiales sirvieron de guía para la definición de los estudios de área. Aunque en principio estaban muy orientados por la teología cristiana, los estudios religiosos promulgaban un enfoque interdisciplinario a la religión, que en muchos casos era vista como relativa a regiones. La relación entre estudios religiosos y estudios de área es relevante también porque ilustra dinámicas interesantes entre el conocimiento y el poder, ya no solamente entre élites en Europa y en los Estados Unidos, sino entre élites en Estados Unidos mismo. Si los estudios de área eran expresión de los intereses cognitivos de élites estadounidenses en un momento de auge y reconocimiento a nivel mundial, la emergencia de los estudios religiosos obedeció a la respuesta de élites cristianas en los Estados Unidos ante el cuestionamiento del control de la educación⁹. Cuando las bases seculares de la universidad moderna se fortalecieron en los Estados Unidos y las élites religiosas fueron marginadas de la misma, éstas intentaron mantener su presencia en la universidad para, entre otras cosas, continuar proveyendo una educación religiosa y moral a la nueva generación de la élite estadounidense. Pero la base de tal educación ya no podía ser teológica o confesional, sino secular. De aquí el surgimiento de los estudios religiosos, los cuales en su mayoría eran controlados por las mismas élites blancas protestantes que habían sido desplazadas de la universidad. En algunos casos, la transición fue obvia: el estudio confesional de la religión se fue ubicando en escuelas de divinidades y seminarios fuera de la universidad, pero las élites en control de las escuelas y seminarios iban formando paulatinamente a su vez departamentos o programas de Religión para así asegurar alguna influencia en la educación liberal de las nuevas élites¹⁰.

9 Para un estudio amplio y detallado acerca del surgimiento de los estudios religiosos en los Estados Unidos y su afiliación con élites cristianas blancas, ver D. G. Hart, *The University Gets Religion: Religious Studies in American Higher Education* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999).

10 Hart, *The University Gets Religion*.

Así, pues, las primeras formas de *studies* o estudios interdisciplinarios en los Estados Unidos estaban directamente relacionadas a los intereses de élites. No hay nada en los estudios interdisciplinarios que los hagan, por ejemplo, anti o postpositivistas, o que los hagan críticos. Los llamados estudios étnicos (y los Estudios de la Mujer) tienen una orientación y un origen fundamentalmente distintos. En vez de dar expresión a los intereses políticos y cognitivos de las élites estadounidenses, éstos son el resultado de protestas de movimientos sociales en los Estados Unidos. Aquí los protagonistas no eran las élites blancas, sino sectores sociales racializados y marginalizados por ellas, primero en el genocidio indígena y la esclavitud negra, y luego en la colonización del norte de México a partir de 1848, y de Guam y Puerto Rico a partir del 1898. También se encontraban grupos de inmigrantes de China, Japón, Corea, Vietnam y otros lugares en el Asia y en América Latina que habían venido a trabajar en la joven nación y a quienes se les identificaba con los sujetos ya racializados en la joven nación. La presión y protesta de indígenas, negros, chicanas y chicanos, puertorriqueños, chinos, y tantos otros desde los años cincuenta y, especialmente, a finales de la década de los sesenta, tuvieron como resultado la creación de los estudios étnicos¹¹. Ahora bien, la pregunta es cuál es la base epistemológica de los mismos. Es aquí que la idea de Wallerstein de que los estudios étnicos son una consecuencia no intencionada de los estudios de área se hace relevante, pero también donde se muestra muy problemática.

Según Wallerstein, la academia estadounidense en gran medida le debe a los estudios de área la legitimación de los estudios interdisciplinarios. Aunque siempre han tenido sus escépticos, éstos se continuaron propagando y hoy día es claro que no hay vuelta atrás. A finales de los sesenta y principios de los setenta, los estudios de área estaban muy afincados en la academia estadounidense. Y en un contexto donde distintos grupos étnicos reclamaban representación académica, tanto de profesores como en términos de materia, éstos sirvieron como modelo para la incorporación

11 Wallerstein, “The Unintended Consequences”, 227-8.

de tales demandas a la universidad secular y moderna estadounidense. Los estudios étnicos, como los estudios de área, eran interdisciplinarios, pero en vez de adquirir coherencia a partir de la región del mundo en la que se enfocaban, los mismos tomaban como objetos de investigación a las distintas comunidades étnicas de color en los Estados Unidos. Es decir, así como los estudios de área se acercaban a distintas regiones del mundo (África, Asia, América Latina, etc.), los estudios étnicos toman como objeto a distintos grupos minoritarios dentro de un Estado nación. En el caso de los Estados Unidos estos grupos son afroamericanos, asiático americanos, pueblos indígenas y latina/os. La diferencia entre estudios de área y estudios étnicos estaba también en la naturaleza de su origen, y por eso también de cierta manera en su misión: los estudios de área se orientaban por la idea de proveer conocimiento sobre regiones extranjeras para poder estimar su peligro y determinar cualquier tipo de respuesta y acción de parte de los Estados Unidos (desde económica hasta bélica), mientras que los estudios étnicos estaban fundamentalmente orientados por la tarea de “empowering” las comunidades despojadas de recursos de forma sistemática en los Estados Unidos. En fin, la meta de uno estaba altamente ligada con un proyecto neocolonial de una nación que se volvía hegemónica, mientras otro se orientaba por una agenda de descolonización interna.

Sin embargo, la división del trabajo académico de los estudios étnicos basada en distintos grupos étnicos en la nación encarnaba un doble peligro: acrecentamiento de políticas sectarias de identidad, y cierto compromiso con lo que Lisa Lowe denomina la ontología nacional¹². El primer peligro creaba disensión y lucha por recursos de parte de los diferentes programas de estudio o departamentos vinculados a los estudios étnicos, y el otro ayudaba a legitimar la idea de cierto excepcionalismo estadounidense que llevaba a soslayar el tema del carácter amplio de la racialización y

12 Lisa Lowe, “Epistemological Shifts: National Ontology and the New Asian Immigrant”, en *Orientations: Mapping Studies in the Asian Diaspora*, ed. Kandice Chuh and Karen Shimakawa (Durham: Duke University Press, 2001), 267-76.

la colonización en el mundo moderno/colonial¹³. Así, pues, podría decirse que mientras los estudios de área tenían un origen imperial, pero podían tornarse, a través de reflexiones críticas sobre las ambiciones de los Estados Unidos, en fuente del pensamiento descolonizador, los estudios étnicos, cuyo origen había sido inspirado por luchas de la descolonización interna de la sociedad estadounidense podían tornarse ineffectivos o a veces cómplices con un punto de vista no necesariamente colonizador, pero al menos conservador. Los estudios étnicos a veces se tornaban super-particularistas: es decir, planteaban que lo que aplicaba para un grupo étnico no aplicaba a otros. Cada grupo se veía como un bastión a proteger y que sólo un especialista que a la vez perteneciera al grupo en cuestión tendría la autoridad para producir conocimiento sobre el mismo. Otras veces los estudios étnicos se planteaban en términos de la aplicación y expansión mínima de disciplinas establecidas. Existía la idea de que las ciencias sociales tenían limitaciones, pero a la vez se tenía la impresión de que no se podía ir muy lejos de ellas. Esto tenía que ver tanto con la preparación académica de sus profesores como por cuestiones de legitimación. Además, habría que añadir que fueron ciertas disciplinas como la sociología, la historia, la literatura y los estudios culturales las que han dominado el campo. Hoy en día la interdisciplinariedad aumenta y se suman nuevas disciplinas, como la filosofía y los estudios religiosos a los ofrecimientos de los estudios étnicos. Pero tal enriquecimiento y expansión no acalla todavía los escepticismo que consideran a los estudios étnicos como

13 Para una explicación de la concepción de “mundo moderno/colonial” ver Mignolo, “José de Acosta’s *Historia natural y moral de las Indias*: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference”, en *Natural and Moral History of the Indies by José de Acosta*, (Durham: Duke University Press, 2002), 451-518). La idea de modernidad/colonialidad es inspirada por el trabajo de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder. Ver, entre otros, Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research* XI, no. 2 (2000); Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, ed. Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, and Carmen Millán de Benavides (Bogotá, Col.: CEJA; Instituto Pensar, 1999); Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú indígena* 29 (1991).

un “resultado no intencionado de los estudios de área” o como un agente meramente político dentro de la academia que a la vez está enceguecido por visiones identitarias y que participa de una ontología nacional.

La pregunta clave aquí es la siguiente: ¿cuáles son las problemáticas que confrontan los estudios étnicos que le son intrínsecas y ¿cuáles más bien emanan de su afiliación con los estudios de área? Pero si los estudios étnicos son un “resultado no intencionado de los estudios de área”, entonces no habría base para hacer tal distinción. Faltaría, sin embargo, explorar otra alternativa: no que los estudios étnicos sean un “resultado no intencionado de los estudios de área”, sino que los estudios de área hayan servido como modelo para institucionalizar en la estructura académica existente el tipo de demandas e intervenciones que los grupos minoritarios étnicos en los Estados Unidos le hicieron a la universidad. Wallerstein no hace esta distinción. La idea aquí consiste en que no fue tanto que los estudios de área tuvieron un resultado no anticipado, tanto como que, sin nunca pretenderlo o tenerlo en sus horizontes de posibilidades, facilitaron, pero a la vez canalizaron y por tanto pudieron haber limitado, la incorporación de las demandas de grupos políticos de subalternos a la academia. Wallerstein señala el origen particular de los estudios étnicos, pero queda satisfecho con identificar una epistemología compartida con los estudios de área. Éste olvida así la dimensión epistemológica de las intervenciones políticas mismas y formas de “estudios étnicos” que precedieron aún a los estudios de área y que se volvieron desde el comienzo en parte fundamental de los mismos. De aquí que Wallerstein no pueda notar su potencial epistemológico ni las implicaciones para la forma en que el conocimiento está estructurado en la academia occidental. Por eso, en sus escritos sobre “de-pensar” las ciencias sociales y en sus exploraciones sobre articular una ciencia social para el siglo XXI, éste toma a las ciencias naturales como modelo de cambio epistemológico innovador, pero nunca se le ocurre observar las formas de conocimiento que se volvieron centrales a los estudios étnicos y que se le siguen sumando hoy día como fundamentales para un proceso de descolonización epistémica y de transformación de la división de conocimiento.

miento en la universidad¹⁴. La subordinación de los estudios étnicos a los estudios de área por parte de Wallerstein, así también como su fascinación con las ciencias naturales y la imposibilidad de observar innovaciones epistemológicas genuinas fuera de ese ámbito lo hace aparecer a la vez decimonónico e inconsistente. Decimonónico porque es claro que todavía toma a las ciencias naturales como modelo de conocimiento (aún cuando lo que toma de ellas es la forma en que se han adaptado al cambio), e inconsistente porque su misma forma preferida de análisis (análisis de sistema-mundo) fue inspirada por giros epistémicos que también pueden vincularse al origen de los estudios étnicos: la sociología de la dependencia latinoamericana que nació, junto a los estudios étnicos, en la década de los sesenta. En resumen, Wallerstein liga excesivamente a los estudios étnicos con los estudios de área, cuando éstos pueden más bien explorar y explotar las bases comunes de los estudios étnicos y el análisis del sistema mundo. Con toda justicia a Wallerstein, hay que señalar que él se merece todo el crédito por estar abierto a este tipo de trabajo y por ayudar a difundirlo¹⁵.

14 Immanuel Wallerstein, *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms* (Cambridge: Polity Press, 1991). Para acercamientos críticos a esta dimensión del trabajo de Wallerstein, ver Grosfoguel, “Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/ Colonial World-System”, *Review* 25, no. 3 (2002): 203-24; Ramón Grosfoguel, *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective* (Berkeley: University of California Press, 2003); Ramón Grosfoguel, “Subaltern Epistemologies, Decolonial Imaginaries and the Redefinition of Global Capitalism”, *Review* 28 (forthcoming 2005); Nelson Maldonado-Torres, “Post-imperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgresstopic Critical Hermeneutics and the ‘Death of European Man’”, *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations* 25, no. 3 (2002): 277-315.

15 Ejemplos de esto son Grosfoguel, *Colonial Subjects*; Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, and José David Saldívar, eds., *Latin@ in the World System: Decolonization Struggles in the 21st Century U.S. Empire* (Boulder, Col.: Paradigm Press, 2005).

Otra visión de los estudios étnicos

Intentemos entonces dar otra perspectiva sobre los estudios étnicos. No ya anclados en las otras formas de *studies* ni distanciados de ellas solamente por su origen.

Los estudios étnicos están llamados erróneamente

Tomo como partida aquí la idea que se ha estado discutiendo sobre el paralelo fundamental entre los estudios étnicos y los estudios de área. Según ese punto de vista, la diferencia entre ellos consta en que mientras los estudios de área toman como objeto de indagación a distintas áreas geopolíticas dentro de un ámbito internacional, el “área” en cuestión para los estudios étnicos estaría compuesta por minorías étnicas dentro de una nación. Lo interesante en este caso es que los estudios étnicos han tendido a utilizar más el lenguaje de raza en sus análisis que el lenguaje mismo de “etnicidad”. Es decir, pese a su nombre, “etnia” nunca se ha convertido en la categoría central de los estudios étnicos tal y como se producen en los Estados Unidos. ¿Por qué tal cosa? En primer lugar, la razón ha sido que la misma ola de movimientos de protesta que dio origen a los llamados estudios étnicos respondía críticamente a una realidad que planteaba un carácter diferencial entre unas etnidades y otras. Los europeos habían sido y continuaban siendo integrados a la nación mucho más rápido y efectivamente que grupos provenientes de otras regiones, particularmente en el sur y el “este”. La integración era mucho más fácil para sujetos de piel clara provenientes de Europa, y más difícil para aquellos considerados de color y que eran provenientes de otros lugares. Entre tanto la población negra y la indígena, que habían sido constitutivas del Estado nación, continuaban en posición subordinada. Y, de hecho, una estrategia para legitimar la subordinación era la identificación con alguno de estos grupos. A los irlandeses y los chinos, por ejemplo, se les llamaba *nigger* o se les consideraba negros; pero según se diferenciaron de la comunidad negra fueron reconocidos como blancos o, en el caso de chinos, *Asian Americans* (es decir, una entidad aparte de los negros que

podían reclamar su estado de inmigrantes)¹⁶. Lo mismo ocurrió con otros grupos étnicos. Es decir, aunque los Estados Unidos se declaraba un *melting pot* era claro que habían grupos a los que no les era permitido disolverse en la sopa étnica. Éstos eran algo así como elementos indisolubles en la parte de abajo del caldero. Tanto la estructura del poder como el carácter de las razones que se daban apuntaban a una continuidad con el legado del racismo en los Estados Unidos. Es decir, había etnias que eran tratadas y continúan siendo tratadas como razas.

La noción de estudios étnicos, muy bien puede ofrecerle a la universidad una forma de aceptar y ubicar a *los estudios que se encargan de analizar el racismo* en la modernidad, pero no corresponde con el análisis que se hace a menudo en ese espacio de trabajo. La noción también corre el peligro de invisibilizar las relaciones de poder que continúan produciendo un mundo estructurado por la idea de raza o por actitudes raciales. Cuando me refiero a la idea de raza no digo con esto que las mismas existan como entidades biológicamente determinadas, sino más bien como social y políticamente creadas. Aunque ya raramente se justifican formas de dominación racial utilizando el concepto de raza, no debe olvidarse que cuando una idea o concepto ha sido regulativo en una sociedad, mostrar su falsedad no es suficiente para alterar la estructura de poder ni el comportamiento de sujetos. Pierre Bourdieu hablaba de la noción de *habitus* para referirse a ideas y conceptos ya incorporados al nivel corporal, ritual y actitudinal de sujetos y que continúan funcionando aún cuando el concepto ya no es legítimo¹⁷. Cuando hablamos de racismo, hablamos de esto: patrones de conducta y actitudes así como de una infraestructura social que continúa y disemina el prejuicio racial de distintas formas. Ya Fanon había hablado de mutaciones en el discurso

16 Jonathan W. Warren and France Winddance Twine, “White Americans, the New Minority?: Non-Blacks and the Ever-Expanding Boundaries of Whiteness”, *Journal of Black Studies* 28, no. 2 (1997): 200-18. Grosfoguel también habla de la afroamericanización de puertorriqueños en Nueva York. Ver Grosfoguel, *Colonial Subjects*.

17 Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, trad. Richard Nice (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990).

racial: de un racismo biológico a uno cultural¹⁸. De la misma manera se puede hablar de un racismo epistemológico, que milita contra la integración de sujetos de color a los sistemas universitarios y al florecimiento de formas de pensamiento que dan expresión a sus preguntas, inquietudes y deseos. En un contexto donde sujetos racializados apenas comienzan a encontrar apoyo para tener acceso a la educación universitaria, los estudios étnicos tienen mucho que ofrecer para ayudar a descolonizar las estructuras institucionales y epistemológicas en el modelo universitario existente. Por eso, siguiendo a la intelectual chicana Laura Pérez, sugiero que se denominen los mismos como Estudios Descolonizadores o Descoloniales. Asimismo se les puede referir a las perspectivas que se trabajan dentro de este espacio académico como ciencias descoloniales.

Estudios étnicos o una nueva institución y estructura epistemológica

Otro punto interesante con respecto al origen de los estudios étnicos es que los movimientos sociales que los impulsaron demandaban no un Departamento o Programa de enseñanza e investigación, sino una Universidad del Tercer Mundo¹⁹. Esto implica en primer lugar que estos grupos tenían una visión de transformación epistemológica

18 Frantz Fanon, *Toward the African Revolution: Political Essays*, trad. Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1988).

19 Para una revisión de la historia y metodologías principales en los estudios étnicos en los Estados Unidos véase Ramón A. Gutiérrez, “Ethnic Studies: Its Evolution in American Colleges and Universities”, en *Multiculturalism: A Reader*, ed. David Theo Goldberg (Malden, Mass.: Blackwell, 1995), 157-67; Evelyn Hu-DeHart, “The History, Development, and Future of Ethnic Studies”, *Phi Delta Kappan* 75, no. 1 (1993): 50-5; Philip Q. Yang, *Ethnic Studies: Issues and Approaches* (Albany: State University of New York Press, 2000). Para un análisis de la relación entre Estudios (de área) Latinoamericanos y Estudios (étnicos) Latinos véase Agustín Lao Montes, “Latin American Area Studies and Latino Ethnic Studies: From Civilizing Mission to the Barbarian’s Revenge”, *Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy* 00, no. 2 (2001); Walter Mignolo, “The Larger Picture: Hispanics/Latinos (and Latino Studies) in the Colonial Horizon of Modernity”, en *Hispanics/Latinos in the United States*, ed. Jorge J. E. Gracia and Pablo de Greiff (New York and London: Routledge, 2000); Walter Mignolo, “Latin American Social Thought and Latino/as American Studies”, *Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy* 00, no. 2 (2001).

e institucional amplia y que sabían que tal transformación no podía ocurrir dentro de las instituciones educativas ya establecidas. Por tanto, el problema que confrontan los estudios étnicos no sólo es que su propio nombre milita contra el tipo de intervención que plantea, sino también que claramente su adaptación al nivel departamental o de programa en la Universidad es una expresión limitada de las ambiciones que le dieron origen. Las intervenciones políticas y epistemológicas de grupos sociales demandaban una nueva universidad y no sólo un nicho dentro de la universidad existente. Así, pues, aunque los estudios étnicos han sido tomados como ejemplos por algunos de una aventura inter-disciplinaria, sus orígenes apuntan a algo más radical todavía, que sugiere la transgresión y transcendencia de las disciplinas, esto es, una perspectiva transdisciplinaria orientada, en este caso, por una perspectiva descolonizadora y des-racializadora. La Universidad del Tercer Mundo habría de convertirse en una máquina de conocimiento que desmontará las estructuras epistemológicas puestas por el racismo y por el colonialismo y por otras formas de subordinación y hegemonía, mientras que también abriría lugar a la articulación sistemática de distintas formas de conocimiento.

Movimiento internacional

El tercer punto está implicado en el segundo. El movimiento social que exigía la creación de una Universidad del Tercer Mundo también se denominaba como un movimiento del Tercer Mundo. Esto significaba, por un lado, que la conciencia del mismo era internacionalista y no nacionalista. Esta dimensión internacionalista del movimiento venía, por un lado, de una experiencia previa del movimiento negro en los Estados Unidos y en el Caribe que ya había adquirido una perspectiva amplia del problema racial y lo había relacionado al problema colonial en la modernidad. Du Bois, Césaire y Fanon fueron tres figuras que habían defendido este punto de vista. La visión internacionalista también les era propia a Chicanos, puertorriqueños, descendientes de chinos, japoneses y otros, pues claramente la forma como éstos eran percibidos en los Estados Unidos estaba altamente relacionada con la posición que sus países de origen ocupaban en el imaginario moderno y en el orden interna-

cional de la guerra fría²⁰. Es decir, la racialización social en los Estados Unidos estaba relacionada con una racialización más amplia a nivel geo-político. Y en muchos casos las élites que venían a Estados Unidos de algunos países del Tercer Mundo llegaban a experimentar por primera vez en carne propia el estigma racial asociado a su país de origen, que a su vez estaba relacionado al racismo que esas mismas élites sostenían con respecto a los sujetos de color en sus países. Es decir, con pocas excepciones, cualquier sujeto del Tercer Mundo, élite o no, encontraría racismo en los Estados Unidos; la experiencia migratoria al norte que no podía dejar de hacer referencia a un espacio geo-político más amplio.

Otra razón, aún más obvia, para que el movimiento de protesta cuyas peticiones dieron origen a los estudios étnicos en los Estados Unidos tuviera un carácter internacionalista es que éste era uno entre tantos otros movimientos de protesta en el mundo durante la década de los sesenta. La experiencia del movimiento de derechos civiles estaba muy presente. En tal lucha, algunos de sus representantes como Martin Luther King, Jr., aprendían del movimiento por la descolonización de la India impulsado por Mahatma Gandhi. El chicano César Chávez, dirigente de campesinos en el suroeste de los Estados Unidos, a la vez se reunía con Martin Luther King y también leía vorazmente los escritos de Gandhi. El movimiento chicano y negro radical leyeron a Fanon. Aunque Fanon había escrito en Martinica y Argelia, les hablaba a ellos claramente, así como todavía les continúa hablando a muchos hoy²¹. Es cierto que había movimientos ultranacionalistas en los Estados Unidos o con visio-

20 Esta perspectiva ha cobrado más vigor en los últimos años. Ver Kandice Chuh and Karen Shimakawa, eds., *Orientations: Mapping Studies in the Asian Diaspora* (Durham: Duke University Press, 2001); Grosfoguel, Maldonado-Torres, and Saldívar, eds., *Latin@s in the World System: Decolonization Struggles in the 21st Century U.S. Empire*.

21 Sobre el tema de la relevancia de Fanon hoy, ver Lewis R. Gordon, "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday", *The C.L.R. James Journal* 11, no. 1 (2005): 1-43, y Homi K. Bhabha, "Framing Fanon", en *Wretched of the Earth*, vii-xli. De Frantz Fanon. New York: Grove/Atlantic, 2004.

nes muy estrechas de la identidad. Pero facciones del movimiento negro y chico primordialmente, junto con grupos indígenas, puertorriqueños y minorías racializadas de otra procedencia, se unieron en un movimiento con una fuerte tendencia internacionalista y transétnica, más allá de las políticas de la identidad y del nacionalismo. Por eso pedían una Escuela del Tercer Mundo. Todo esto indica que mientras hay diferencias entre grupos y discontinuidades en la forma en que se ejerce el poder, también existen elementos en común y continuidades cuyo reconocimiento ha servido de plataforma para una intervención política y epistemológica radical.

Las ciencias sociales tienden a dividir el mundo en pedazos (lo político, lo económico, lo social). Estos grupos, sin embargo, demandaban la articulación de tendencias similares y de continuidades en las formas de poder modernas que los continúan oprimiendo y marginalizando. Las ciencias sociales en tiempos de la postmodernidad se resisten a generalizar; pero, ¿cómo no aludir a generalidades cuando el racismo lo que hace es precisamente eso, a saber, imponer generalidades? Eliminar la referencia a generalidades y a patrones de poder llevaría, por un lado, a hacer al racismo invisible, y, por otro, a eliminar la posibilidad de una lucha conjunta contra el mismo. El mundo no es tan dicotómico como la modernidad lo quería hacer ver, pero tampoco es tan fragmentado como los posmodernos lo anuncian. El reto para las ciencias descoloniales consiste en poder reconocer la diversidad sin atropellar la unidad, reconocer la continuidad sin menospreciar el cambio y la discontinuidad. También éstas tienen que reconocer que el cambio y la unidad son relativos al ojo desde el cual se miren, y que para sujetos racializados, el mundo, al fin y al cabo, no ha cambiado tanto. A los condenados en el infierno de la modernidad/colonialidad no les toca gozar demasiado de cambios en la tierra o en el cielo. Las ciencias descoloniales son las ciencias que intentan dar sentido y precisión a tal impresión.

Finalmente, cabe preguntarse por qué, si los mal llamados estudios étnicos tienen una raíz tan profundamente internacionalista, a los mismos se les considera nacionalistas, identitarios o particularistas. Tal opinión sobre los mismos no debe resultar extraña, pues un

resultado peculiar del legado racista es que sujetos de color no pueden articular generalidades o puntos de vista que sobrepasen su contexto o subjetividad. Es como los debates que hubo en algunos lugares en Sur América sobre si un indígena puede tener una posición de liderato en un país²². Argumentos esgrimidos contra ello incluyen la idea de que un indígena no puede representar a todos los sectores de la sociedad. Un indígena representa a los indígenas y sólo puede expresar sus intereses. Un mestizo, sin embargo, es visto como alguien que puede representar los intereses de todos.

Por otro lado, es cierto que los llamados estudios étnicos a veces han contribuido a tal concepción. Este patrón también es conocido en las relaciones raciales: a veces el sujeto racializado ofrece como respuesta un punto de vista que a fin de cuentas legitima o refuerza la perspectiva dominante sobre grupos racializados. A este respecto, hay que decir que los estudios étnicos han mostrado dos límites particulares en su historia (los cuales están ligados en parte a su origen y a su forma de acomodamiento en la Universidad moderna): los problemas son el inmediatismo político y la necesidad de reconocimiento de la identidad. El problema ha sido que las dimensiones teóricas profundas de los movimientos que dieron origen a los estudios étnicos han sido puestas en cuestión, a veces no sólo por eurocéntricos blancos, sino también por sujetos de color que demandaban injerencia política concreta inmediata o que veían a los estudios étnicos como un servicio terapéutico para minorías que buscaban saber más de su identidad. Éstos son problemas internos a los estudios étnicos que fueron exacerbados por su ubicación dentro de la estructura universitaria dominante. La universidad dominante abre un espacio a los estudios étnicos para que haya representación étnica y no para que haya revolución epistémica. El asunto principal para la Universidad es que los estudios étnicos se conviertan en un espacio para acomodar a intelectuales de color y luego que éstos le sirvan con conocimiento sobre su historia y cultura a estudiantes de color.

22 Pienso más que nada en el caso de Ecuador en los últimos años.

Para las ciencias descoloniales, el asunto central es muy diferente. Las preocupaciones más centrales para éstas tienen que ver con la pregunta sobre qué significa que el sujeto racializado se convierta en sujeto de conocimiento. Es decir, qué ocurre cuando alguien que es considerado objeto se torna sujeto. ¿Qué sentido de subjetividad surge desde la experiencia de ser objeto? ¿Qué se puede decir sobre estructuras materiales y epistemológicas que legitimaron la producción de unos sujetos como objetos? Claramente de ahí nace una nueva teoría crítica y un nuevo sentido de lo humano. Por ahí viene el cuarto y último punto.

Las fuentes intelectuales de las ciencias descoloniales

Ya dijimos que la caracterización que hace Wallerstein de los estudios étnicos explica más bien los mecanismos de su incorporación a la academia, y no la inspiración ni las bases fundamentales epistemológicas de los mismos. Para tener una noción de las mismas hay que ir a figuras claves en los llamados estudios étnicos, llamados ahora, junto con otras perspectivas críticas en las distintas disciplinas académicas, ciencias descoloniales. La noción de ciencias descoloniales viene de entender las formas de conocimiento críticas y de construcción de alternativas que se encuentran en los estudios étnicos como centrales a un proceso de descolonización material y epistémica. Mientras que las ciencias sociales servían la nación, las ciencias descoloniales sirven el proceso de descolonización, el cual comenzó en el mismo momento en que también empezó la colonización moderna. Las ciencias descoloniales encuentran su inspiración primera, no en el asombro ante el mundo, sino en el grito del colonizado ante una realidad deshumanizadora. Éstas responden al escándalo que significa la muerte, el genocidio y la racialización de unos humanos por otros.

El escándalo ante el mundo de la muerte colonial se transforma en grito y el grito gradualmente se torna llanto, amor, teoría y ciencia²³.

23 Ver Gordon, "Through the Zone of Nonbeing"; Nelson Maldonado-Torres, "The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon", *Listening: Journal of Religion and Culture* 36, no. 1 (2001): 46-60.

El grito y el llanto gradualmente se tornan en una actitud crítica cognitiva y práctica, la cual se puede llamar actitud descolonial²⁴. Pues bien, la actitud descolonial sirve de inspiración y orientación a una forma de conocimiento que interrumpe la estructura de las ciencias establecidas. W.E.B. Du Bois los hizo claro en su texto *The Souls of Black Folk* (Las almas de la gente negra): él entraba dentro del velo impuesto por el racismo para por primera vez tener una idea de cómo se veía el mundo desde la perspectiva de los sujetos racializados²⁵. Desde allí lo que él percibía como problema no era la gente negra, sino lo que él llamó la “línea de color” o el racismo. Du Bois también percibió lo que él llamó la doble conciencia del negro, la cual consistía en primer lugar en verse desde la perspectiva del blanco o del sujeto en una posición hegemónica. Lewis Gordon ha destacado que también hay un segundo estado de la doble conciencia: el momento cuando el científico nota las contradicciones entre las promesas y afirmaciones de la visión hegemónica en torno a lo humano y la realidad que confrontan los sujetos racializados²⁶. El primer momento es el del engaño; pero también el del escándalo ante la realidad que conduce a tal autoengaño. El segundo momento es el de la crisis (la llamada a una decisión) y el de la crítica. Me parece también que se puede añadir un tercer momento a esta dinámica. El mismo queda sugerido cuando Du Bois habla de articular una nueva unidad que supere el engaño y provea una solución a la crisis. Él habla de construir una nueva unidad subjetiva, un nuevo yo, y en definitiva, un nuevo mundo. Este tercer momento no es un momento hegeliano de síntesis. Como en Fanon, Du Bois también

24 Otras formas de referirse a la misma es “atitude quilombola”, tal y como se trabaja por el movimiento afrobrasileiro de Bahia llamado de la misma forma. Otras concepciones parecidas surgidas más recientemente incluyen la noción de la “actitud cimarrona” trabajada por Edizón León de Ecuador.

25 W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk. Authoritative Text. Contexts. Criticisms*, ed. Henry Louis Gates Jr. and Terri Hume Oliver (New York: W. W. Norton & Co., 1999).

26 Tomo la idea de las exposiciones de Gordon en sus seminarios en la Fábrica de Ideas organizadas por el Prof. Livio Sansone en el Centro de Estudios Afro-Orientales en la Universidad Federal de Bahía, Salvador, Brasil. Las mismas se llevaron a cabo del 22 al 26 de agosto del 2005.

difiere con la concepción hegeliana de la dialéctica entre amo y esclavo²⁷. En primer lugar, el amo no busca reconocimiento del esclavo, sino que le impone su esquema interpretativo para que el esclavo aspire a imitar al amo. Así, el amo no necesita utilizar la fuerza para dominarlo, pues el esclavo se esclaviza el mismo. También distinto a Hegel, en esta propuesta el esclavo no se reconoce en el producto de su trabajo. En la visión Du Boisiana, el esclavo se adentra en su subjetividad y continúa mirando al amo, para articular las contradicciones en el discurso del amo. El esclavo no se conforma con trabajar sino que se vuelve teórico crítico. El ímpetu de la teoría crítica descolonial se encuentra aquí, lo que la hace distinta a formulaciones más tradicionales de crítica que se remiten más exclusivamente a la resistencia del burgués europeo frente al orden absolutista. La teoría crítica descolonial parte más bien de la idea de que la crítica que el burgués le hacía del absolutismo era ella misma objeto de indagación crítica por parte del esclavo. Finalmente, el esclavo supera el momento de la crítica e intenta producir una nueva visión de lo humano donde ya no existen ni amos ni esclavos. No se trata de una síntesis de momentos anteriores, sino de una paradoja donde el esclavo suspende sus propios intereses identitarios en vías a la articulación de un nuevo mundo de significado que permita adentrarse en un mundo otro, más allá de las dinámicas de colonización y racialización material, epistémica y espiritual.

Es este tercer momento de construcción de un nuevo ideal de lo humano lo que Frantz Fanon propone en la conclusión a los *Condenados de la tierra*²⁸. Allí plantea la transformación de la conciencia nacional en un nuevo humanismo. Cuando Fanon habla de un nuevo humanismo, no se refiere a un nuevo liberalismo, sino a una superación del mismo. Tal y como Sylvia Wynter ha insistido por largo tiempo, para entender la intervención fanoniana es necesario

27 El recuento hegeliano de la dialéctica del amo y el esclavo aparece en G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977).

28 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, 3rd ed. (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001).

remontarse a los comienzos mismos del discurso humanista en los siglos catorce al dieciséis²⁹. Así, podría notarse que el problema de la “línea de color” del que hablaba Du Bois no era el resultado o la expresión de una sociedad norteamericana en particular, sino que se refería a una dimensión constitutiva del humanismo moderno, y que marcaba sus distintas producciones: desde el Estado-nación secular hasta la concepción misma de las ciencias sociales³⁰. El discurso de Fanon expresó las contradicciones del discurso humanista y planteó su superación mediante una praxis descolonizadora que iba acompañada de un pensar nuevo. Este tipo de perspectiva le provee una orientación más precisa a los llamados estudios étnicos, propuestos aquí como Estudios y ciencias descoloniales.

Conclusión

En un panel especial sobre la sociología pública de W.E.B. Du Bois en la reunión anual de la Asociación Americana de Sociología en el 2004, la feminista negra Patricia Hill Collins retó a los presentes a pensar en una reformulación contemporánea del reconocido juicio de Du Bois: “El problema del siglo XX es el problema de la línea de color”. Ella misma ofreció quizás su mejor versión: el problema del siglo XXI es el problema de la aparente invisibilidad de la línea de color y de la negación de su existencia³¹. Tanto como en los tiempos de Du Bois, la

29 Sylvia Wynter, “1492: A New World View”, en *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, ed. Vera Lawrence Hyatt and Rex Nettleford (Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1995), 5-57; Sylvia Wynter, “Columbus and the Poetics of the Propter Nos”, *Annals of Scholarship* 8, no. 2 (1991): 251-86; Sylvia Wynter, “Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What it is like to be “Black””, en *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*, ed. Mercedes F. Durán-Cogan and Antonio Gómez-Moriana (New York: Routledge, 2001), 30-66; Sylvia Wynter, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument”, *The New Centennial Review* 3, no. 3 (2003): 257-337.

30 Ver Wynter, “Unsettling”.

31 Parafraseo aquí y traduzco de acuerdo a lo expuesto por Collins en la reunión anual de la Asociación Americana de Sociología que tomó lugar del 14 al 17 de agosto del 2004 en San Francisco, California.

sociología y aquello que pasa como la ciencia social más avanzada tienden a volverse cómplices con tal invisibilización. Por eso es necesario continuar una práctica incesante de descolonización de las ciencias y de las perspectivas seculares, nacionalistas y modernas, que están casi invariablemente marcadas también por perspectivas raciales blancas y criollas, que rigen nuestros ejercicios disciplinarios e interdisciplinarios en la universidad actual. En este contexto, la tarea para el intelectual descolonizador y para los estudiantes de estudios étnicos (o más bien Estudios Descolonizadores) es clara: traer a la luz las nuevas formas en que la línea de color se manifiesta en nuestros días y abrir caminos conceptuales e institucionales para su superación. Para esto hay que saber teorizar las continuidades en el patrón de poder colonial que marca la experiencia de los sujetos modernos a la vez que es necesario reconocer las nuevas formas y expresiones sutiles que éste toma. A la vez, hay que superar las limitaciones históricas del modelo de los estudios de área así como problemas internos a los estudios étnicos tales como los de la exacerbación de la identidad y el inmediatismo político. Es necesario reconocer la autonomía relativa de los Estudios Descolonizadores con respecto a los movimientos políticos y de afirmación identitaria que le dieron origen, pero también su relación indispensable con ellos. De aquí que también haya que reformular y darle nuevos bríos a la relación entre trabajo académico y activismo social y político descolonizador, desracializador y desgenerador³². Todo esto debe hacerse teniendo un horizonte amplio que incluya referencia a la necesidad de crear un nuevo humanismo y acceder a una realidad transmoderna³³.

32 Des-gener-ación se refiere a la acción de transformar las concepciones y relaciones de género y sexualidad. Le debo el concepto a Laura Pérez.

33 Sobre la transmodernidad, véase Enrique Dussel, “Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor”, en *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, ed. Eduardo Mendieta (Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1996), 129-59; Enrique Dussel, “Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation”, en *Unsettling Postcolonial Studies: Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking*, ed. Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, and José David Saldívar, trad. Kirstie Dorr and George Ciccarello Maher (In preparation.); Enrique Dussel, “World System and ‘Trans’-Modernity”, trad. Alessandro Fornazzari, *Nepantla: Views from South* 3, no. 2 (2002): 221-44.

Bibliografía

- Bhabha, Homi K. "Framing Fanon". En *Wretched of the Earth*, vii-xli. By Frantz Fanon. New York: Grove/Atlantic, 2004.
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Traducido por Richard Nice. Standford, Calif.: Stanford University Press, 1990.
- Butler, Johnnella E. "Ethnic Studies as a Matrix for the Humanities, the Social Sciences, and the Common Good". En *Color-Line to Borderlands: The Matrix of American Ethnic Studies*, editado por Johnnella E. Butler, 18-41. Seattle: University of Washington Press, 2001.
- Castro, Santiago-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, y Carmen Millán de Benavides (1999). *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Col.:CEJA; Instituto Pensar.
- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955.
- Chuh, Kandice, and Karen Shimakawa, eds. *Orientations: Mapping Studies in the Asian Diaspora*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Du Bois, W.E.B. *The Souls of Black Folk. Authoritative Text. Contexts. Criticisms*. Editado por Henry Louis Gates Jr. and Terri Hume Oliver. New York: W. W. Norton & Co., 1999.
- Dussel, Enrique. "Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor". En *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, editado por Eduardo Mendieta, 129-59. Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1996.
- _____. "Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation". En *Unsettling Postcolonial Studies: Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking*, editado por Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres and José David Saldívar, traducido por Kirstie Dorr and George Ciccarello Maher, En preparación.
- _____. "World System and 'Trans'-Modernity". Traducido por Alessandro Fornazzari. *Nepantla: Views from South* 3, no. 2 (2002): 221-44.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Traducido por Julieta Campos. 3rd ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____. *Toward the African Revolution: Political Essays*. Traducido por Haakon Chevalier. New York: Grove Press, 1988.
- Gordon, Lewis R. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York: Routledge, 1995.
- _____. "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday". *The C.L.R. James Journal* 11, no. 1 (2005): 1-43.
- Grosfoguel, Ramón. "Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial World-System". *Review* 25, no. 3 (2002): 203-24.
- _____. *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective*. Berkeley: University

- of California Press, 2003.
- . “Subaltern Epistemologies, Decolonial Imaginaries and the Redefinition of Global Capitalism”. *Review* 28 (forthcoming 2005): n.p.
- Grosfoguel, Ramón, Nelson Maldonado-Torres, and José David Saldívar, eds. *Latin@s in the World System: Decolonization Struggles in the 21st Century U.S. Empire*. Boulder, Col.: Paradigm Press, 2005.
- Gutiérrez, Ramón A. “Ethnic Studies: Its Evolution in American Colleges and Universities”. En *Multiculturalism: A Reader*, editado por David Theo Goldberg, 157-67. Malden, Mass.: Blackwell, 1995.
- Hart, D. G. *The University Gets Religion: Religious Studies in American Higher Education*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Traducido por A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Hu-DeHart, Evelyn. “The History, Development, and Future of Ethnic Studies”. *Phi Delta Kappan* 75, no. 1 (1993): 50-5.
- Lao Montes, Agustín. “Latin American Área Studies and Latino Ethnic Studies: From Civilizing Mission to the Barbarian’s Revenge”. *Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy* 00, no. 2 (2001): n.p.
- Lowe, Lisa. “Epistemological Shifts: National Ontology and the New Asian Immigrant”. En *Orientations: Mapping Studies in the Asian Diaspora*, editado por Kandice Chuh and Karen Shimakawa, 267-76. Durham: Duke University Press, 2001.
- Maldonado-Torres, Nelson. “The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon”. *Listening: Journal of Religion and Culture* 36, no. 1 (2001): 46-60.
- . “Pensamento crítico desde a subalteridade: os Estudos Étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI”. *Afro-Asia* 34 (2006): 105-29.
- . “Post-imperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgresstopic Critical Hermeneutics and the ‘Death of European Man’”. *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations* 25, no. 3 (2002): 277-315.
- Mignolo, Walter. “Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University”. *Nepantla: Views from South* 4, no. 1 (2003): 97-119.
- . “José de Acosta’s *Historia natural y moral de las Indias*: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference”. En *Natural and Moral History of the Indies by José de Acosta*, 451-518. Durham: Duke University Press, 2002.
- . “The Larger Picture: Hispanics/Latinos (and Latino Studies) in the Colonial Horizon of Modernity”. En *Hispanics/Latinos in the United States*, editado por Jorge J. E. Gracia and Pablo de Greiff, 99-124. New York and London: Routledge, 2000.
- . “Latin American Social Thought and Latino/as American Studies”. *Newsletter*

- on Hispanic/Latino Issues in Philosophy* 00, no. 2 (2001): n.p.
- Prashad, Vijay. *Confronting the Evangelical Imperialists* <http://www.counterpunch.org/prashad11132003.html>, 2003 [cited October 17, 2005].
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World Systems Research* XI, no. 2 (2000): 342-86. Accesible en <http://jwsr.ucr.edu>.
- _____. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides, 99-109. Bogotá, Col.: CEJA; Instituto Pensar, 1999.
- _____. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú indígena* 29 (1991): 11-20.
- Wallerstein, Immanuel. *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- _____. "The Unintended Consequences of Cold War Area Studies". En *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, editado por Noam Chomsky et al., 195-232. New York: The New Press, 1997.
- _____. *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Warren, Jonathan W., and France Winddance Twine. "White Americans, the New Minority?: Non-Blacks and the Ever-Expanding Boundaries of Whiteness". *Journal of Black Studies* 28, no. 2 (1997): 200-18.
- Wolffe, John, ed. *Culture and Empire*. Vol. 5 of *Religion in Victorian England*. Manchester: Manchester University Press, 1997.
- Wynter, Sylvia. "1492: A New World View". En *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, editado por Vera Lawrence Hyatt and Rex Nettleford, 5-57. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1995.
- _____. "Columbus and the Poetics of the Propter Nos". *Annals of Scholarship* 8, no. 2 (1991): 251-86.
- _____. "On Disenchanting Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond". En *The Nature and Context of Minority Discourse*, 432-69. New York: Oxford University Press, 1990.
- _____. "Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What it is like to be 'Black'". En *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*, editado por Mercedes F. Durán-Cogan and Antonio Gómez-Moriana, 30-66. New York: Routledge, 2001.
- _____. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument". *The New Centennial Review* 3, no. 3 (2003): 257-337.
- Yang, Philip Q. *Ethnic Studies: Issues and Approaches*. Albany: State University of New York Press, 2000.

Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial¹

CATHERINE WALSH²

Se requieren nuevas formas de pensamiento que, trascendiendo la diferencia colonial, puedan construirse sobre las fronteras de cosmologías en competencia, cuya articulación actual se debe en no poca medida a la colonialidad del poder inserta en la construcción del mundo moderno / colonial.

W. Mignolo, 2003: 398

Interculturalidad tiene una significación en América Latina y particularmente en Ecuador ligada a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de co-

1 En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica en el capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Editorial Siglo del Hombre, 2007 (en prensa). Agradezco a Zulma Palermo por iniciar la traducción de este artículo, originalmente escrito en inglés y modificado en la versión aquí presentada.

2 Universidad Andina “Simón Bolívar”, sede Ecuador, Quito.

nocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro”, y de una sociedad “otra”; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política. Este uso de “otro” no implica un conocimiento, una práctica, un poder o un paradigma más, sino un pensamiento, una práctica, un poder y un paradigma de y desde la diferencia, desviándose de las normas dominantes y, a la vez, desafiándolas radicalmente, abriendo así la posibilidad de la descolonialización (Khatibi, 2001).

En contraste con los constructos teóricos creados dentro de la academia para ser aplicados a ciertos objetos o “casos” para el análisis, la interculturalidad, tal como es presentada y comprendida aquí, es un concepto formulado y cargado de sentido principalmente por el movimiento indígena ecuatoriano, concepto al que este movimiento se refiere hacia 1990 como “un principio ideológico”. Como tal, esta configuración conceptual es por sí misma “otra”, en primer lugar, porque proviene de un movimiento étnico-social y no de una institución académica; luego, porque refleja un pensamiento que no se basa en los legados eurocéntricos ni en las perspectivas de la modernidad y, finalmente, porque no se origina en los centros geopolíticos de producción del conocimiento académico, es decir, en el norte global.

Este artículo explora la significación de la interculturalidad como una perspectiva, un concepto y una práctica “otra”, que encuentra su sostén y razón de existencia en el horizonte colonial de la modernidad y, específicamente, en la colonialidad del poder. Su intención no es reíficar el concepto de interculturalidad o del pensamiento indígena en relación con ella ni tampoco es fetichizar la noción de “otro”. Al contrario, es la de llamar la atención sobre la relación de la interculturalidad y la colonialidad del poder como también de la diferencia colonial, tal como ellas son pensadas y practicadas, particularmente por el pensamiento alternativo que proporcionan con relación a la clasificación étnico-racial, la dominación estructural y la descolonización. También por la contestación a y la distinción que hacen con discusiones relativistas de diferencia cultural y multiculturalidad. En este sentido, “otro” ayuda a señalar lo alternativo o diferente de este pensamiento; es lo que la modernidad no

podía (y todavía no puede) imaginar. Es decir, aquello que ha sido construido desde las experiencias comunes históricas y vivenciales del colonialismo y la colonialidad; un pensamiento subversivo e insurgente con metas estratégicamente políticas.

Al poner un énfasis particular en la noción de “interculturalidad epistémica”, a la vez que como una práctica política como una contrarespuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento, el artículo busca ir más allá de una simple asociación de interculturalidad con políticas identitarias, moviéndose hacia configuraciones conceptuales que denotan otras formas de pensar y posicionarse desde la diferencia colonial, formas necesarias para la construcción de un mundo más justo. Su interés se orienta simultáneamente a clarificar cómo esas configuraciones son constitutivas del proyecto del movimiento indígena ecuatoriano y a considerar sus implicancias y posibilidades para el proyecto participativo del pensamiento crítico social (lo que Escobar ha denominado el programa de investigación de la modernidad/colonialidad), grupo en el que participa un creciente número de investigadores en América Latina y EE.UU. En este sentido, el artículo propone servir como un ejemplo claro del pensamiento compartido que este proyecto alienta: un pensamiento y diálogo *con* movimientos sociales y sus intelectuales-activistas, y con otros en el proyecto cerca de conceptos claves que podrían contribuir a una comprensión profunda de las complejidades y posibilidades de la descolonialización³.

3 Con esta veta, mi intención aquí es ocuparse con elementos de un diálogo continuo con Walter Mignolo sobre la interculturalidad en relación a la diferencia colonial, movimientos indígenas y la colonialidad del poder, extendiendo y ampliando el diálogo a nuevas consideraciones, incluyendo las generadas en discusiones con los alumnos doctorales de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en Quito, con mis colegas Edizon León y Adolfo Albán y, más recientemente, con Nelson Maldonado-Torres de la Universidad de California, Berkeley. El diálogo con Mignolo empezó en noviembre del 2000 en el seminario “Conocimientos y lo conocido” en Duke University, extendiéndose en junio 2001 en una reunión similar en Quito y luego en 2002 y 2003 con Mignolo y estudiantes del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la UASB. Posteriormente, se amplió en reuniones en Duke, incluyendo la reunión sobre “Teoría crítica y descolonialización” (mayo 2004). Véase también mi entrevista con Mignolo en Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (2002).

El movimiento indígena y la construcción política, ideológica y epistémica de la interculturalidad

En la última década, los movimientos indígenas en países como Ecuador y Bolivia no sólo han desafiado la noción y la práctica del Estado-Nación, sino que también, y por medio de una política diferente, han invertido la hegemonía blanca-mestiza. Son éstas las prácticas que ya posicionan a los pueblos indígenas en los ámbitos local, regional y transnacional como actores sociales y políticos. Las historias (trans)locales y las acciones de estos movimientos confrontan los legados y las relaciones del colonialismo interno —lo que Rivera Cusicanqui (1993) llama la larga duración del colonialismo— tanto como los designios globales del mundo moderno-colonial. En sí, sus prácticas y pensamientos ofrecen mucho en términos de geopolíticas del conocimiento y de la colonialidad del poder.

Esta formulación ha sido más significativa en Ecuador que en todas las otras naciones latinoamericanas, porque allí la interculturalidad —como principio clave del proyecto político del movimiento indígena— está directamente ligada a la lucha en contra de los poderes de la colonialidad y del imperialismo⁴. En específico, la interculturalidad —como había sido usada y comprendida por el movimiento hasta 1990— pone en cuestión la realidad sociopolítica del neocolonialismo como se reflejaba en los modelos existentes de Estado, democracia y nación, exigiendo un repensamiento de éstos como parte de un proceso de descolonización y transformación (Walsh, 2002b)⁵.

4 Aunque el movimiento indígena boliviano también hace referencia a la interculturalidad, es típicamente en el contexto de la educación bilingüe indígena y no generalmente en sentido mayor de las esferas económicas, políticas y sociales o en la forma en que se refiere más directamente a la estructura del Estado y a las transformaciones institucionales.

5 Esta estrategia es puesta también en evidencia en los esfuerzos del movimiento por construir su propio modelo de educación como una respuesta a la “práctica generalizada de actitudes neocoloniales que tienden a eliminar el conocimiento como un instrumento de desarrollo y de solución a los problemas socioculturales y económicos existentes” (DINIEB citado en Walsh 2004a).

La Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) hace explícita, en su proyecto político, la significación conceptual, política e ideológica del término:

El principio de la interculturalidad respeta la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de éstas en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el nuevo Estado Pluricolonial, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades (CONAIE, 1997: 12).

Para CONAIE, la interculturalidad es un principio ideológico (uno de los nueve que constituyen y dirigen su proyecto político), clave en la construcción de “una nueva democracia” —“anticolonialista, anticapitalista, antiimperialista y antisegregacionista”— que garantiza “la máxima y permanente participación de los pueblos y nacionalidades (indígenas) en las tomas de decisión y en el ejercicio de poder político en el Estado Plurinacional” (CONAIE, 1997: 11). El Estado Plurinacional, un concepto también usado por el movimiento boliviano katarista en los años ochenta⁶, se refiere a la organización gubernamental que representa la unión del poder político, económico y social de todos los pueblos y nacionalidades, unidos bajo el mismo gobierno y dirigidos por una Constitución. Distinto del presente Estado Uninacional que sólo representa los sectores dominantes, el Estado Plurinacional “reconoce, respeta y promueve la unidad, igualdad y solidaridad entre todos los pueblos y nacionalidades existentes en Ecuador, al margen de sus diferencias históricas, políticas y culturales” a la vez que representa

6 En contraste con el Ecuador, el interés actual de los movimientos indígenas bolivianos, particularmente el de los aymaras, no se interesa en el Estado *per se*. Más bien su atención se orienta a la recuperación de la memoria en relación con la organización regional de los ayllus, como una forma para (re)pensar el proyecto estatal sin Estado. Tal pensamiento, a pesar de la diferencia de enfoque con la construcción ecuatoriana de un Estado Plurinacional, no es distinto en su intención política. Ambos movimientos nacionales forman parte de proyectos políticos que están pensados desde la experiencia vivida de la diferencia colonial y no desde la ideología del Estado.

...un proceso de transición desde el Estado capitalista, burgués y excluyente, hacia un Estado Plurinacional incluyente que integra en los aspectos social, económico, político, jurídico y cultural a todos los sectores de nuestro país. También es el paso del Estado clasista y elitista del poder dominante, hacia el Estado Plurinacional constituido por todos los sectores sociales existentes en el Ecuador, con una representación y poder. La finalidad máxima del Estado Plurinacional es resolver paulatinamente las lacras sociales heredadas, tales como: el analfabetismo, la pobreza, el desempleo, el racismo, la incipiente producción, etc., hasta llegar a satisfacer las necesidades básicas materiales, espirituales y culturales... garantizando el ejercicio de sus derechos individuales y colectivos (CONAIE, 2003: 2).

Para la CONAIE, la interculturalidad tiene un rol clave tanto en la construcción del Estado Plurinacional como en la transformación de la sociedad en su conjunto; el significado político e ideológico de la interculturalidad se centra en el hecho de que forma parte de procesos y prácticas que necesariamente son oposicionales, transformadoras y contra-hegemónicas. En este sentido, la interculturalidad no está entendida como un concepto o término nuevo para referir al contacto y al conflicto entre el Occidente y otras civilizaciones —como algo que siempre ha existido. Tampoco sugiere una nueva política o lo que Dussel llama una “antipolítica” (2001: 11) que se origina en una práctica emancipatoria, que deriva de una responsabilidad hacia el Otro.

Representa, en cambio, una configuración conceptual, un giro epistémico que tiene como base el pasado y el presente de las realidades vividas de la dominación, explotación y marginalización, las que son simultáneamente constitutivas y la consecuencia de lo que Mignolo (2000) ha llamado modernidad/colonialidad. Una configuración conceptual que, al mismo tiempo que construye una respuesta social, política, ética y epistémica a esas realidades que ocurrieron y ocurren, lo hace desde un lugar de enunciación indígena⁷. Como Muyolema (2001: 349) argumenta, este lugar de enun-

7 Hablar de interculturalidad como una construcción de y desde un lugar indígena de enunciación no significa sugerir que otros sectores no usan el término. Más bien es aceptar que en Ecuador ha sido el movimiento indígena el que ha definido la interculturalidad y le ha dado su significación social, política y ética.

ciación es un “lugar político” que comprende tanto al sujeto de la enunciación como a un programa político y cultural, un programa que —desde mi perspectiva— tiene también carácter epistémico.

¿Qué significa hablar de un “giro epistémico” en relación al concepto de interculturalidad y cuál es su incidencia en la agencia del movimiento indígena? En mi continuado diálogo con el movimiento indígena y desde mi comprensión de la construcción conceptual, la interculturalidad representa una lógica, no simplemente un discurso, construida desde la particularidad de la colonialidad y la diferencia que ésta ha marcado. Para Mignolo, ésa es la *diferencia colonial*, la consecuencia de la pasada y presente subalternización de pueblos, lenguajes y conocimientos. Esta lógica, en tanto parte desde la diferencia colonial y, más aún, desde una posición que ha sido exteriorizada⁸, no queda fijada en ella sino que más bien trabaja para transgredir las fronteras de lo que es hegemónico, interior y subalternizado. Dicho de otro modo, la lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes; por necesidad (y como un resultado del proceso de colonialidad) esta lógica “conoce” esos paradigmas y estructuras. Y es a través de ese conocimiento que se genera un pensamiento “otro”. Un pensamiento “otro” que orienta la agencia del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando) tanto las estructuras y paradigmas dominantes como la estandarización cultural que construye el conocimiento “universal” de Occidente.

Un claro ejemplo puede encontrarse en la conceptualización y organización de la *Universidad Intercultural Amawtay Wasi*, la Universi-

8 Hablar de una posición que “ha sido exteriorizada” en vez de una “posición de exterioridad” es argumentar; y, en debate con Mignolo y Dussel, en contra de la noción que la colonialidad/modernidad necesariamente significa o construye una clara delinealidad de interioridad y exterioridad. También es cuestionar el hecho de que la agencia dirigida a interrumpir la hegemonía de la modernidad/colonialidad (es decir, descolonialización, transmodernidad) necesariamente tiene que venir de “fuera”. Más bien, prefiero pensar en el uso estratégico y el significado mismo de movilidad o movimiento; es decir, en la metáfora de “adentro, afuera y en contra” usada inicialmente por Quijano (ver Walsh, 2002b).

dad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas o la casa de sabiduría, una “pluriversidad” que intenta repensar, reconstruir y rearticular el conocimiento y pensamiento andino ancestral. Fundada en el año 2000 como un componente educacional y epistemológico del proyecto político de la CONAIE (y aprobada por el Estado ecuatoriano en 2003), *Amawtay Wasi* está basada en la necesidad de preparar pensadores que pudieran ocupar un rol como reales protagonistas en la construcción de una sociedad más equitativa y justa. Con esto en mente, la propuesta de la universidad⁹ se orienta a través de una co-construcción intercultural de teoría, reflexión y práctica que facilita una comprensión diferente de las realidades global, nacional y local y, al mismo tiempo, articula diversas racionalidades y cosmovisiones en una “racionalidad de Abya Yala que tiene un carácter fundamentalmente vivido e interrelacional” (CONAIE-ICCI, 2003: 18). En contraste con otras instituciones de enseñanza superior, es un proyecto intelectual, social y político de las nacionalidades y pueblos indígenas lanzado a toda la sociedad ecuatoriana y pensado desde la necesidad de (re)construir conocimientos orientados a posibilitar un real impacto social y construir una “nueva condición social del conocimiento” (*Amawtay Wasi*, 2004). En sí, es un referente clave, no sólo para el Ecuador, sino para el sur global en general¹⁰.

Como dos de sus líderes anotan, es una forma de sacudir el yugo colonial, confrontar el neocolonialismo intelectual, revalorar los conocimientos que durante milenios han mantenido la coherencia y la personalidad del pueblo andino, y consolidar un espacio universitario que ayuda a desmantelar la supuesta universalidad del conocimiento occidental, confrontando esta producción de conocimiento

9 Por el hecho de que *Amawtay Wasi* recién inició clases en octubre de 2005, no podemos hablar de una práctica todavía. Por tanto, los comentarios aquí sólo reflejan la propuesta.

10 No obstante, existen críticas a la propuesta por ser kichwa-céntrica, dejando fuera del modelo otras cosmologías y perspectivas filosóficas construidas desde los pueblos indígenas amazónicos y de la costa, así como también de las comunidades afrodescendientes.

con la de los pueblos indígenas (Macas y Lozano, 2001). Su tarea fundamental es:

Responder desde la epistemología, la ética y la política a la descolonialización del conocimiento (...), un espacio de reflexión que proponga nuevas formas de concebir la construcción de conocimiento (...) potenciar los saberes locales y construir las ciencias del conocimiento, como requisito indispensable para trabajar no desde las respuestas al orden colonial epistemológico, filosófico, ético, político y económico: sino desde la propuesta construida sobre la base de principios filosóficos [andinos] (*Amantay Wasi*, 2004).

La propuesta de *Amantay Wasi* representa “un modelo otro” de educación universitaria que toma como punto de partida una lógica y un pensamiento enraizados en el entendimiento y uso renovados de la cosmovisión y teoría filosófica de existencia de Abya Yala en la cual la “chacana” o relacionalidad está en el centro como expresión de la más profunda comprensión simbólica de la ciencia ancestral (Figura 1).

Conceptos clave en la filosofía de Abya Yala

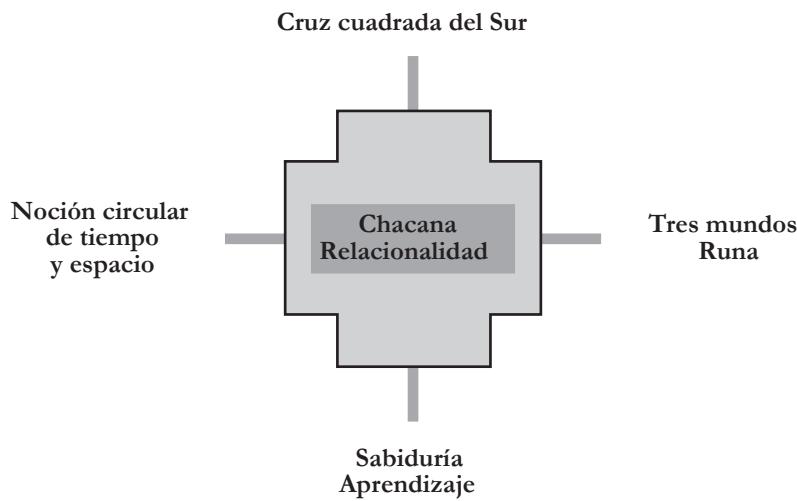


FIGURA 1

Esta relationalidad implica asumir una perspectiva educativa que dé cuenta de la unidad en la diversidad, la complementariedad, la reciprocidad, la correspondencia y la proporcionalidad de los conocimientos, saberes, hakeres, reflexiones, vivencias y cosmovisiones. Es a partir de esta relationalidad que *Amawtay Wasi* propone recuperar y revalorizar los conocimientos ancestrales, sin dejar de lado los conocimientos de otras culturas, buscando así construir relaciones simétricas con lo que ha sido considerado como “ciencia universal”.

Con este afán, la organización de *Amawtay Wasi* no se basa en facultades o departamentos disciplinarios, sino en cinco centros de saber (Figura 2):

- El *Centro Yachay Munay* tiene como desafío las cosmovisiones, las racionalidades y las filosofías, impulsando la articulación de un conjunto de saberes que dan cuenta de la co-construcción intercultural de diversas cosmovisiones y epistemologías, de la simbología, lenguaje y la estética, entre otras.
- El *Centro Munay Ruray* tiene como desafío la construcción de un mundo vivo, permitiendo la articulación del ser humano a la comunidad, la tierra, el planeta y el cosmos y la construcción de un hábitat que recupere lo mejor de las diversas culturas, desarrollando así investigaciones y emprendimientos en los campos de salud y medicina integral, agroecología, ordenación territorial, geografía, artes, arquitectura y desarrollo humano sustentable, entre otros.
- El *Centro Ruray Ushay* plantea el desafío de la recuperación y desarrollo de los ingenios humanos orientados a la vida, articulando un conjunto de tecnociencias (gerencia y administración, energías alternativas, cibernetica, tecnologías de comunicación, informática, biotecnología y tecnologías ambientalmente sustentables) con conciencia.
- El *Centro Ushay Yachay* tiene el desafío de la construcción de la interculturalidad. En él se articulan un conjunto de ciencias relacionadas con culturas, economía y política entre otros, que buscan en sus interrelaciones dar cuenta de la pluralidad cultural del planeta, incluyendo sociología, estética indoamericana, literatura, historia, antropología, derecho indígena e internacional, educación, etc.

- Finalmente, el *Centro Kawsay* es el eje articulador, relacionador, vinculador del conjunto de los centros de saber —el corazón— que plantea como desafío la construcción de la sabiduría, así dinamizando la trascendencia, complejidad y el trabajo intra, inter y transdisciplinario en el conjunto de la universidad (*Amawtay Wasi*, 2004).

Los cinco centros de saber

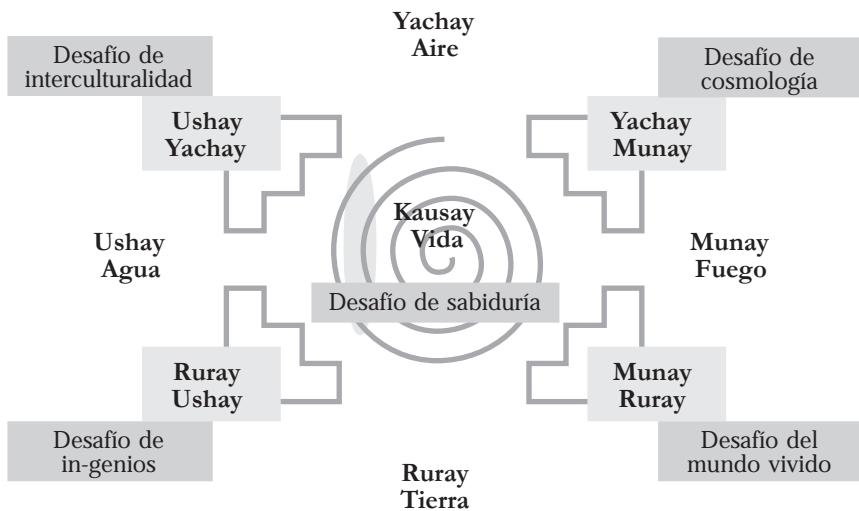


FIGURA 2

Como lo señalé en otro lugar (Walsh, 2002b) la propuesta refleja la necesidad de alentar procesos de translación mutua de conocimientos en lo plural (Vera, 1997). El objetivo no es la mezcla o hibridación de formas de conocimiento ni una forma de invención del mejor de los dos posibles mundos. Por el contrario, representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (y tanto sus bases teóricas como experienciales), manteniendo consistentemente como fundamental la colonialidad del poder y la diferencia colonial de la que vienen siendo sujetos. Surge aquí la posibilidad de hablar de una “inter-epistemología” como una forma posible de referir a ese campo relacional.

En esta construcción conceptual, tanto con relación a *Amawtay Wasi* como con relación al proyecto político mayor del movimiento, la interculturalidad señala una política cultural y un pensamiento oposicionales no basados simplemente en el reconocimiento o la inclusión, sino más bien dirigidos a la transformación estructural y sociohistórica. Una política y un pensamiento tendidos a la construcción de una propuesta alternativa de civilización y sociedad; una política y pensamiento que parte de y confronte la colonialidad del poder, pero que también proponga otra lógica de incorporación. Una lógica radicalmente distinta de la que orientan las políticas de la diversidad estatales, que no busque la inclusión en el Estado-Nación como está establecido, sino que, en cambio, conciba una construcción alternativa de organización, sociedad, educación y gobierno en la que la diferencia no sea aditiva sino constitutiva. Como tal, la lógica de la interculturalidad es importante no sólo para comprender el proyecto del movimiento indígena ecuatoriano, sino también —como Mignolo lo ha subrayado (Walsh, 2002a)— para imaginar un futuro distinto.

Pero mientras la configuración conceptual y la práctica de la interculturalidad están claramente sostenidas en las experiencias históricas y en la racialización que formó la colonialidad del poder en las Américas (Quijano, 1999), esta configuración y práctica continúa concibiendo la noción de que el conflicto es indígena —blanco-mestizo. Como tal, las identidades negras y su producción cultural y epistémica quedan invisibilizadas en las propuestas indígenas, contribuyendo más aún a la subalternización de los afroecuatorianos, ya no sólo por la sociedad dominante, sino también por el movimiento indígena. De este modo, los procesos de racialización y de racismo subjetivo, institucional y epistémico no están vencidos sino, en cierto sentido, reconfigurados; esto trae a mi mente el argumento de Fanon (1967) de un “sentimiento de no-existencia”. Es por esta razón que los afros son reticentes en asumir la interculturalidad tal como es propuesta por el movimiento indígena. Más bien, y como discuto a continuación, los afroecuatorianos están involucrados en sus propios procesos políticos y de pensamiento “otro” que, aún distintos de los de los indígenas, también marcan pasos dirigidos hacia la interculturalidad como lucha decolonial.

Por lo tanto, lo que aquí se hace evidente es que la colonialidad del poder no es una entidad homogénea que es experimentada de la misma manera por todos los grupos subalternizados, y que la interculturalidad no es un concepto que esté fuera de las complejas imbricaciones de las historias locales y de la diferencia. Más bien, y en una sociedad como la ecuatoriana, concebida nacional e internacionalmente como la nación andina “indígena”, los patrones de poder a los que Quijano hace referencia continúan siendo diferencialmente marcados por raza y etnicidad, un marcador que sí importa.

Luchas afroecuatorianas de existencia y descolonialidad

“Descolonializarse, ésta es la posibilidad del pensamiento”. Estas palabras del árabe-islámico Abdelkebir Khatibi (2001: 75) parten de un lugar de enunciación epistémico y geopolítico en el cual la descolonialización no es simplemente un asunto intelectual y político sino, y más importante aún, un asunto de existencia. Esta preocupación recuerda los sentimientos de Fanon sobre la relación entre colonialismo y la no-humanidad: “Porque es una negación sistemática de la otra persona y una determinación furiosa a negar la otra persona todos los atributos de humanidad, el colonialismo obliga a la gente que domina a preguntarse continuamente: ‘¿en realidad quién soy?’” (1967: 50). Este sentimiento también está expresado por Lewis Gordon cuando argumenta por “filosofías de existencia”, por una atención a cuestiones filosóficas basadas en “asuntos de libertad, angustia, responsabilidad, agencia encarnada, sociabilidad y liberación” (Gordon, 2000: 10), cuestiones enraizadas en el contexto vivido de preocupación tanto del pasado como del presente de los descendientes africanos. Son asuntos arraigados en lo que Nelson Maldonado-Torres (2004a) acertadamente llama la “colonialidad del ser”.

Cuando tomados conjuntamente la colonialidad del poder y su uso de raza y la perspectiva eurocéntrica de la colonialidad del saber, la colonialidad del ser sirve como fuerza última por el hecho de que (por medio de la esclavización y más allá de ella) ha negado a los

descendientes africanos el estatus de gente¹¹, una negación que plantea problemas reales en torno a libertad y liberación. Tal realidad está expresada por el intelectual-activista afroesmeraldeño Juan García cuando él dice: “Siempre me han dicho que mi conocimiento no es conocimiento, que mi tierra es de nadie, lo que me hace pensar que no soy persona”¹².

En una nación y región definidas por su presencia indígena y por una conciencia identitaria nacional mestiza, los pueblos afros son los últimos otros, históricamente invisibilizados y tratados por la sociedad dominante como existencialmente marginales, un tratamiento que en los últimos años también se evidencia por parte del movimiento indígena¹³. Por lo tanto, las luchas afros en contra de la colonialidad (del poder, del saber y del ser) son dobles. A diferencia de los indígenas, son luchas que tienen más que ver con asuntos enraizados en la existencia misma que con la transformación política y social (aunque eso también se mantiene como meta)¹⁴. Mientras que para el movimiento indígena la interculturalidad es un principio ideológico que debe guiar la transformación de estructuras e institu-

11 De hecho, en el contexto del trato y las relaciones esclavistas, los africanos y descendientes africanos esclavizados fueron considerados como “cosas”, como objetos del mercado de ser poseídos y/o comerciados.

12 Comentarios en el Seminario “Geopolíticas del conocimiento”, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, junio 2001.

13 Según datos del último censo, la población afrodescendiente en el Ecuador consta de 6% de la población.

14 Mi colega Edizon León se ha referido a eso como “doble colonialidad” (conversaciones personales, 18 de junio de 2004). Es decir, la colonialidad ejercida por la sociedad dominante blanco-mestiza como también la ejercida por el movimiento indígena, lo que produce en esencia en el contexto andino, la doble conciencia de la que habló DuBois, aunque en un contexto muy distinto. El hecho de que el reconocimiento de los indígenas como seres humanos, tanto en el Ecuador como en la región andina, fue a costa de los descendientes africanos y de que la esclavitud negra tenía como motivo principal salvar los indígenas (como “gente”) de la exterminación, marca una historia que siempre ha posicionado a los indígenas encima de negros en las escalas de clasificación social. Una historia que para los pueblos afros ha significado una lucha continua con el racismo y la racialización, como también para la existencia como seres humanos al frente de esta doble colonialidad.

ciones estatales y sociales (una forma de descolonialización de lo de afuera), para los pueblos afros el proceso es más bien desde adentro: la afirmación, el fortalecimiento y la descolonialización “casa adentro” como paso necesario y anterior a lo de afuera. Como afirma Juan García, es “despertar el sentido de pertenencia de ser negro (...) y retomar el poder vital necesario para ponernos en términos iguales”¹⁵. El hecho de que esta afirmación y fortalecimiento incluyen la recuperación y reconstrucción de memoria y conocimiento colectivos (García, 2003b y León, 2003), incluyendo lo que hemos llamado “pensamiento cimarrón” (Walsh y León, en prensa)¹⁶, revela la operación de una interculturalidad epistémica que también está ligada, aunque en forma diferente, a procesos de transformación social y política. Aquí incluye la necesidad de reconocer y visibilizar conflictos racializados entre grupos, incluyendo indígenas y negros¹⁷, como paso anterior al trabajo “casa afuera”. El sitio principal para este trabajo se encuentra en los esfuerzos comunitarios de desarrollar una educación afro-orientada, lo que se refiere como etnoeducación.

El proceso y el proyecto de interculturalidad, entonces, no se limitan a interrelaciones. También se extienden a la afirmación y el fortalecimiento de lo propio, de lo que ha sido subalternizado y/o negado por la colonialidad. Esta afirmación y fortalecimiento no pueden ser entendidos dentro de los marcos de políticas identitarias o de relativismo cultural cuyos referentes conceptuales son occidentales. Más bien, su comprensión está en las políticas de diferencia geopolíticamente constituidas en esta parte del mundo y cuyas bases se encuentran en el

15 Comentarios en el Taller sobre Etnoeducación, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 22 de febrero 2001.

16 Nuestro uso de “cimarrón” aquí no tiene su enfoque en el sentido de fugitivo del término sino en su sentido vivido de existencia, es decir, en la recuperación y reconstrucción de existencia, libertad y liberación en el presente, pero en conversación con los ancestros. Significa un pensamiento política y culturalmente subversivo (un pensamiento que, en conversación con Nelson Maldonado-Torres, tiene una actitud de-colonial) que confronta la no-existencia de la doble colonialidad, así trabajando hacia la “descolonialidad”.

17 Véase, por ejemplo, *Papá Roncón. Historia de vida*, Juan García Salazar (comp.). Quito: Fondo Documental Afro-Andino, Universidad Andina Simón Bolívar, 2003a.

nudo complejo de la modernidad/colonialidad¹⁸ (incluyendo su relación a la esclavización negra como fue diferencialmente vivida en la región andina), y en la relación entretejida que este nudo crea con relación al ser-pensamiento-acción, lo que Fanon ha llamado la dimensión accional, subjetiva y situada del ser humano (Gordon, 1995). Aquí, la diferencia tiene un sentido más profundo que el indicado por la “diferencia colonial” como ha sido descrito por Mignolo. Hace referencia a lo que existió antes de la colonialización y de la esclavitud: a la libertad de existencia de los africanos, entrelazada en una compleja red espiritual donde la vida fue gobernada, en gran parte, por la relación íntima con los ancestros. Para los descendientes africanos, hoy en día y particularmente en el contexto ecuatoriano, la diferencia tiene que ver con la reconstrucción de esta ancestralidad, con una recuperación de y una atención a los mandatos de los ancestros transmitidos por medio de los ancianos. En este sentido, la diferencia no es tanto una apuesta de resistencia, sino una apuesta de (re)construcción. Aquí hago referencia a la (re)construcción de la dimensión situada del ser humano que el colonialismo, la esclavitud y la continua colonialidad del ser han intentado destruir: la (re)construcción de un sentido colectivo de pertenencia y de ser que hace alianza con los que vinieron antes. En este sentido, vale la pena hablar adicionalmente sobre la *colonialidad de la naturaleza*, ésa entendida como la dicotomía impuesta entre naturaleza y sociedad y la ruptura que promueve entre los mundos biofísicos, humanos y supernaturales (espirituales). Es en el enlace entre la colonialidad del poder, saber, ser y naturaleza que las actuales luchas decoloniales de las comunidades afros tanto en Ecuador como en Colombia asumen mayor significado¹⁹.

18 Como anota Bogues (2003: 2), “Lo que muchas veces es elido es que el marco amplio para la emergencia de la modernidad se encuentra en el ascenso de la esclavitud racial, el colonialismo y nuevas formas de imperio”.

19 Véase Catherine Walsh, Edizón León y Eduardo Restrepo, “Procesos organizativos y políticas culturales de los pueblos negros en Colombia y Ecuador”, *Tablero*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2005b y Catherine Walsh, Edizón León y Eduardo Restrepo, “Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador”, en *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá; Convenio Andrés Bello, 2005a.

Los afroecuatorianos están así involucrados en la construcción de un pensamiento y una praxis “otros” que rearticulan y reconstruyen complejas concepciones metafísicas y culturales e interpretaciones de la realidad, incluyendo nuevos usos de la ancestralidad que dan al conocimiento, al ser, a la naturaleza y a la acción social una fuerza histórica. Su interés no es “abrir” el pensamiento eurocéntrico moderno²⁰ o, como argumento a continuación, contribuir a nociones de una sociedad multicultural. Más bien, es solidificar una lógica “otra” de pensamiento, reflexión y acción desde la diferencia, una lógica que tiene utilidad sociopolítica e intelectual, incluyendo una utilidad en términos de los sentidos de pertenencia y del ser. Dicho de otra manera, es el uso sociopolítico, intelectual y existencial de esta praxis y pensamiento otros el que les permite a los afroecuatorianos posicionarse estratégicamente desde *su* diferencia (colonial y ancestral) con relación a la sociedad dominante, pero también con relación a los indígenas. Tales procesos representan pasos cruciales en confrontar los asuntos vividos de existencia y en construir proyectos de interculturalidad que son intelectuales, políticos y éticos, proyectos que intentan confrontar la doble colonialidad mencionada aquí, trabajando hacia una descolonialización de uno mismo y, a la vez y más específicamente, hacia una decolonialidad del poder, saber y ser, como también de naturaleza.

Interculturalidad, multiculturalismo y diferencia colonial

Después de haber comprendido las construcciones conceptuales de la interculturalidad, la distinción con el multiculturalismo es vital. Lo es tanto para el pensamiento dentro de nuestro proyecto de la modernidad/colonialidad como para pensar y actuar hacia un futuro que ofrezca alternativas al capitalismo, especialmente a su más re-

20 Aunque no está dentro del enfoque de este artículo, es también importante considerar cómo este proyecto político de unos pensamiento y praxis “otros” desafía la modernidad, permitiendo alternativas a la modernidad como ha sido concebida en su forma dominante eurocéntrica. De manera similar, también es importante considerar qué ofrece el proyecto de la interculturalidad, en la forma como está entendida aquí, al proyecto de la transmodernidad.

cientes formaciones neoliberales. Mignolo sugiere que la dificultad para comprender la diferencia entre estas dos palabras “señala una de las dificultades del monotopismo en el pensamiento moderno: la imposibilidad de pensar fuera de las categorías de la modernidad, y de no ser capaz de comprender la importancia de la geopolítica del conocimiento y del lugar de enunciación epistémico, político y ético” (en Walsh, 2002a, 25).

Por lo tanto, la interculturalidad forma parte de ese pensamiento “otro” que es construido desde la particularidad de lugares políticos de enunciación (por ejemplo, los movimientos indígenas y afrodescendientes); un pensamiento que contrasta con aquel que encierra el concepto de multiculturalidad, la lógica y la significación de aquello que por ser pensados desde “arriba”, tiende a sostener los intereses hegemónicos y mantener los centros del poder. Además, esto es así precisamente porque es la dominancia de este último pensamiento la que lleva a que la interculturalidad y la multiculturalidad sean empleadas a menudo por el Estado y por los sectores blanco-mestizos como términos sinónimos, que derivan más de las concepciones globales occidentales que de las luchas sociohistóricas y de las demandas y propuestas subalternas. En sí, los términos por sí mismos instalan y hacen visible una geopolítica del conocimiento que tiende a hacer despreciar y a oscurecer las historias locales a la vez que autoriza un sentido “universal” de las sociedades multiculturales y del mundo multicultural.

En su uso dominante, no sólo en Ecuador sino en la región andina, ambos términos básicamente refieren a la diversidad de la sociedad y a la necesidad de mantener la unidad —*la unidad en la diversidad*. En la práctica, ha significado en los años recientes una concesión hacia la diversidad en el “uni” o Estado-nación singular —*la diversidad en la unidad* (Walsh, 2002c). Como Muyolema puntualiza, esta concesión a la otredad se circunscribe a la insularidad del orden nacional, dejando incuestionadas las bases ideológicas de la nación. El reconocimiento —en un número importante de constituciones latinoamericanas en la época de los noventa— de la naturaleza multi o pluricultural de las sociedades es demostrativo de esta orientación, como así también la inclusión de la interculturalidad en las reformas educati-

vas de Perú, Bolivia y Ecuador como un criterio transversal; una inclusión que, en esencia, significó un poco menos que las mínimas (y a menudo estereotipadas) consideraciones hacia la diversidad étnica²¹.

La significación práctica de este problema, particularmente en educación, puede observarse en una cantidad de esferas incluidas, por ejemplo, la producción de textos escolares, la formación de maestros y las currículas usadas en las escuelas. Bajo el pretexto de “interculturalidad”, las editoriales de libros escolares se meten en una política de representación que incorpora más imágenes de indígenas y de los pueblos negros, incorporación que sólo sirve para reforzar estereotipos y los procesos coloniales de racialización²². En la formación docente, la discusión sobre la interculturalidad se encuentra en general limitada —si existe— al tratamiento antropológico de la tradición folklórica. En el aula, la aplicación es marginal al máximo. Como explicó recientemente Barbarita Lara, la rectora afroecuatoriana de un colegio del Valle del Chota —un colegio con una población estudiantil negra; pero con una mayoría docente blanco-mestiza (la única rectora negra en una región principalmente negra)— “interculturalidad” es el término que los docentes mestizos emplean como una justificación para sus prácticas de exclusión o de tratamiento superficial de la historia, el conocimiento y la cultura negros. “Ellos usan ‘interculturalidad’ como un argumento contra la etnoeducación o cursos específicos enfocados en la recuperación de nuestro conocimiento, sosteniendo que mientras el currículo puede incorporar elementos de la práctica local, esta incorporación no debe

21 Para una discusión sobre las problemáticas de la interculturalidad en las reformas educativas, véase Walsh, “Políticas y significados conflictivos”, *Nueva Sociedad* 165, enero-febrero 2000, 121-133. También vale la pena considerar su uso muchas veces hegemónico dentro de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, tema de debate y discusión en el Primer Seminario Internacional Etnoeducación, Multiculturalismo e Interculturalidad, que se llevó a cabo en Bogotá del 2 al 4 de noviembre de 2005.

22 Para una excelente discusión de este problema, cfr. S. Granda, *Textos escolares e interculturalidad. La representación de la diversidad cultural ecuatoriana*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2004.

restar valor de la ciencia y conocimiento “real”²³. Este ejemplo señala claramente las tensiones y sacudimientos sociales, políticos, epistémicos y raciales que sostienen las configuraciones conceptuales y las prácticas asociadas con la interculturalidad, del mismo modo con que las tendencias hegemónicas trabajan para diluir el carácter y la lógica “otros” convirtiéndola en nada distinta del multiculturalismo liberal.

Es más, la falta de una clara distinción entre los términos se ha vuelto más complicada en Ecuador con la reforma constitucional de 1998, en la que el Estado asume la responsabilidad de “promover la interculturalidad inspirada en sus políticas e integrada a sus instituciones en concordancia con los principios de equidad e igualdad de las culturas”. Como señalé en otra oportunidad, este uso intencional de interculturalidad es una parte constitutiva de las estrategias del Estado (Walsh, 2002b y 2002d). Más que una simple sinonimia terminológica, refleja un esfuerzo por incorporar las demandas y el discurso subalternos “dentro” del aparato estatal. Una estrategia que, desde 1990 y en respuesta a la agencia emergente del movimiento indígena y los logros indígenas y afros en el campo de derechos colectivos (1998), ha tenido como objetivo una política de incorporación y división, diseñada para “no simplemente diluir la fuerza de oposición sino principalmente hacerlo con el objeto de asegurar la implementación de un modelo neoliberal” (Walsh, 2002b: 198). Por esta razón, y como vengo acordando con Mignolo, el discurso de la interculturalidad es cada vez más utilizado por el Estado y por las agencias multilaterales como un nuevo “artilugio” del mercado.

Al asumir la interculturalidad dentro de la política y el discurso del Estado, y de modo similar dentro del discurso y las políticas de las instituciones multilaterales como el Banco Mundial, su fundamental significación transformativa tal como es concebida por los movimientos indígenas es debilitada y cooptada. Similar paralelismo es

23 Conversaciones personales con Barbarita Lara, La Concepción, Valle del Chota, 11 de octubre 2003.

observable en las reformas educativas en Ecuador y Bolivia, que hacen referencia a los legados coloniales, aparentando que tales legados están siendo rectificados en la nueva diversidad política del Estado. Pareciera que todo lo que acá venimos testimoniando no es otra cosa que la integración dentro de los paradigmas hegemónicos de conceptos originalmente concebidos por los grupos subalternizados como indicadores de la diferencia colonial, vaciándolos de su oposición política, ética y epistémica. El reconocimiento de y la tolerancia hacia los otros que el paradigma multicultural promete, no sólo mantiene la permanencia de la inequidad social, sino que deja intactas las estructuras sociales e institucionales que construyen, reproducen y mantienen estas inequidades. El problema, entonces, no se presenta simplemente con las políticas del multiculturalismo como un nuevo paradigma dominante en la región y en el globo, sino con la manera en que estas políticas ofuscan tanto la subalternidad colonial como las consecuencias de la diferencia colonial, incluyendo lo que Mignolo (2003) ha designado el racismo epistémico de la modernidad.

Cada una de estas cuestiones es aplicable a las disciplinas académicas. La reciente “apertura” del campo de la filosofía, por ejemplo, para incluir o incorporar a los “otros” (otras culturas, otros conocimientos), referida como “filosofía intercultural” por intelectuales latinoamericanos como Fornet-Betancourt, Roig, Turbino y otros parece, en esencia, no ser nada más que una manifestación de un nuevo multiculturalismo disciplinario, por el simple hecho de que no promueve ningún cambio radical en la estructura y sistema eurocéntricos y blanco/blanco-mestizo de pensamiento. En vez de impulsar un diálogo de pensamiento diferencialmente localizado y el reconocimiento de que la filosofía, como otras disciplinas, ha perpetuado la diferencia colonial epistémica, esta “filosofía intercultural” sólo promueve la inclusión vacía de “lugar político”. Dicho de otro modo, lleva a cabo una semblanza de la inclusión mientras, en la práctica, realiza una exclusión —de indígenas y afros (pero también de mujeres, campesinos y otros grupos históricamente subalternizados), como sujetos con una agencia y crítica epistémica, política y cultural y con un pensamiento que difiere radicalmente en su lógica y en su fundación sociohistórica y política de la de los

filósofos blanco y blanco-mestizos, de base eurocéntrica, que propone un “diálogo intercultural” que permite nada menos que un “descubrimiento de América en toda su variedad y diversidad” (Fornet-Betancourt, 2002, 131)²⁴.

En contraste con este uso por las disciplinas y el Estado, la interculturalidad tal como es concebida por el movimiento indígena introduce el juego de la diferencia colonial que el concepto de multiculturalidad esconde. Como Mignolo señala claramente:

Por eso, cuando la palabra interculturalidad la emplea el Estado en el discurso oficial, el sentido es equivalente a “multiculturalidad”. El Estado quiere ser *inclusivo*, reformador, para mantener la ideología neoliberal y la primacía del mercado. Pero, en todo caso, es importante reconocer las reformas que se pueden realizar a través de las políticas de Estado. En cambio el proyecto intercultural en el discurso de los movimientos indígenas está diciendo otra cosa, está proponiendo una *transformación*. No está pidiendo el reconocimiento y la inclusión en un Estado que reproduce la ideología neoliberal y el colonialismo interno, sino que está reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica). Está pidiendo que se reconozca la participación de los indígenas en el Estado, la intervención en paridad y reconociendo la diferencia actual de poder —esto es la diferencia colonial y la colonialidad del poder todavía existente— de los indígenas en la transformación del Estado y, por cierto, de la educación, la economía, la ley (en Walsh, 2002a: 26).

24 En contraste con esta “filosofía intercultural” promovida por pensadores blancos y blanco-mestizos, algunos filósofos afrocaribeños han empezado a introducir nuevos paradigmas al campo, impulsando un re-pensar de lo que es entendida en sí misma como “filosofía”, y su relación con el pensamiento y los asuntos vividos de existencia (Bogues, 2003; Henry, 2000; Gordon, 2000; y Maldonado-Torres, 2004a). Esto también fue enfoque central del reciente seminario “Mapping the Decolonial Turn. Post/Trans-Continental Inventions in Philosophy, Theory, and Critique”, University of California Berkeley, abril 21-23 de 2005. También ver mi ponencia “‘Other’ Knowledges, ‘Other’ Critiques. Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and De-coloniality in the ‘Other’ America”.

Al comprender la interculturalidad desde la perspectiva de la diferencia colonial, se introduce de entrada la dimensión del poder que generalmente es olvidada en las discusiones relativistas de la diferencia cultural (Escobar, 2003) y en el tratamiento de orientación liberal de la diversidad étnica y cultural que el multiculturalismo, particularmente en sus versiones oficial y académica, sostiene. Por otra parte, y tomada en conjunto, la interculturalidad y la diferencia colonial son concebidas desde y comprendidas no por su carácter descriptivo —de identidad política o particularismos (minoritarios) (en el sentido de Zizek) sino más bien como indicativa de una realidad estructural histórica y sociopolítica necesitada de descolonización y transformación. Por lo tanto, denota y requiere una acción transformadora, una acción que no se limite a la esfera de lo político sino que infiltre a los sistemas del pensamiento y del ser²⁵.

La dimensión “otra” de la interculturalidad: descolonización, descolonialidad y transformaciones socio-políticas

Si bien el movimiento no usa los términos diferencia colonial o colonialidad del poder (ni citan a Mignolo y Quijano), tiene muy en claro que su discurso, pensamiento y práctica derivan de la experiencia del colonialismo y las continuas manifestaciones de colonialidad, lo que Luis Macas²⁶ llama el “problema estructural de la tara colonial”²⁷. Esto quiere decir que el proyecto social, político y epistémico del movimiento se origina allí, aportando evidencia sobre las condiciones coloniales del presente a través de una política de descolonización dentro de la cual la interculturalidad ocupa un rol céntrico.

25 Tal relación recuerda la atención que puso Fanon al cuerpo vivo como punto de acción o agente. “Cuando Fanon habla de agente o actor o conciencia, él quiere decir los individuos concretos que encontramos en la experiencia cotidiana (Gordon, 1995: 49).

26 Líder indígena, actual presidente de la CONAIE, y rector de la Universidad Intercultural, ex diputado nacional y ex Ministro de Agricultura (en el gobierno de alianza indígena-militar de Lucio Gutiérrez, enero a agosto de 2003). Entrevista: agosto, 2001.

27 Para una discusión del uso del movimiento de conceptos y discursos relacionados con la colonialidad, particularmente con relación a las políticas de descolonialización, véase Walsh, 2005.

En una forma distinta, los afroecuatorianos están involucrados en procesos que derivan de la particularidad de una dimensión del ser que es accional, subjetiva y situada (Fanon citado por Gordon 1995), y que encuentra su base en las experiencias entrelazadas y vividas de la esclavización y el colonialismo; es decir, en su diferencia ancestral y colonial. Pero mientras que los procesos afros también son guiados por el proyecto amplio de la interculturalidad, su comprensión y el uso de la interculturalidad son distintos. Para los afros, el fortalecimiento de lo propio es precursor necesario para cualquier amplio proyecto social. Y mientras que, tanto en el caso afro como indígena, la diferencia colonial es el punto de partida para la construcción de la interculturalidad (marcando así una clara diferencia con el discurso de la interculturalidad que proviene del Estado o de otras instituciones hegemónicas), esta diferencia colonial tiene que ser comprendida por su heterogeneidad de esencia y de construcción. Dicho de otra manera, la diferencia colonial afro tiene su particularidad con relación a la diferencia colonial indígena.

No obstante, lo que es importante destacar aquí es no solamente lo que el concepto de diferencia colonial ofrece a la interculturalidad sino lo que el concepto y la práctica de la interculturalidad aportan a las construcciones de la diferencia colonial y a la colonialidad del poder. En esencia, la interculturalidad es el proceso y proyecto “otro” de existencia que cuestiona y desafía la colonialidad del poder, mientras que, al mismo tiempo, hace visible el problema de la diferencia colonial. Al añadir una dimensión “otra” epistemológica y de existencia a estos conceptos —una dimensión concebida en relación con y a través de verdaderas experiencias de subalternización promulgadas por la colonialidad— la interculturalidad ofrece *un camino para pensar desde la diferencia* hacia la descolonización, la descolonialidad y la construcción y constitución de una sociedad radicalmente distinta. El hecho de que este pensamiento no transciende simplemente la diferencia colonial sino que la visibiliza y rearticula en nuevas políticas de la subjetividad y una lógica diferente, es crítico por el desafío que presenta a la colonialidad del poder y al sistema mundo moderno/colonial.

Desde 1990 el movimiento indígena ha hecho evidente en forma cada vez más creciente su estrategia de visibilización y rearticula-

ción de la diferencia colonial, aunque estas estrategias se fueron modificando en el tiempo. Las grandes movilizaciones desde 1990, por ejemplo, visibilizaron y construyeron una política étnica de resistencia con demandas de carácter étnico-identitario, alterando así la percepción generalizada sobre los pueblos indígenas considerados campesinos rurales y peones hacia una percepción diferente por la que se los percibe como actores sociales y políticos. Tal cambio proveyó las bases para el fortalecimiento sociopolítico y organizativo del movimiento a nivel local y nacional y, a la vez, un nuevo reconocimiento público, un reconocimiento que también estimuló temor y desconfianza, especialmente entre los sectores más tradicionales de la sociedad, lo que es más importante. En 1999, el Ministro de Bienestar Social se refirió a la CONAIE como parte de un proceso sin comparación en la historia del país (Walsh, 2002b). A mediados de 1990, el protagonismo del movimiento llegó a ser una espina clavada en el lado del gobierno, evidenciado más aún por el derrocamiento indígena-popular de dos presidentes en menos de cuatro años. Con la formación, a finales de 1995, del movimiento político Pachakutik —una alianza entre el movimiento y otros sectores progresistas— y la entrada de Pachakutik en las políticas electorales en 1996, la visibilización y rearticulación asumió nuevas formas, especialmente al frente de la presencia, por la primera vez en la historia, de diputados indígenas en el Congreso Nacional y la explosión a nivel local de alcaldes, consejeros y prefecturas indígenas, todos representando la colectividad indígena y su proyecto político. La resistencia social ya no era suficiente; la estrategia ahora fue la construcción de transformaciones.

Mientras que la agencia estratégica del movimiento indígena ecuatoriano ha servido como muestra importante para el resto de la región, su significado nacional se comprende más aún cuando se ve con relación a la historia: el hecho, por ejemplo, de que durante 453 años los pueblos indígenas tuvieron que vivir bajo un sistema de tutoría en el cual los blancos o mestizos tenían la autoridad de hablar por ellos y sólo fue hasta 1978 (487 años después de la invasión española), que lograron tener ciudadanía a pesar de su habilidad de leer y escribir (Kowii, 2003). Al frente de esta historia, el desafío que el movimiento presenta a la diferencia colonial y la colonialidad del poder queda claro.

De particular significado aquí es la manera como esta agencia marca y construye un proyecto social, político, ético y epistémico dentro del cual la interculturalidad juega una posición central, un proyecto que no sólo trabaja en “contra” sino también “adentro” de los centros del poder, específicamente adentro de las estructuras e instituciones del gobierno a niveles local y nacional. Hasta una época reciente, la entrada en la política electoral, por ejemplo, fue pensada en mayor parte como una estrategia dirigida a la creación de “poderes locales alternativos”. Y ahora (2005), con 26 alcaldías aliadas (la mayoría indígenas) trabajando desde 1996 como parte de una red nacional de poderes alternativos, los avances hacia la resignificación de participación, democracia y ciudadanía ya son evidentes. Además, por medio de la experiencia de parlamentos populares, asambleas cantonales, mingas (trabajo colectivo) y procesos participativos hasta el nivel presupuestario, un número cada vez más grande de municipios está poniendo en práctica unas lógica y práctica “otras” de gobierno y poder local (como también de modernidad), todas guiadas por el principio de la interculturalidad. Como anotaron ciudadanos de uno de estos municipios, “son procesos desde los cuales ya no hay regreso”²⁸. Tales esfuerzos están construyendo un nuevo modelo y estructura del poder social “desde abajo”, que efectivamente pone en cuestión el marco moderno neocolonial de democracia liberal representativa y sus pretensiones de una ciudadanía “universal”, ofreciendo así posibilidades de otros modos de pensar no sólo sobre gobierno y organización social sino también sobre modernidad²⁹. Como ha argumentado el alcalde kichua de Cotacachi, Auki Tituaña, estos esfuerzos también cuestionan:

28 Comentarios de ciudadanos de Cotacachi en un taller sobre interculturalidad y políticas públicas, julio de 2002.

29 No está dentro del ámbito de este artículo entrar en discusión sobre si estos procesos representan alternativas a la modernidad o modernidades alternativas. No obstante, lo que sí vale la pena anotar es el hecho de que estos procesos sí desafían definitivamente la operación tradicional de la modernidad, haciéndolo por medio de la visibilización de su otra cara —la colonialidad. En este sentido, uno podría especular su relación con lo que Dussel, Mignolo y otros han llamado proyectos de la “transmodernidad”.

La democracia representativa, al igual que las formas de organización del Estado colonialista (...) caracterizadas por ser excesivamente excluyentes, impositivas y corruptas; (lo que) han constituido instrumentos de dominación de los terratenientes, empresarios y banqueros que controlan el poder político, militar y económico en el país. Sus actores principales pertenecen a la etnia blanco-mestiza, la que se ha encargado permanentemente de marcar diferencias raciales, religiosas y socioculturales (Tituaña, 2000: 110).

Una filtración aún más compleja fue la supuesta alianza indígena-militar del gobierno nacional de los primeros ocho meses de 2003 que, con la presencia de una mujer indígena como Ministra de Relaciones Exteriores, de un líder histórico y ex presidente de la CONAIE como Ministro de Agricultura y de líderes indígenas en las posiciones de subsecretario de bienestar social y del banco estatal de desarrollo, radicalmente puso en cuestión las categorías y el pensamiento coloniales todavía presentes. Desde la perspectiva indígena, el proyecto estaba enfocado a la transformación del carácter y de la práctica del gobierno nacional desde adentro, trabajando hacia el desarrollo del Estado Plurinacional que podría permitir el ejercicio de los derechos de todos³⁰. Es lo que otra lideresa definió como la construcción de un pluralismo democrático y un “gobierno intercultural” en el cual los pueblos indígenas (no como individuos sino como representantes de una colectividad histórica y sociopolítica) tendrán un rol de equidad en los procesos de toma de decisiones, en la política y en los de gobernar “desde adentro”³¹.

Aunque obviamente no libre de contradicciones, controversias y tensiones mayores, esta participación directa del movimiento y sus líderes dentro del Estado sirvió para avanzar en el pensamiento en

30 Comentarios de Luis Macas, entonces Ministro de Agricultura, *El Comercio*, 1 de enero 2003.

31 Comentarios de Lourdes Tibán, abogada y subsecretaria de entonces de bienestar social y desarrollo rural humano, en el coloquio “La participación indígena en el gobierno”, organizado por el Instituto Científico de Culturas Indígenas-ICCI, Quito, 27 de marzo de 2003.

torno a la interculturalidad, haciendo claros los reales desafíos y dificultades de su aplicación³². Este avance se evidencia en la publicación de *Políticas para el plan de gobierno nacional* (CONAIE, 2003) en el cual la interculturalidad sirve como eje principal en los cambios institucionales y estructurales hacia el Estado Plurinacional. Un pensamiento que no parte de la ideología estatal, sino de la diferencia colonial. Esfuerzos iniciados por la Ministra de Relaciones Exteriores tendentes a repensar las políticas internacionales a partir de la interculturalidad, incorporando los Ministerios de Agricultura, Educación y Turismo fue un ejemplo claro de esta resignificación.

Pensamiento fronterizo y/o posicionamiento crítico fronterizo

En este proceso, la interculturalidad ha llegado a ser la herramienta conceptual que organiza la rearticulación de la diferencia colonial y las políticas de la subjetividad del movimiento y su pensamiento y acciones en relación al problema de la colonialidad del poder. Del mismo modo, es la subalternización propagada por la diferencia colonial y la colonialidad del poder la que creó (y continúa creando) las condiciones para el proyecto de interculturalidad, tanto para los pueblos indígenas como para los pueblos afros. En este sentido, los conceptos (de interculturalidad, diferencia colonial y colonialidad

32 El espacio aquí no permite una discusión sobre las contradicciones, controversias y tensiones tanto dentro del movimiento indígena y Pachakutik como también dentro del gobierno militar. Con relación a esta experiencia y, en general, es importante no idealizar el discurso y la práctica del movimiento. Tampoco es sugerir que realmente había una alianza. De hecho, el racismo de sectores blanco-mestizos asumió nuevas formas y, a la vez, un etnocentrismo indígena, entre algunos sectores indígenas, se hizo evidente. Con la decisión de Pachakutik en julio de 2003 de romper la “alianza” y salir del gobierno, las posibilidades de una transformación nacional desde “adentro” han sido repensadas. En el congreso y evaluación de Pachakutik luego de salir del gobierno, la discusión se centró en la necesidad de reforzar los esfuerzos a nivel local, pero también en la necesidad de un nuevo radicalismo indígena para enfrentar las tendencias cada vez más derechistas del gobierno de Lucio Gutiérrez. Sin embargo, el debilitamiento del movimiento como resultado de esta experiencia todavía se evidencia (en 2005).

del poder) se encuentran inevitablemente interrelacionados. No obstante, no es sólo la interconexión de los términos lo que acá nos interesa, sino más bien cómo estas interconexiones en la práctica facilitan una forma de “posicionamiento crítico fronterizo” que es epistémico, político y ético en carácter, y que se orienta a la afirmación de la diferencia y a la transformación de las matrices coloniales del poder. Es decir, un posicionamiento en términos tanto de pensamiento como de praxis que se mueve más allá de las categorías establecidas por el pensamiento eurocéntrico (mientras, al mismo tiempo, incorpora estas categorías tanto desde espacios interiores como exteriores), que parten desde una otredad —de la diferencia de lógica, de modernidad/colonialidad— y que se encuentra sostenida en las confrontaciones entre distintas concepciones de la sociedad, proponiendo reales alternativas.

La noción de “posicionamiento crítico fronterizo” radica en la concepción de pensamiento fronterizo de Mignolo —una forma “de pensar de otro modo, moverse a través de ‘otra lógica’— en suma, de cambiar los términos no sólo el contenido de la conversación” (2000: 69-70).

[Interculturalidad] es un buen ejemplo del potencial epistémico de una epistemología fronteriza. Una epistemología que trabaja en el límite del conocimiento indígena subordinado por la colonialidad del poder, marginalizado por la diferencia colonial y el conocimiento occidental trasladado a la perspectiva indígena del conocimiento y su concepción política y ética (en Walsh, 2002a: 27-28).

Para mí, el pensamiento fronterizo en la manera que propone Mignolo, es la relación entre conocimientos subalternizados y el conocimiento universalizado por el mundo occidental. Es decir, el pensamiento fronterizo es una práctica que intenta mediar entre el conocimiento y pensamiento construidos dentro de historias modernas coloniales —dentro de la modernidad/colonialidad— y conocimientos locales ligados a la diferencia colonial (Mignolo, 2000). El pensamiento fronterizo no deja a un lado, sino que entabla el pensamiento dominante, poniéndolo en cuestión, contaminándolo con otras historias y otros modos de pensar. Su proyecto, entonces,

es “abrir”, epistémicamente, el pensamiento eurocéntrico, un proyecto un tanto diferente que el propuesto por el pensamiento “otro”; es una práctica que lleva el pensamiento “otro” a una dimensión diferente en la ruta hacia la interculturalización del conocimiento, una ruta que ya no es “casa adentro” sino “casa afuera”.

Pero mientras que el pensamiento fronterizo alude a un encuentro entre modos subalternizados y dominantes de pensar, las condiciones en las cuales cada uno viene a la conversación no son las mismas. Más bien, existe una verticalidad de relación y de una sola vía. En esta práctica y conceptualización, la agencia indígena o afro, por ejemplo, trabaja desde las fronteras o intersticios de las dos lógicas de pensamiento (lo propio y lo dominante), permitiendo así por lo menos en los casos indígena y afro, romper con la hegemonía del eurocentrismo como única perspectiva epistemológica. Lo que rara vez podemos observar, en cambio, es una direccionalidad reversa: blancos o blanco-mestizos abriendo los modos dominantes del conocimiento al pensamiento indígena o afro³³. Pero también existe otro obstáculo que no deberíamos olvidar: el problema de la frontera misma; generalmente no estamos hablando de bordes múltiples aquí (incluyendo la posibilidad de otros Occidentes), sino una sola frontera occidental predeterminada. Por estas razones, el pensamiento fronterizo en sí solo no transforma el conocimiento o las relaciones sociales, no obstante, por el hecho de que permite imaginar alternativas al universalismo y la totalidad, como anota Mignolo (2001: 11).

En este sentido, el posicionamiento crítico fronterizo lleva al pensamiento fronterizo a otro nivel (Figura 3), poniendo en debate cuestiones, por ejemplo, sobre la construcción de fronteras (incluyendo la multiplicidad de las fronteras mismas), la direccionalidad y conflictividad de relaciones y las condiciones en las cuales diferentes actores y conocimientos llegan a la conversación. Apunta a la capacidad de negociar, transgredir y afectar desde lo propio, es decir, desde el “lugar” de los pueblos afros o indígenas, por ejemplo, y desde los términos que

33 No obstante, un contra-ejemplo podría ser el mismo proyecto de la modernidad/colonialidad.

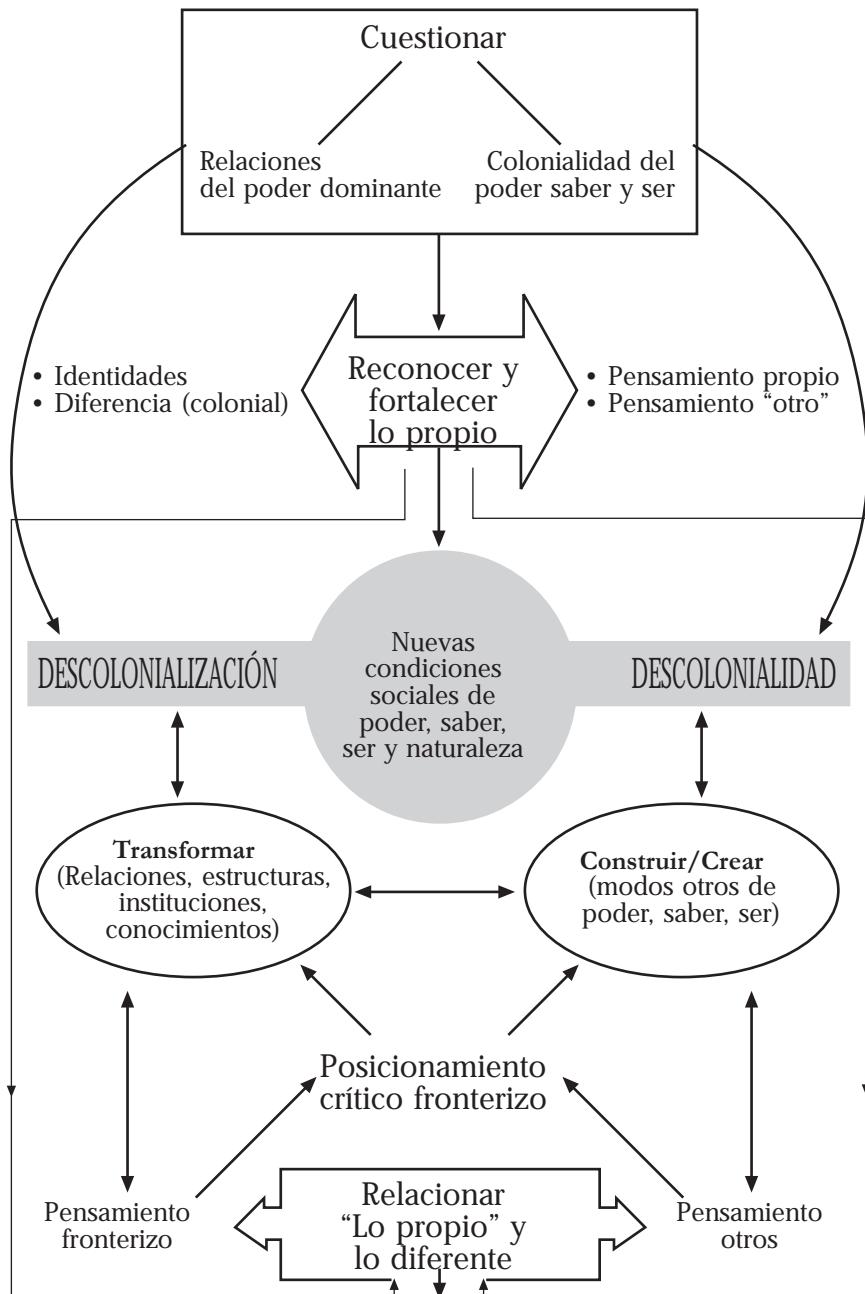


FIGURA 3

ellos mismos ponen para la conversación³⁴. Esfuerzos como *Amawtay Wasi* o la etnoeducación afro para establecer espacios epistémicos o centros del pensamiento “otro” demuestran un posicionamiento crítico fronterizo porque ofrecen la posibilidad de poner conocimientos y cosmologías “otras” en diálogo crítico entre ellos y con los conocimientos y formas de pensar típicamente asociados con el mundo occidental³⁵. En estos casos, el punto de referencia y de partida no es el conocimiento eurocéntrico en sí (o la necesidad de afectar este conocimiento). Más bien, es el deseo de construir posibilidades de pensar *desde* posicionalidades situadas y subjetivas, hacia encuentros intersubjetivos de múltiple dirección que tratan de “dialogar con”, así dando la vuelta a las subalternizaciones históricas y promoviendo una incorporación de otro modo.

Es esta reformulación de conocimiento —conocimiento en diálogo con otros conocimientos— la que abre perspectivas nuevas para el orden geopolítico de producción de conocimiento (Mignolo, 2000). Pero más que poner conocimientos en diálogo, lo que sugieren esta reformulación y perspectiva es una relación epistemológica diferente, una relación que intencionalmente permite posicionar estos conocimientos (y sus lógicas, sus modos de pensar y sus pensantes) desde una postura social, política y ética y con la meta o el proyecto de transformación. Así, por ejemplo, en *Amawtay Wasi* pero también en el proyecto político continuo del movimiento indígena con relación a otras esferas, podemos evidenciar un pensamiento y posicionamiento crítico fronterizo que trastornan la universalidad de conceptos como conocimiento, Estado y poder, que afirman perspectivas indígenas y que trabajan en los límites de perspectivas indígenas y no-indígenas, alejando una “interculturalización”. Hablar de un “posicionamiento fronterizo crítico”, entonces, significa reco-

34 Por lo tanto, hace recordar lo que Gramsci refirió como la “guerra de posiciones”, una lucha de posicionalidades que, como ha anotado Hall (1996), ha tenido en los últimos años un rol importante en las políticas negras y, podemos agregar, también en la política del movimiento indígena ecuatoriano.

35 Estos “lugares epistémicos” representan iniciativas locales a teorizar críticamente *desde* la práctica social, procesos distintos a lo que hacen los académicos cuando intentan aplicar la teoría crítica *a la práctica*.

nocer la capacidad de movimientos sociales-étnicos a entrar en/ trabajar dentro y entre los espacios sociales, políticos, epistemológicos anteriormente negados y reconceptualizar estos espacios con maneras que ponen en cuestión la persistente re-colonialidad del poder, del saber y del ser con miras hacia la creación de una civilización alternativa; un tipo de confrontación estratégica con las condiciones subalternizantes establecidas por la colonialidad misma.

Aquí la utilización de la palabra “crítico” es clave porque hace posicionar todos los conocimientos (no solamente los conocimientos locales, subalternos u “otros”) como construcciones sociales. Pero también es clave porque apunta hacia las luchas en, entre y alrededor de conocimientos, luchas para el control de significado, luchas que no ocurren sólo a nivel de teoría, sino en los contextos vividos de sujetos cuya agencia es necesariamente enraizada en una red compleja de relaciones del poder (Walsh, 2006). Por lo tanto, hablar de transformación en las esferas sociales, políticas, epistémicas y del ser, requiere poner atención no sólo al pensamiento “otro” o fronte- rizo, sino, y más importante aún, a nuevas condiciones sociales del poder, conocimiento y ser que tienen sus bases en una interculturalización crítica de estructuras, instituciones, relaciones y de formas del saber, a un nuevo poder, proyecto y condición que no simplemente combina, relaciona o incluye sino que más bien repensa y reconstruye estas estructuras, instituciones relaciones y conocimientos *desde la diferencia* misma, en todas sus múltiples posicionalidades, conflictividades y manifestaciones. En este sentido, lo que propone la interculturalidad desde una perspectiva epistémica y crítica es un repensamiento y re-construcción de lo que entendemos por “teoría crítica”.

Conclusión

En su presentación de los elementos claves del programa de investigación de modernidad/colonialidad, Arturo Escobar (2003) argumenta por la necesidad dentro del programa de tomar en serio la fuerza epistémica de historias locales y de pensar la teoría por medio de la praxis política de grupos subalternos. Y aunque eso es lo que he intentado hacer aquí, también mi intención ha sido ir más allá de esta

propuesta, poniendo atención no sólo a la manera en que grupos subalternos “actúan” sino también a la manera como construyen teoría —teoría entendida como situada, con actores, historias, territorio y lugar, todo marcado por el horizonte colonial de la modernidad y por la colonialidad del poder, del saber y del ser que este horizonte ha construido y perpetuado. En este sentido, mi interés ha sido evidenciar la praxis política de los movimientos indígenas y afros en Ecuador con relación a la interculturalidad y, a la vez y más importante aún, la capacidad de los movimientos de teorizar su propia práctica. Es en este proceso de la construcción de la interculturalidad como concepto, principio ideológico, proceso y proyecto cuyo núcleo o corazón es la transformación de pensamiento (tanto de pensamiento propio como pensamiento de los otros) y la transformación de la sociedad, que los movimientos revelan su propia capacidad de “tomar en serio la fuerza epistémica de historias locales y pensar teoría por medio de la praxis política”, capacidades que, como ellos aclaran, no son sólo de los académicos.

Por lo tanto, interculturalidad señala y significa una lógica, un pensamiento y una práctica que trascienden las limitaciones e imaginarios tanto del pensamiento occidental como del multiculturalismo (y de políticas identitarias). Como afirmé al inicio del artículo, la interculturalidad señala y significa la construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política, poder social y sociedad “otros”, y una forma “otra” de pensar sobre y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad; en esencia, es un paradigma “otro”. Estas lógica, práctica y pensamiento que pueden ser entendidos como insurgentes y subversivos tanto por su significado estratégico como por su manera de marcar y partir de la diferencia, no son limitados al Ecuador. Más bien, y como indica Mignolo:

Es importante subrayar que la interculturalidad como proyecto epistémico, ético y político desde la perspectiva indígena es una manifestación singular de lo que está ocurriendo en otras partes del mundo(...) Interculturalidad sería así un nombre de un fenómeno global cuyas características dependen de las historias locales y de la particular articulación de la colonialidad del poder en Asia, África y América Latina (en Walsh, 2002a: 28).

Poner la interculturalidad en diálogo con los conceptos de la colonialidad del poder y de la diferencia colonial, como he intentado aquí, es empezar a armar un pensamiento y posicionamiento “otro” desde las fronteras (epistémicas, sociales, políticas y de subjetividades) de la colonialidad misma. Son un pensamiento y posicionamiento que se mueven dentro y fuera de los espacios y lugares de enunciación, de subjetividades y de agencias, simultáneamente rompiendo, rearticulando y abriendo las lógicas, las racionalidades, los sistemas de clasificación y las estructuras del poder que han sido concebidos y usados en contra de los pueblos indígenas y negros. Interculturalidad, en este sentido, significa un proceso de descolonialización que imagina un nuevo proyecto de sociedad y una nueva condición de saber, poder, naturaleza y ser y que orienta estrategias y acciones para construirlo. No obstante, al hacer eso, también indica algo más: la necesidad de trabajar no sólo para la descolonialización sino en contra de la colonialidad, lo que he llamado aquí “descolonialidad”. Por tanto, la interculturalidad hace referencia a una lucha, a un proceso y a un proyecto siempre en curso y continuo por naturaleza.

Con relación al proyecto de pensamiento social y crítico, las implicaciones de esta configuración conceptual son varias. Primero, interculturalidad como está entendida aquí requiere una consideración acerca del lugar político de enunciación y la relación entre la subjetividad y agencia de este lugar y la fuerza epistémica de los movimientos indígena y afros. Segundo, y en conversación con Escobar, la construcción conceptual de la interculturalidad hace clara la necesidad de pensar teoría por medio de la praxis política de grupos subalternos; no tratar estas historias, praxis y grupos como objetos de estudio, sino de pensar *con* (y no sobre) ellos. Esta implicación requiere una consideración crítica de nuestros roles como intelectuales basados en la universidad, del significado concreto de una actitud de-colonial (Maldonado-Torres, 2004b) y de las relaciones y responsabilidades que tenemos con aquellos sujetos para quienes un pensamiento “otro” no es una apuesta teórica sino un posicionamiento político que tiene que ver con asuntos reales de la vida: con asuntos de existencia, libertad, liberación y sobrevivencia.

Finalmente, la conceptualización de la interculturalidad que ha hecho el movimiento indígena y, en forma relacional, la atención que los afroecuatorianos, han puesto a la afirmación de identidad y del pensamiento propio y “otro”, presentan consideraciones importantes en torno a la utilidad de conceptos en el pensamiento social y crítico. Al frente de la búsqueda de herramientas conceptuales que podrían aclarar la problemática de la modernidad/colonialidad particularmente en relación a América Latina, el asunto llega a ser uno no sólo de conceptos *per se*, sino más bien la manera como configuraciones conceptuales pueden ayudar a orientar, guiar y dirigir proyectos políticos, éticos y epistémicos cuyo blanco es la transformación, la descolonialización y la descolonialidad. Es decir, la manera en que podrían construir por medio de esta subjetividad, agencia y acción, la posibilidad de mundos de otro modo.

Bibliografía

- Amawtay Wasi (2004). *Documento base*. Quito: Amawtay Wasi.
- Bogues, Anthony (2003). *Black Heretics Black Prophets. Radical Political Intellectuals*. NY: Routledge.
- CONAIE (2003). *Políticas para el Plan de Gobierno Nacional. El mandato de la CONAIE*. Quito: CONAIE.
- CONAIE (1997). *Proyecto Político*, Quito: CONAIE.
- CONAIE (1994). *Proyecto Político*, Quito: CONAIE.
- CONAIE-ICCI (2003). “*Amawtay Wasi*”. *Casa de la sabiduría. Universidad Intercultural de las Naciononalidades y Pueblos del Ecuador. Propuesta de camino sin camino*. Quito: CONAIE-ICCI.
- Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- El Comercio* (2003). “G. Talahua tomó las riendas de Pachakutik”, October 21.
- Escobar, Arturo (2003). “*Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin America Modernity/Coloniality Research Program*”, Paper presented at the Third International Congress of Latinoamericanists in Europe, Amsterdam, July 3-6.
- Fanon, Frantz (1967). *Black Skin, White Masks*. NY: Grove.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2002). “Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica”. En *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Graciano González R. Arnaiz (coord.). Madrid: Biblioteca Nueva, 123-140.
- García Salazar, Juan (comp.) (2003a). *Papá Roncón. Historia de vida*. Quito: Fondo Documental Afro-Andino, Universidad Andina Simón Bolívar.

- García Salazar, Juan (comp.) (2003b). *Guardianes de la tradición. Compositores y decimeros*. Quito: Génesis.
- Gordon, Lewis (2000). Existential Africana. Understanding Africana Existential Thought. NY: Routledge.
- Gordon, Lewis. (1995). *Fanon and the Crisis of the European Man. Essays on Philosophy and the Human Sciences*. NY: Routledge.
- Granda, Sebastián (2002). *Textos escolares e interculturalidad: La representación de la diversidad cultural ecuatoriana*, Tesis de Maestría, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hall, Stuart (1997). “The Spectacle of the ‘Other’”. En *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*, Stuart Hall (ed.). London: Sage.
- Hall, Stuart (1996). “Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity”. En *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.). London: Routledge.
- Henry, Paget (2000). *Caliban’s Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. NY: Routledge.
- ICCI (2000). “La Universidad Intercultural”. *Boletín ICCI-RIMAI* 19 (Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas): 4-9. <http://icci.nativeweb.org>
- Khatibi, Abdelkebir (2001). “Maghreb plural”. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Walter Mignolo (comp.). Buenos Aires: Ediciones del signo, 71-92.
- Kowii, Ariruma (2003). “Democracia plural y políticas interculturales”. Exposición presentada en el curso *Interculturalidad y políticas culturales*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, marzo.
- León, Edizon (2003). *(Re)presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual*, Tesis de Maestría, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Macas, Luis y Lozano, Alfredo (2001). “Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador”. <http://uinpi.nativeweb.org/docs/macاس1/macاس1.html>
- Maldonado-Torres, Nelson (2004a). “The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity, empire, coloniality”, *City* 8:1, Abril, 29-56.
- Maldonado-Torres, Nelson (2004b). Comments at the workshop *Critical Theory and Decolonization, Conversations between Eurocentered Critique of Modernity and the Modernity/Coloniality Perspective in Latin/o/a Americas*, Duke University/UNC, May 30.
- McCarthy, Cameron and Crichlow, Warren (eds.) (1993). *Race, Identity, and Representation in Education*, NY: Routledge.
- Mignolo, Walter (2003). “Prefacio a la edición castellana e Introducción”. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003, 19-110.
- Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

- Muyolema, Armando (2001). "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacía una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje". En *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*, I. Rodríguez (ed.). Amsterdam: Rodopi, 365-380.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1993). "La raíz: colonizadores y colonizados". En Xavier Albó y Raúl Barrios (coords). *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. La Paz: CIPCA, 26-139.
- Sleeter, Christine (1991). "Race, Gender, and Disability in Current Textbooks". En *The Politics of the Textbook*, M. Apple and L. Christian-Smith (eds.). NY: Routledge, 78-110.
- Tituaña, Auki (2000). "Autonomía y poder local: el caso de Cotacachi, Ecuador". En *Las sociedades interculturales: Un desafío para el Siglo XXI*, Fernando García (coord.). Quito: FLACSO/IBIS, 107-118.
- Vera Herrera, Ramón (1997). "La noche estrellada. (La formación de constelaciones de saber)". *Chiapas* 5: 75-95.
- Walsh, Catherine 2006 (en prensa). "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies "Others" in the Andes", en *Cultural Studies*.
- Walsh, Catherine (2005). "'Other' Knowledges, 'Other' Critiques. Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and De-coloniality in the 'Other' America", Ponencia presentada en el Congreso "Mapping the Decolonial Turn. Post/Trans-Continental Inventions in Philosophy, Theory, and Critique", University of California Berkeley, abril 21-23.
- Walsh, Catherine (2005a) (en prensa). "(Post)Coloniality in Ecuador: The Indigenous Movement's Practices and Politics of (Re)signification and Decolonization". En *Coloniality at Large. Latin America and the Post-Colonial Debate*. E. Dussel, M. Moraña y C. Jáuregui (eds.), Durham, NC: Duke University Press.
- Walsh, Catherine (2004b). "Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonialización", *Boletín ICCI-Rimay*, 6, marzo.
- Walsh, Catherine. (2002). "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo". En *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, C. Walsh, F. Schiwy, and S. Castro-Gómez (eds.). Quito: UASB/Abya Yala, 17-44.
- Walsh, Catherine (2002b). "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento". En *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, C. Walsh, F. Schiwy, and S. Castro-Gómez (eds.). Quito: UASB/Abya Yala, 175-214.
- Walsh, Catherine (2002c). "(De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador". En *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Norma Fuller (ed.). Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 115-142.

- Walsh, Catherine (2002d). “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico”. En *Justicia indígena. Aportes para un debate*, Judith Salgado (comp.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala, 23-36.
- Walsh, Catherine (2000). “Políticas y significados conflictivos”, *Nueva Sociedad* 165, 121-133.
- Walsh, Catherine y León, Edizón. En prensa. “Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality”. En *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*, edited Marina Banchetti and Clevis Headley (editors). London: Cambridge Scholars Press.
- Walsh, Catherine, Edizón León y Eduardo Restrepo (2005a). “Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador”. En *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá; Convenio Andrés Bello.
- Walsh, Catherine, Edizón León y Eduardo Restrepo (2005b). “Procesos organizativos y políticas culturales de los pueblos negros en Colombia y Ecuador”, *Table-ro*, Bogotá, Convenio Andrés Bello.

(De)colonialidad e interculturalidad epistémica: política, ciencia y sociedad de otro modo¹

CATHERINE WALSH²

I.

El sonido de los *pututus* —un instrumento de viento tradicionalmente usado para llamar a los pueblos aymaras a la rebelión— y los gritos “*Jallalla Evo!, jallalla Evo!*”, resonaron en el Templo de *Kalasasaya* en el territorio boliviano el día 21 de enero del 2006, donde más de 20 mil personas se juntaron para presenciar la llegada al poder del primer presidente indígena en las Américas, Evo Morales. Descalzo, como señal de respeto a la *Pachamama*, y vestido con una túnica ceremonial ancestral usada hace más de 10 siglos por los curas del sol de la cultura tiwanacota, la investidura de Morales fue parte de un rito antiguo no utilizado en 700 años en el cual cuatro *amautas* invocaron la protección de los ancestros, nombrándole jefe máximo de los pueblos indígenas de la región andina y confiriéndole los poderes necesarios para gobernar Bolivia.

Algunos sectores de la prensa describieron este acto en forma irónica como “la coronación de Evo I”, advirtiendo sobre los peligros de *revanchismos* étnicos y suplicando al nuevo presidente evitar una

1 Ponencia presentada en el Seminario Internacional “La Investigación en las Ciencias Sociales y la Constitución de Ciudadanías”, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, 10 de noviembre de 2006.

2 Universidad Andina “Simón Bolívar”, sede Ecuador, Quito.

política indianista para más bien pensar en todos los bolivianos. De hecho, nadie ha pedido lo mismo de otros presidentes; pero, claro, no eran indígenas, pobres o parte de un movimiento social masivo y, por eso, supuestamente representaron a “todos”.

Lo que se puso en evidencia con esta referencia “a todos” es la relación directa entre mestizaje y ciudadanía, una relación que históricamente ha servido como base del imaginario de la nación en América Andina y del control de la diferencia —étnico-racial y colonial— dentro de ella. En este imaginario de nación, los dignos de representar (gobernar, hablar, pensar) han sido sólo los criollos y blanco-mestizos; los pueblos indígenas y pueblos de descendencia africana quedan fuera de este imaginario (y de la historia en sí) o, en el mejor de los casos, subalternizados dentro de él, considerados como incapaces de conformarse a las normas y privilegios de la ciudadanía, incluyendo representación nacional³. Ciertamente, este imaginario no se limita a Bolivia. Se extiende a todos los países de la región; pero, por la fuerte presencia indígena en Bolivia, así como también en Ecuador, se hace aún más evidente en estos países, particularmente en momentos cuando los movimientos presentan desafíos directos a la hegemonía del poder.

Tal fue el caso dentro de la supuesta alianza militar-indígena del gobierno ecuatoriano de Lucio Gutiérrez en el 2003, una alianza falsa que apenas duró ocho meses, dando fuego tanto a nuevos racismos como de “mesticismos”. Bajo el emblema de “nuestro país mestizo” y “nuestra nación mestiza”, la prensa puso en cuestión casi continuamente la capacidad de un indígena de ser ministro o ministra y de representar a la sociedad (ésta entendida como blanco-mestiza). Los editorialistas y comentaristas volvieron a citar a los pensadores criollo-latinoamericanos como autoridades al respecto y a nombrar el proyecto político y epistémico de mestizaje como medular a la “unificación” (Walsh, 2006).

3 Ver Silvia Rivera Cusicanqui, “La raíz: colonizadores y colonizados”, en *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, coord. Xavier Albó y Franz Barrios [La Paz: CIPCA, 1993] y Javier Sanjinés, *El espejismo del mestizaje* [La Paz: IFEA, PIEB, 2005].

De hecho, lo que está en juego tanto con el proyecto del gobierno de Evo Morales como en todo lo sucedido con el movimiento indígena ecuatoriano en los últimos 16 años —desde su potencia más alta en los noventa hasta su fragmentación hoy—, no es simplemente el imaginario de la nación, sino más bien la operación histórica y entrelazada de diferencia y poder como constitutivos tanto de la nación como del Estado y la sociedad. Aníbal Quijano se ha referido a ésta como la *colonialidad del poder*, señalando el uso de la raza como patrón de poder conflictivo y permanente entrelazado con las necesidades del capitalismo, lo que estableció desde la colonia hasta hoy una escala de identidades sociales con el blanco europeo en la cima y los indios y los negros en los peldaños finales, estos últimos entendidos como identidades homogéneas, inferiores y negativas. Esta colonialidad claramente se extiende a los campos de ser —la deshumanización y el trato de no-existencia de algunos grupos— y del saber —el posicionamiento del eurocentrismo y occidentalismo como modelos únicos y universales de conocimiento—, descartando, así por completo, a los afros e indígenas como intelectuales y como productores de conocimiento.

En un país de mayoría indígena como Bolivia, donde el poder estatal siempre ha Estado en las manos de los *q'ara* (los blanco-mestizos), el significado de la elección de Evo y de los ritos ancestrales por medio de los cuales asumió al poder (incluyendo las responsabilidades colectivas que estos ritos sugieren) es evidente, un significado que se extiende a todo *Abya Yala*. Sin embargo, tal significado no debe ser visto simplemente en términos étnicos o simbólicos, sino como parte de un vuelco histórico, geopolítico, social, ético y epistémico, un giro radical basado en una visión o imaginario “otro” de Estado, nación, ciudadanía y sociedad, construido a partir de siglos de lucha y conciente de los asuntos contemporáneos del capitalismo global y lo que Frei Beto llama la globocolonización. Y si esta visión “otra” logra concretarse, no sería dentro del mismo marco de Estado-nación, ni tampoco de sociedad multicultural, sino a partir de la idea de lo pluri- (e inter-) nacional, conceptos que las ciencias “sociales” aún no han podido comprender ni tomar en cuenta.

Es un vuelco que, desde lo local, radicalmente perturba las fuerzas del neoliberalismo global, tanto las ligadas a lo político, económico

y social como las ligadas a la academia, inclusive a las ciencias sociales que, cada vez más, se suman a la formación de la que Lander (2005) llama una “ciencia neoliberal”. Un vuelco que llevan a la discusión, las discontinuidades y los legados de las matrices coloniales e imperiales del poder, presentes no solamente en el espacio geográfico de América Latina y de América Andina, sino también en su proyecto político hegemónico, incluyendo en el mismo nombramiento de la región como América “Latina” suplantando todo lo anterior, para así marcar un nuevo comienzo⁴.

[Como manera de enfrentar este genio y política de nombramiento, las nacionalidades, pueblos y organizaciones indígenas empezaron en los años recientes a referirse a la región como *Abya Yala*, expresión proveniente de los kuna de Panamá, que significa “tierra en plena madurez”. Este renombramiento tiene doble significación: como un posicionamiento político y como lugar de enunciación, es decir, como manera de confrontar el peso colonial presente en “América Latina” entendido como proyecto de occidentalización, ideológicamente articulado en el mestizaje (Muyolema, 2001).]

En contraste con otros jefes de Estado, Evo Morales no pretende esconder o ignorar el legado colonial, sino posicionarlo como céntrico; lo hizo así en su discurso inaugural:

Estoy convencido que sólo con la fuerza del pueblo vamos a acabar con el Estado colonial y el modelo neoliberal. La necesitamos para doblar la mano del imperio.

4 Ver Kowii (2005) y Césaire (2006). De hecho, el mismo concepto de “latinidad” es parte de eso. Su uso inicial empezó en la segunda mitad del siglo XIX por las élites locales como parte de una idea avanzada por Francia para marcar una distinción con lo anglosajón —una distinción en la cual la religión católica fue central— creando así una identidad supuestamente “poscolonial” en las antiguas colonias de Francia, Portugal y España, todas ahora consideradas parte de “Latin” América. Por lo tanto, y como bien dice Mignolo (2005: 65), “América Latina como proyecto político y ético fue el genio del colonialismo interno”.

Al nombrar el Estado “colonial”, hablar de la vigencia de su colonialidad e identificar la descolonización como parte del trabajo para hacer con el poder de la gente, Evo ha dado un sentido muy distinto al proyecto de gobernar como también al proyecto de construir una Bolivia y una América Latina/Andina otra. Tal proyecto hace recordar los amonestares de Aimé Césaire y de Frantz Fanon (en el contexto caribeño) sobre la naturaleza continua de la dominación colonial y del Estado colonial, así como también el pensamiento del intelectual afrocolombiano y *ekobio* mayor Manuel Zapata Olivella quien, en *Las claves mágicas de América*, habló de la “verdadera esencia del sistema racista colonial” que aún permanece (1989: 14). (Pero es claro, en las universidades de la región pocos lean o conocen a Césaire, a Fanon, a Zapata Olivella o a intelectuales indígenas como Reinaga (Bolivia), o Quintín Lame (Colombia), porque no forman parte del canon de las ciencias sociales y humanas. ¿Este canon no debería ser también puesto en cuestión y tensión?)

De hecho, el proyecto guiado por Morales no debe ser entendido como una nueva delegación de poderes sino como una praxis enraizada en el agenciamiento del movimiento indígena, una praxis que supera un accionar y pensar basados en la resistencia defensiva, evidenciando *un pensar y accionar* enraizados en la *insurrección ofensiva*, explícitamente dirigida a descolonizar, interculturalizar y transformar las instituciones, estructuras y relaciones dominantes y, a la vez, crear nuevas condiciones sociales, políticas y culturales, así como también epistémicas.

¿Cómo entender y qué implica la creación de nuevas condiciones epistémicas —condiciones pensadas desde una mirada decolonial, desde el agenciamiento de una *interculturalidad e insurgencia epistémica*? ¿Qué podría ofrecer para las reflexiones de este Seminario y esta mesa con relación a las ciencias sociales, así pensando más allá de Bolivia; pero también manteniéndola como referente?

II.

En América Latina, como en otras partes del mundo, el campo de las ciencias sociales ha sido parte de las tendencias neoliberales, impe-

riales y globalizantes del capitalismo y de la modernidad. Son tendencias que suplen la localidad histórica por formulaciones teóricas monolíticas, monoculturales y “universales”, y que posicionan el conocimiento científico occidental como central, negando o relegando así al estatus de no conocimiento a los saberes derivados del lugar⁵ y de rationalidades sociales y culturales distintas. Claro es que en esta jerarquización, existen ciertos supuestos como la universalidad, la neutralidad y el no-lugar del conocimiento científico hegemónico y la superioridad del logocentrismo occidental como rationalidad única de ordenar el mundo.

Son estos supuestos asumidos como verdad los que han venido organizando y orientando las ciencias sociales hegemónicas desde su origen. No obstante, y desde los años noventa, se observa en Latinoamérica un fortalecimiento de estos supuestos como parte de la globalización neoliberal extendida a los campos de la ciencia y el conocimiento. Es en este fortalecimiento, evidente en la mayoría de las universidades de la región, que la escisión cartesiana entre el ser, el hacer y el conocer, entre ciencia y práctica humana, se mantiene firme, que el canon eurocéntrico-occidental de teoría se reposiciona como marco principal de interpretación y que el borramiento del lugar (incluyendo la importancia de experiencia basada-en-lugar) se asume sin mayor cuestionamiento. Las consecuencias, como argumenta Arturo Escobar (2005), se encuentran, por un lado, en las asimetrías promovidas por la globalización (donde lo local se equipara al lugar y a la tradición, lo global al espacio, al capital y a la

5 Aquí uso la expresión “en-lugar” en la manera que la emplea Arturo Escobar, como cuestionamiento y contrapuesta de la ausencia del lugar, atributo esencial a la condición posmoderna. “El lugar sigue siendo importante en las vidas de muchas personas [...] si lo entendemos como experiencia de una locación en particular con alguna medida de anclaje [...] con un sentido de fronteras [...] y de conexión con la vida cotidiana [...]. La pregunta por el lugar es de igual importancia para renovar la crítica al eurocentrismo en la conceptualización de las regiones del mundo, de los estudios de área y de la diversidad cultural”, para dar atención a las políticas y “prácticas basadas-en-lugar [...] como arena importante para repensar y retrabajar las formas de análisis eurocéntricas” (2005: 158-159).

historia) y, por el otro lado, en los entendimientos de conocimiento, cultura, naturaleza, política y economía y la relación entre ellos.

Cierto es que en los últimos años la ciencia, el conocimiento especializado de la academia en general y de las ciencias sociales en particular así como las posturas políticas, sociales y culturales dominantes en torno a su teorización han sido temas de debate global⁶; sin embargo, el impacto real de estos debates ha sido mínimo. De hecho, América Latina tiene una importante trayectoria crítica al respecto, una trayectoria que tenía sus momentos más lúcidos en los años sesenta y setenta, enfocada en construir unas ciencias sociales propias y críticas, en promover diálogos sur-sur y en impulsar una praxis y un pensamiento de América Latina desde adentro —procesos en que intelectuales colombianos tuvieron un papel importante. No obstante, y como argumenta Lander (2000b), esta producción teórica todavía permanecía dentro de las metanarrativas universales de modernidad y progreso; poco consideraba “las implicaciones enormes de la pluralidad de historias, sujetos y culturas que caracterizan América Latina” (521), así como también los conocimientos de estos sujetos y culturas y su producción intelectual⁷. Eso es porque su *locus* central de atención fue enfocado en la economía como el lugar de dominación, pasando por alto otras esferas, particularmente la de raza, como base tanto de la clasificación social como del Estado-nación (Quijano, 2000).

6 Estas discusiones empezaron a visibilizarse con la publicación del Informe de la Comisión Gulbenkian en 1996, *Abrir las ciencias sociales*, aunque sí se evidenciaban anteriormente en algunos autores europeos como Foucault y Bourdieu, y autores latinoamericanos como Stavenhagen, González Cassanova y Quijano entre otros. Para debates más recientes y partiendo del problema de la modernidad/colonialidad, ver Castro-Gómez (2000), Lander (2000a), Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (2002).

7 Mientras que Fals Borda hacía una contribución importante desde el IAP en torno a visibilizar los “saberes populares” y una ciencia popular, ésta entendida como procesos endógenos informales desde los cuales un sistema de conocimientos fue construyéndose sobre sus propios términos, siempre fue visto y posicionado simplemente como “popular”, ligado a la experiencia y en este sentido “local” sin posibilidades de universalización.

En los últimos 25 a 30 años, la criticidad latinoamericana definitivamente ha perdido fuerza. Actualmente se evidencia en la región un regreso a los paradigmas liberales del siglo XIX, incluyendo a las metanarrativas universales de modernidad y progreso y una posición entre los científicos sociales de no involucramiento (Lander 2000a). Pero también se evidencia la instalación de una nueva racionalidad científica que “niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no parten de sus principios epistemológicos y sus reglas metodológicas (Sousa Santos, 1987: 10-11).

Por lo tanto, el problema no descansa simplemente en abrir, impensar o reestructurar las ciencias sociales como algunos sugieren, sino más bien en poner en cuestión las bases mismas (modernas/coloniales) de ellas. Es decir, refutar los supuestos que localizan la producción de conocimiento sólo en la academia, entre académicos y dentro del cientificismo, de los cánones y de los paradigmas establecidos. También refutar los conceptos de racionalidad que rigen el conocimiento mal llamado “experto”⁸, negando y desacreditando así las prácticas, agentes y saberes que no caben dentro de la racionalidad hegemónica y dominante. Tal refutación no implica descartar por completo esta racionalidad, sino hacer ver sus pretensiones coloniales e imperiales y disputar su posicionamiento como único, de esta manera disputar también la supuesta universalidad del conocimiento científico que preside las ciencias sociales; pero que no capta la diversidad y la riqueza de la experiencia social, ni las alternativas epistemológicas contrahegemónicas y decoloniales que emergen de esta experiencia. Son estas alternativas las que permiten ir mucho más allá de la simple dicotomía entre la localidad del “saber popular” y la supuesta universalidad y no-temporalidad del conocimiento “experto”, tomando así paso hacia un sistema “otro” de conocimientos —o mejor dicho, un sistema de conocimientos “otros”— cuya base se fundamenta en la (de)colonialidad del poder,

8 Como argumenta Mignolo (2003), el conocimiento “experto” sirve como base, no sólo de la epistemología y la “Ciencia”, sino también de la filosofía económica-política, incluyendo los conceptos de “democracia”, “libertad” y su conexión con el “desarrollo” y “progreso”, todos ligados al mercado.

saber y ser. Allí es donde los trabajos de Césaire, Fanon, Zapata Olivella, Reinaga, Quintín Lamé, y otros, junto con el pensamiento actual de los movimientos sociales se entretrejen.

III.

Hace algunos años, Silvia Rivera Cusicanqui (1992) apuntó la distancia creciente entre las ciencias sociales y la sociedad, usando como ejemplo la incapacidad de estas ciencias y los científicos sociales mismos de predecir la emergencia en Perú de Sendero Luminoso. Lo que evidenció Rivera era la brecha entre los estudios de la academia y el pensamiento-acción —a veces de carácter revolucionario y otras veces simplemente insurgente— de la gente, un pensamiento-acción que no necesariamente encuadra con los paradigmas o marcos teórico-conceptuales establecidos por las ciencias sociales, incluyendo sus marcos críticos izquierdistas que, con frecuencia y cada vez más, encuentran su sustento en pensadores y escuelas de pensamiento europeos y norteamericanos, referentes asumidos no por su localidad (Europa y Estados Unidos) sino como globales. Este hecho fue claramente evidenciado en las mesas de trabajo sobre “La reconstrucción de pensamiento crítico-revolucionario” en el Foro Social de las Américas que se llevó a cabo en Quito en julio 2005, donde Foucault, Deleuze y Lacan fueron elogiados como centrales en el escenario de la teoría crítica actual, especialmente en abrir un “horizonte de corrientes críticas” para América Latina (ver Moreano, 2004).

Hacer referencia sólo a estas “corrientes críticas” sin considerar corrientes críticas latinoamericanas incluyendo las producidas por los movimientos sociales y sus intelectuales, algo que también sucede en los Foros Sociales Mundiales donde la izquierda blanca y masculina mantiene su hegemonía, provoca varios interrogantes: ¿quiénes producen conocimiento crítico? ¿Para qué, es decir, con qué propósitos y con qué reconocimiento? Dicho en forma distinta: ¿Conocimiento crítico de quién? ¿Para quién? ¿Por qué y con qué uso? Y, ¿qué mismo queremos decir con el término “crítico”?

Claro es que el referente “crítico” dentro de las ciencias sociales sigue, en gran parte, enraizado en la modernidad, no en la colo-

nialidad⁹. Y allí es donde encontramos un problema geopolítico. Como aclaró Zapata Olivella, en América Latina los conceptos de raza y clase son inseparables, parte central de la fase colonialista del capitalismo que creó una nueva relación económico-racial: “el desarrollo tecnológico para los pueblos blancos opresores y el atraso para los pueblos pigmentados sometidos. Sin estas premisas biológicas y socioeconómicas, los supuestos que hagan sobre clase, raza, cultura en América se reducirían a meras elucubraciones que encubren la verdadera esencia del sistema racista” (1989: 14).

Preguntamos: ¿qué implicaría dar un giro a la geopolítica del conocimiento de las ciencias sociales, incluyendo sus tendencias “críticas”? ¿Tomar como punto de partida la producción de conocimiento(s) en América Latina, incluyendo los de los que han vivido y luchado contra el sistema racista, colonial y patriarcal; y que encuentran su base en las experiencias vividas y en la reflexión y acción en torno a ellas? ¿Puede ser que tal giro en la mirada y el *locus* de enunciación visibilizaría otros referentes por definir y entender tanto lo “crítico” como lo “social”, prestando atención, como ha sugerido el Subcomandante Marcos (2003), no en quién habla, sino desde dónde se habla y qué nos dice este habla sobre la realidad?

Ojo, el asunto aquí no es simplemente incluir o incorporar unas voces y unos conocimientos más dentro de lo establecido. No es asumir un pragmatismo como una suerte de práctica sin teoría y sin principios (Marcos, 2003). Tampoco es promover nuevos objetos de estudio e investigación —los movimientos sociales como productores del conocimiento, por ejemplo— un tipo de multiculturalismo que posiciona y sustenta la diferencia dentro del orden académico volviéndola funcional a la expansión de la ciencia socialneoliberal (como se hace en cierta forma el nuevo interés en torno al conocimiento ancestral, dentro del marco de la propiedad intelectual). Es, más bien, reconocer que las ciencias sociales no pueden ser (y no son) sólo el dominio de la academia. Deben ser pensadas como *ciencias construidas* desde múltiples lugares; *ciencias* que la acade-

9 Para una discusión con relación a la posición del pre Subcomandante Marcos —el filósofo Rafael Guillén— al respecto, véase Walsh (2005).

mía debería hacer dialogar, con la meta de comprender mejor la sociedad no desde una posición superior de observación (el *hbris* del punto cero del que habla Castro-Gómez) sino desde el interior mismo de la sociedad, con el deseo y compromiso de intervenir en ella con esperanzas hacia un mundo y un vivir mejor. Como dice el mismo Subcomandante Marcos (2003),

Quienes son parte de ese recorrido y de quien hace el inventario pueden descubrir cosas que quienes suman y restan en los escritorios de las ciencias sociales no alcanzan a ver, a saber, que importan, *sí*, el caminante y su paso, pero sobre todo importa el camino, el rumbo, la tendencia. Al señalar y analizar, al discutir y polemizar, no sólo lo hacemos para saber qué ocurre y entenderlo, sino también, y sobre todo, para tratar de transformarlo.

Es en este marco, que la decolonialidad y la interculturalidad epistémica empiezan a asumir sentido como proyectos entrelazados de re-existencia en permanente camino y construcción.

A modo de conclusión

En un trabajo reciente y en diálogo con el proyecto de modernidad/colonialidad/decolonialidad, Arturo Escobar (2005) argumenta por la necesidad de tomar con seriedad la fuerza epistémica de historias locales así como también la necesidad de pensar teoría por medio de la praxis política de grupos subalternos. Lo que apunta tal argumento no es la incorporación o inclusión de historias, praxis y pensamiento “otros” de grupos subalternos o movimientos sociales como nuevos objetos de estudio e investigación, una suerte de estudios sociales y culturales críticos sobre el otro. Más bien, sugiere la construcción de nuevos lugares y nuevas comunidades de pensamiento, interpretación e intervención que buscan generar y edificar intersecciones e interculturalizaciones entre formas críticas de pensamiento decolonial y proyectos político-epistémicos de reexistencia¹⁰ enraizados en las historias y experiencias vividas de la colonialidad.

10 Concepto introducido por Adolfo Albán, profesor de la Universidad de Cauca, en el Encuentro Internacional “Insurgencias políticas epistémicas y giros de coloniales”, 17 a 19 de julio en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito.

Claro es que el asunto va más allá de la conceptualización de lugares del pensamiento crítico. Como he intentado aclarar aquí, es un asunto cuya base se encuentra en las formas como la colonialidad y las geopolíticas del conocimiento han funcionado para permitir a la modernidad posicionarse como *el proyecto civilizatorio del Occidente*, un proyecto que sistemáticamente ha subordinado y negado marcos “otros”, conocimientos “otros”, sujetos y pensadores “otros”. La localización del pensamiento crítico y las metanarrativas que lo han dirigido, incluyendo el pensamiento crítico asociado con la izquierda en América Latina, es demostrativa de la complejidad del problema y su naturaleza local y global simultánea¹¹. Se evidencia en las mismas dificultades que tengan los científicos sociales al comprender el actual proyecto boliviano guiado por Evo Morales, un proyecto que desafía la hegemonía dominante, política, social, cultural y epistémica.

Empezar a pensar ciencia, política y sociedad de otro modo, desde lugares “otros” y con intelectuales para quienes el punto de partida no es la academia (o sólo ella) sino proyectos político-epistémicos de la interculturalidad y decolonialidad, podría abrir caminos, caminos que incitan vuelcos en las geopolíticas del conocimiento, caminos que también animan la construcción de una praxis compartida muy distinta, una praxis que procura enfrentar lo que Zapata Olivella una vez afirmó: “que las cadenas ya no están en los pies, sino en las mentes”. Son estas cadenas que, antes de nada, las ciencias sociales tienen que quitar.

11 En forma relacionada, Boaventura de Sousa Santos (2005) apunta a la necesidad de construir “una epistemología del sur” que da credibilidad a las nuevas experiencias sociales contrahegemónicas y a los supuestos epistemológicos alternativos que estas experiencias construyen y marcan. Para Santos, esta operación epistemológica consiste en dos procesos que podrían enfrentar el sentido común de las ciencias sociales hegemónicas, lo que él llama la “sociología de las ausencias” y “sociología de las emergencias”. Mientras que el primero se basa en el reconocimiento y la valorización de diferentes racionalidades, conocimientos, prácticas y actores sociales así moviéndose en el campo de las experiencias sociales, el segundo pretende “identificar y ampliar los indicios de las posibles experiencias futuras, bajo la apariencia de tendencias y latencias que son activamente ignorados por la racionalidad y el conocimiento hegemónicos” (38), actuando de esta manera en el campo de las expectativas sociales a partir de posibilidades radicales y concretas. Conjuntamente, estas dos sociologías, por su no conformismo y por sus dimensiones sociales, políticas, éticas, subjetivas y de porvenir, permiten comprender, actuar e imaginar el mundo de otra manera, lo que no hacen las ciencias sociales tradicionales. Además, sugieren formas otras de involucramiento, de análisis, de investigación así como también de elaboración y producción de teoría.

Referencias

- Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Escobar, Arturo (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad de Cauca.
- Kowii, Ariruma (2005). “Barbarie, civilizaciones e interculturalidad”, en C. Walsh (ed.). *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito: UASB/Abya Yala.
- Lander, Edgardo (2000a). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En E. Lander (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lander, Edgardo (2000b). “Eurocentrism and Colonialism in Latin American Thought”, *Nepantla. Views from South*. 1:3, 519-532.
- Marcos, Subcomandante (2003). “El nuevo mundo”. Publicado en la revista mexicana *Rebeldía*.
- Mignolo, Walter (2005). *The Idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell.
- Moreano, Alejandro (2004). “La reconstrucción del pensamiento crítico-revolucionario”, *Tintají* (special edition of the Social Forum of the Americas), July, e.
- Muyolema, Armando (2001). “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento”. En *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*, Ileana Rodríguez (ed.). Ámsterdam: Rodopi.
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Colección Pensar/Centro, Editorial Javeriano.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1992). “Sendas y senderos de la ciencia social andina”, *Autodeterminación*.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1993). “La raíz: colonizadores y colonizados”, en *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, Xavier Albó y Raúl Barrios (coord.), La Paz: CIPCA.
- Sanjinés, Javier (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA, PIEB.
- Santos, Boaventura de Sousa (1987). *Un discurso sobre as ciencia*. Porto: Edicoes Afrontamiento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005). *Foro Social Mundial. Manual de uso*. Barcelona: Icaria,
- Walsh, Catherine (2002). “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”, en C. Walsh. F. Schiwy, S. Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya Yala//Universidad Andina Simón Bolívar.

- Walsh, Catherine (2005). “Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad”, en C. Walsh (ed.). *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito: UASB/Abya Yala.
- Walsh, Catherine (2006). “De-colonialidad e interculturalidad: Reflexiones (des)de proyectos político-epistémicos”, en PIEB (coord.). *Modernidad y Pensamiento Descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz: PIEB.
- Zapata Olivella, Manuel (1989). *Las claves mágicas de América*. Bogotá: Plaza y Janes.

¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a epistemologías decoloniales¹

CATHERINE WALSH²

*Es necesario ‘desconstruir’ lo pensado para pensar lo por pensar.
Para desentrañar lo más entrañable de nuestros saberes y para dar curso a lo inédito, arriesgándonos a desbarrancar nuestras últimas certezas y a cuestionar el edificio de la ciencia.*

Enrique Leff, 2004

¿Pueden las ciencias sociales hegemónicas ser reconcebidas y reconstruidas desde la perspectiva de la pluriversalidad epistemológica y la creación de vínculos dialógicos dentro de esta pluriversalidad? ¿Qué implicaría considerar con seriedad las epistemologías que encuentran sus bases en filosofías, cosmovisiones y racionalidades distintas, incluyendo en ellas las relacionadas con la experiencia social, con el territorio y la naturaleza, las luchas políticas y epistémicas vividas y con lo que Escobar (2005) llama prácticas-en-lugar? ¿Es posible la construcción de ciencias sociales/culturales “otras” que no reproducen la subalternización de subjetividades y de saberes, ni el eurocentrismo, el colonialismo y la racialización de las ciencias hegemónicas, sino que apuntan una mayor proyección e intervención epistémica y social decoloniales? Son estas preguntas las que guían la discusión presentada a continuación.

1 Por publicarse en *Nómadas*, 26, 2007.

2 Universidad Andina “Simón Bolívar”, sede Ecuador, Quito.

La modernidad/colonialidad y la relación raza-saber-ser-naturaleza

Un punto de partida para esta indagación se encuentra en los orígenes y el desarrollo de la modernidad y en el colonialismo y capitalismo como constitutivos de ella. Entendemos modernidad no como fenómeno intra-europeo, sino desde su dimensión global, así con relación a la hegemonía, dominación, periferización y subalternización geopolítica, racial, cultural y epistémica que la modernidad ha establecido desde la posición europea como centro. La colonialidad es el lado oculto de la modernidad, lo que articula desde la conquista los patrones del poder de raza, saber, ser y naturaleza de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio blanco-europeo como también la élite criolla. La modernidad/colonialidad entonces sirve, por un lado, como perspectiva para analizar y comprender los procesos, las formaciones y el ordenamiento hegemónicos del proyecto universal sistema mundo (a la vez moderno y colonial) y, por el otro lado, para visibilizar, desde la diferencia colonial, las historias, las subjetividades, los conocimientos y las lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía.

Dentro de la colonialidad, podemos distinguir cuatro esferas o dimensiones interrelacionadas de operación que conjuntamente contribuyen a mantener la diferencia colonial y la subalternización. La primera es lo que Aníbal Quijano (1999) ha llamado la *colonialidad del poder*, entendida como los patrones del poder moderno que vinculan raza, el control del trabajo, el Estado y la producción del conocimiento. Esta colonialidad del poder instauró en América Latina una estratificación social con el blanco europeo en la cima y el indio y negro en los últimos peldaños —estos dos grupos como identidades homogéneas y negativas. Fue este uso e institucionalización de *raza* como sistema y estructura de clasificación lo que sirvió como base para también posicionar jerárquicamente ciertos grupos sobre otros en los campos del saber. Es esta segunda dimensión, la de la *colonialidad del saber*, la que no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única del conocimiento, sino que también, y a la vez, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como “conocimiento” y, consecuentemente, su capacidad intelectual.

La promoción de este enlace entre raza y saber, a lo que Eze (2001) se refiere como “el color de la razón”, se encuentra claramente en el pensamiento que, desde el siglo XVIII, ha venido orientando la filosofía occidental y la teoría social contemporánea. Tal vez el ejemplo más descarado es del Immanuel Kant, quien en su antropología filosófica dijo que “La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca... Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos [nativos] americanos” (Kant citado por Eze, 2001: 231).

Esta perspectiva también se encuentra en el pensamiento latinoamericano. Para Sarmiento, por ejemplo, el indio representaba “la barbarie y, por tanto, hay que eliminarle para abrir paso al progreso y la civilización... definitivamente existe la superioridad de unas razas sobre otras; entre ellas, de la raza anglosajona (citado por Sacoto, 1994). El mismo José Carlos Mariátegui, conocido como uno de los pensadores latinoamericanos más progresistas del siglo XX, fue impulsor de esta colonialidad que propagó la idea de una jerarquía racial y epistémica, en este caso, en torno a los pueblos negros, dando razón a su exclusión social, cultural, política y económica, así como también a su exclusión dentro de la construcción teórica y discursiva de la modernidad. Para Mariátegui, mientras que los indígenas sí podrían hacer una contribución social y cultural a la sociedad moderna, los negros no estaban en condiciones, “por la influencia cruda y viviente de su barbarie”, de contribuir a la creación de cultura ninguna (ver Walsh, 2004: 336). Hasta el antropólogo Fernando Ortiz, quien hizo mucho por visibilizar las prácticas culturales de los afrocubanos, tuvo en su trabajo temprano un pensamiento negativo sobre los pueblos negros: “una raza que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc”. (Ortiz, 1917: 38).

Es a partir de esta racialización moderno-colonial que se forjó la idea de que los indios y negros no piensan por sí mismos; cualquier saber viene simplemente de la práctica de/con la naturaleza, así clasificada y nombrada como “tradición”, nunca como ciencia o conocimiento. De hecho, para Kant, la “raza” se basaba en un principio no histórico de la razón. Es decir, la razón (el pensamiento y

conocimiento) estaba directamente ligada al estatus humano; los considerados menos humanos —los indios y negros— no tenían razón o la capacidad de pensar.

Es esta ligazón de humanidad y razón que apunta a una tercera dimensión del carácter ontológico, la *colonialidad del ser*, la que ocurre cuando algunos seres se imponen sobre otros, ejerciendo así un control y persecución de diferentes subjetividades como una dimensión más de los patrones de racialización, colonialismo y dominación que hemos discutido. En este sentido, la que apunta la colonialidad del ser no es la violencia ontológica en sí, sino el carácter preferencial de la violencia que está claramente explicado por la colonialidad del poder; es decir, la cuestión del *ser colonizado*, quien tiene un arraigamiento con la historia y el espacio (Maldonado-Torres, 2003). “La concepción del espacio invita a la reflexión no solamente sobre el Ser, sino más específicamente sobre su aspecto colonial, el que hace que los seres humanos sientan que el mundo es como un infierno ineludible” (103). Esta atención al espacio es importante por evidenciar cómo la supuesta neutralidad de las ideas filosóficas y teorías sociales esconde “una cartografía imperial implícita que fusiona la raza y el espacio... en las formas de *olvido de la condenación*, racismo epistémico y muchas otras... en la cartografía de lo que se suele considerar como trabajo filosófico y pensamiento crítico” (128-129). Pero también es importante por lo que sugiere en término de estrategia opuesta. Escobar (2005) deja muy claro eso cuando argumenta que la mejor manera de contrarrestar estas tendencias imperializantes del espacio —las que producen la mirada desituada y desprendida del cartesianismo y la ciencia moderna— es activando la especificidad del lugar como noción contextualizada y situada de la práctica humana.

Esta localización de seres y de sus conocimientos no sólo desafía la noción del vacío y no-lugar del conocimiento científico, sino que también lleva a la discusión la cuarta dimensión de la colonialidad (no identificada o considerada por Quijano), la que refiero aquí como la *colonialidad de la naturaleza*. Con esta dimensión de la colonialidad, hago referencia a la división binaria cartesiana entre naturaleza y sociedad, una división que descarta por completo la relación milenaria

entre seres, plantas y animales, como también entre ellos, los mundos espirituales y los ancestros (como seres también vivos). De hecho, esta colonialidad de la naturaleza ha intentado borrar y eliminar la relationalidad, que es base de la vida, de la cosmología y del pensamiento en muchas comunidades indígenas y afros de Abya Yala³ y América Latina. Es esta lógica racionalista, como mantiene Noboa (2006), la que niega la noción de que la tierra como “el cuerpo de la naturaleza” que es un ser vivo con sus propias formas de inteligencia, sentimientos y espiritualidad, como también la noción de que los seres humanos son elementos de la tierra-naturaleza.

Por lo tanto, la colonialidad de la naturaleza añade un elemento fundamental a los patrones del poder discutidos (así partiendo de y constantemente conectándose con ellos); eso es el dominio sobre las rationalidades culturales, las que en esencia forman los cimientos del ser y del saber. Es la relación continua del ser con el pensar, con el saber y el conocer, que parte de un enlace fluido entre tres mundos: el mundo biofísico de abajo, el mundo supranatural de arriba y el mundo humano de ahora y las formas y condiciones tanto del ser como del estar en ellos. El control que ejerce la colonialidad de la naturaleza es el de “mitoizar” este enlace y relación, es decir, convertirla en mito, leyenda y folclor y, a la vez, posicionarla como no racional, como invención de seres no modernos. De esta manera, intenta eliminar y controlar los sustentos, los sentidos y las comprensiones de la vida misma que parten de lugar-territorio-*pacha mama*, reemplazándolos con una rationalidad moderna-occidental deslocalizada que desde las escuelas, los proyectos del desarrollo y hasta la universidad procure gobernar a todos.

En forma similar, Leff (2004) pone en discusión el problema del logos científico que intenta regir la rationalidad ambiental desde las condi-

3 *Abya Yala* es el nombre acuñado por los *cunas* de Panamá al referirse al territorio y las naciones indígenas de las Américas. Significa “tierra en plena madurez”. Para Muyolema (2001), esta forma de nombrar tiene un doble significado: como posicionamiento político y como lugar de enunciación, es decir, como una manera de confrontar el peso colonial presente en “América Latina” entendido como proyecto cultural de occidentalización articulado ideológicamente en el mestizaje.

ciones del ser —el ser constituido por su cultura en los diferentes contextos en los que significa a la naturaleza. Por ambiente se entiende:

El campo de relaciones entre la naturaleza y la cultura, de lo material y lo simbólico, de la complejidad del ser y del pensamiento; es un saber sobre las estrategias de apropiación del mundo y la naturaleza a través de las relaciones de poder que se han inscrito en las formas dominantes de conocimiento. [Es] el saber ambiental que entrelaza en una trama compleja de conocimientos, pensamientos, cosmovisiones y formaciones discursivas que desborda el campo del logos científico, abriendo un diálogo de saberes en donde se confrontan diversas rationalidades y tradiciones (Leff, 2004: 4-5).

Tanto el saber ambiental del que habla Leff como la naturaleza como la entendemos aquí, abren otras vías para entender y enfrentar el problema del conocimiento construido por la modernidad/colonialidad; plantean perspectivas distintas de comprensión y apropiación del mundo, que encuentran sus bases en la experiencia social y las epistemologías que se construyen a partir de ella. En estas perspectivas, la experiencia humana no queda subsumida a la aplicación práctica, instrumental y utilitarista del conocimiento objetivo, como ocurre en las ciencias sociales hegemónicas. Tampoco quedan fijados estos elementos del proyecto epistémico de la modernidad como la representación de lo real a través del concepto, la voluntad de unificación del ser y la objetivación y transparencia del mundo a través del conocimiento (Leff, 2004). Más bien, estos campos de saber marcan una “apertura” (en contraste al cierre que hace el “conocimiento científico”), donde la creencia y el precepto epistémico-vivencial central es que se llega al conocimiento desde el mundo —desde la experiencia; pero también desde la cosmología ancestral y la filosofía de existencia que da comprensión a esta experiencia y la vida⁴. En cambio, la perspectiva moderno-occidental

4 Un ejemplo concreto se encuentra en las luchas de los movimientos indígenas en contra del TLC. Más que simplemente un desacuerdo con las políticas del Estado y la imposición capitalista-imperial del control del mercado, estas luchas forman parte de una resistencia histórica en defensa de la existencia y de la vida en la cual el entrelazado entre ser-naturaleza-saber tiene una posición clave.

asume que se llega al mundo desde el conocimiento. Y es esta última perspectiva ya asumida y naturalizada como abstracto universal, que se puede observar tanto en la esfera política (incluyendo la relación civilización-progreso-mercado) como en la universidad, particularmente en su tendencia actual neoliberal corporativa, donde la localidad histórica es suplida por formulaciones teóricas monolíticas, monoculturales y “universales”.

En esencia, los que están en juego entonces, son sistemas distintos de pensar y de construir conocimiento. ¿Qué implicaría para las ciencias sociales no limitarse a uno —mal posicionado como universal— sino poner en consideración una pluriversalidad de perspectivas epistemológicas, buscando así un diálogo entre ellas? ¿Qué ofrecería dar visibilidad y credibilidad a la experiencia social, a las prácticas y a los agentes y saberes no tenidos en cuenta por la racionalidad hegemónica? ¿Son estas consideraciones suficientes o, más bien, necesitamos ser más radicales, contemplando la construcción de ciencias sociales/culturales “otras” que apuntan a una mayor proyección e intervención epistémica, sociopolítica y cultural decolonial?

Reflexiones en torno a epistemologías decoloniales y ciencias sociales y culturales “otras”

Existen distintas perspectivas desde las cuales podemos empezar a pensar la epistemología y las ciencias sociales de otra manera. Una perspectiva propuesta por Boaventura de Sousa Santos (2005) en el marco de la experiencia del Foro Social Mundial y desde la operación epistemológica y ontológica efectuada por los movimientos y organizaciones sociales, apunta a la necesidad de “una epistemología del sur” que da credibilidad a las nuevas experiencias sociales contrahegemónicas y a los supuestos epistemológicos alternativos que estas experiencias construyen y marcan. Para Santos, esta operación epistemológica consiste en dos procesos que podrían enfrentar el sentido común de las ciencias sociales hegemónicas, lo que él llama la “sociología de las ausencias” y “sociología de las emergencias”. Mientras que el primero se basa en el reconocimiento y la valorización de diferentes racionalidades, conocimientos, prácticas y actores sociales moviéndose así en el campo de las experiencias

sociales, el segundo pretende “identificar y ampliar los indicios de las posibles experiencias futuras, bajo la apariencia de tendencias y latencias que son activamente ignorados por la racionalidad y el conocimiento hegemónicos” (38), actuando de esta manera en el campo de las expectativas sociales a partir de posibilidades radicales y concretas⁵. Conjuntamente, estas dos sociologías por su no conformismo y sus dimensiones sociales, políticas, éticas, subjetivas y de porvenir, permiten comprender, actuar e imaginar el mundo de otra manera, lo que no hacen las ciencias sociales tradicionales. Además, sugieren formas otras de involucramiento, de análisis, de investigación así como también de elaboración y producción de teoría.

Claro es que todo eso pone en tapete el rol de la universidad tradicional, tanto por su aislamiento de las nuevas prácticas de los nuevos actores —lo que resulta en conceptos y teorías que no adecuan a las realidades actuales— como por su academismo, elitismo, falta de interés y de capacidad de apoyar procesos de teorización y reflexión con los movimientos y otros actores sociales. Es a partir de esta realidad que se ha venido planeado la Universidad Popular de los Movimientos Sociales como una red del conocimiento con dos argumentos centrales: (1) promover el encuentro entre gente dedicada predominantemente a la práctica de transformación social y otros dedicados principalmente a la producción teórica, y (2) avanzar en el desarrollo de un espacio para la formación de activistas y líderes de los movimientos sociales y de científicas sociales dedicadas al estudio de la transformación social (Santos, 2003).

Otra perspectiva está reflejada en los procesos políticos y epistémicos de las comunidades y organizaciones indígenas y afros de la región, procesos que parten de la racialización, el colonialismo y la dominación con la exigencia de enfrentar a lo que Manuel Zapata Olivella se ha referido como las cadenas que ya no están en los pies sino en las mentes. Con este objetivo, se puede presenciar iniciativas emergentes enfocadas en la construcción y el fortalecimiento de pensamien-

5 Interesante anotar aquí es el argumento del autor de que es la misma modernidad occidental la que ha creado la discrepancia entre experiencias y expectativas, más que todo, por medio del concepto de progreso.

mientos y epistemologías propias. Estas iniciativas “casa adentro” ponen en debate y discusión la producción del saber local y ancestral, incluyendo sus consecuencias filosóficas, identitarias, ontológicas (subjetivas) y políticas⁶. Estas iniciativas también han venido poniendo en consideración la producción intelectual-activista de personajes rara vez incluidos en las ciencias sociales nacionales y latinoamericanas, como Zapata Olivella, Manuel Quintín Lame, Fausto Reinaga en Bolivia, Dolores Cuacuango y Juan García en Ecuador, entre otros, cuyos actos, discursos y escritos se dirigen a los procesos de liberación de su propia gente. Como he argumentado en otra parte (Walsh, 2004), buscar la manera de que estos conocimientos y perspectivas epistemológicas penetren los espacios académicos de la universidad, invadiendo así los silencios e ingresando en el diálogo de pensamiento, tanto de las ciencias sociales como de otros campos disciplinares es un reto no fácil de llegar.

Un ejemplo que lleve las epistemologías propias no sólo dentro de la casa sino fuera de la casa en el contexto de la educación superior, se encuentra en la propuesta de la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi* de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, conceptualizada y pensada desde la filosofía y cosmología de Abya Yala. *Amawtay Wasi* considera su tarea central de la siguiente manera:

Responder desde la epistemología, la ética y la política a la descolonialización del conocimiento (...) un espacio de reflexión que proponga nuevas formas de concebir la construcción de conocimiento (...) potenciar los saberes locales y construir las ciencias del conocimiento, como requisito indispensable para trabajar no desde las respuestas al orden colonial epistemológico, filosófico, ético, político y económico; sino desde la propuesta construida sobre la base de principios filosóficos [andinos] (*Amawtay Wasi*, 2004: 165).

A partir del ejemplo de *Amawtay Wasi*, podemos empezar a visualizar “un proyecto-otro” de educación universitaria que toma como punto

6 Ver por ejemplo el CRIC-Consejo Regional Indígena de Cauca (2004), Walsh (2004), Walsh y García (2002) y Walsh y León (en prensa).

de partida una lógica y un pensamiento enraizados en el entendimiento y uso renovados de la cosmovisión y teoría filosófica de Abya Yala, cuyo principio clave es la relationalidad: la integración, la articulación e interconexión entre todos los elementos de la *Pachamama*. Esta relationalidad vivencial simbólica implica asumir una perspectiva epistémica y sociocultural que dé cuenta de la unidad en la diversidad, la dualidad complementaria y la reciprocidad o *ayni* que apunta al rol fundamental del intercambio de saberes y la construcción colectiva del conocimiento como responsabilidad compartida.

Es a partir de esta perspectiva epistémico-filosófica que *Amawtay Wasi* construye su propuesta intercultural basada en la necesidad de reconocer e interrelacionar diversas rationalidades, en que cada una articule y responda a cosmovisiones, experiencias colectivas, “mitos fundantes”, lógicas y axiomas distintos, “de acuerdo a los cuales dan respuestas reflexivas y prácticas a preguntas claves relacionadas con la naturaleza de la realidad (pregunta ontológica), las relaciones y posibilidades de conocimiento de esa realidad (pregunta epistemológica) y el o los caminos posibles de conocimiento (pregunta metodológica)” (*Amawtay Wasi*: 173). Es a partir de tal perspectiva que la *Amawtay Wasi* intenta retar la fragmentación entre saber-ser-naturaleza característica de la rationalidad científica occidental (enfocando en sentido colectivo de pertenencia, la propia rationalidad y sabiduría como bases necesarias para el encuentro con el otro), buscando la complementariedad, la decolonialidad y la promoción de un diálogo intercultural permanente entre rationalidades distintas⁷. El hecho de que *Amawtay Wasi* ha sido concebido como parte del proyecto político del movimiento indígena y como respuesta a los legados coloniales evidencia una comprensión y práctica de la interculturalidad que radicalmente se diferencia de las que están asociadas al Estado y sus políticas sociales y educativas. Aquí la interculturalidad es un paradigma de disruptión,

7 Claro está que un problema central de la propuesta es la falta de atención que da a otras nacionalidades indígenas no kichwas, y a los pueblos afroecuatorianos. La Universidad misma acepta esta falencia; pero hasta el momento no ha buscado la manera de resolverla.

pensado por medio de la praxis política y la construcción de un mundo más justo (Walsh, 2004).

Una última perspectiva por mencionar en esta construcción de ciencias sociales/culturales de otro modo es la que orienta el Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, cuyo enfoque central se orienta alrededor de la problemática de las geopolíticas del conocimiento, es decir, de la relación entre conocimiento, modernidad y colonialidad.

A diferencia de la mayoría de programas de posgrados, este doctorado tiene características muy especiales, tal vez por el perfil de los alumnos —la mayoría con una larga trayectoria de trabajo comprometido con movimientos y procesos sociales— y tal vez por el perfil de los profesores —algunos vinculados con el proyecto colectivo de modernidad/colonialidad latinoamericano y otros más ampliamente con las luchas de transformación social. Por eso, y casi desde su inicio, el programa se convirtió en un espacio de reflexión colectiva tanto sobre la problemática de la supuesta universalidad de las ciencias sociales y humanas, como sobre la realidad latinoamericana en tiempos de capitalismo transnacional, imperialismo neoliberal y global, y de lo que Frei Betto recientemente ha llamado la “globocolonialización”⁸. Buscar y trabajar hacia la configuración de espacios-otros de análisis, intervención y de producción de conocimientos ha sido, entonces, parte central de la praxis del programa.

De hecho, estos procesos han implicado la re-significación de lo que entendemos por “estudios culturales latinoamericanos”⁹. Como he descrito en otra parte:

Es abrir un espacio de diálogo desde Latinoamérica y específicamente desde la región andina sobre la posibilidad de (re)pensar y (re)construir

8 Entrevista *El Comercio*, 1 de agosto del 2004.

9 Esta re-significación se diferencia con lo que muchas veces se ha referido como la “primera generación” de los estudios culturales en América Latina reflejado en los trabajos de Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Renato Ortiz, entre otros, pero también con las trayectorias despolitizadas de los estudios culturales en los Estados Unidos.

los ‘estudios culturales’ como espacio de encuentro político, crítico y de conocimientos diversos. Un espacio de encuentro entre disciplinas y proyectos intelectuales, políticos y éticos que provienen de distintos momentos históricos y de distintos lugares epistemológicos, que tiene como objetivo confrontar el empobrecimiento de pensamiento impulsado por las divisiones disciplinarias, epistemológicas, geográficas, etc. y la fragmentación sociopolítica que cada vez más hace que la intervención cívica y el cambio social aparezcan como proyectos de fuerzas divididas (Walsh, 2003: 12).

En este sentido, “los estudios culturales” nombran un proyecto intelectual dirigido al (re)pensamiento crítico y transdisciplinar, a las relaciones íntimas entre cultura, poder, política y economía y a las problemáticas a la vez locales y globales, que son reflejo de la actual lógica multicultural del capitalismo transnacional y tardío. También representan una fuerza capaz de enfrentar las tendencias dominantes en las universidades latinoamericanas, especialmente en los últimos años, de adoptar y reinstalar perspectivas eurocéntricas del saber (Lander, 2000b). Estudios culturales en este programa, entonces, reflejan el interés de articular desde América Latina, en conversación con otras regiones del mundo, proyectos intelectuales y políticos que ponen en debate pensamientos críticos con el objetivo de pensar fuera de los límites definidos por el neoliberalismo y la modernidad, y con el propósito de construir mundos y modos de pensar y ser distintos.

Reflexiones finales

Al retomar la perspectiva de Santos, Escobar (2005) ha argumentado recientemente que la tarea no es la búsqueda de soluciones modernas a problemas modernos, sino el imaginar soluciones realmente novedosas con base en la práctica de los actores sociales de mayor proyección epistemológica y social. En sí, la producción del saber tiene consecuencias políticas.

¿Es posible pensar unas ciencias sociales/culturales “otras”? Y, ¿qué implica este pensar con relación a epistemologías decoloniales? Para terminar, propongo unas consideraciones e interrogantes críticas:

1. Primero es a considerar, y como ha dicho el intelectual-activista afroesmeraldeño Juan García (ver Walsh y García, 2002), estos conocimientos que han sido considerados no-conocimientos. Es decir, poner en cuestión y tensión los significados mantenidos y reproducidos por las universidades en general y las ciencias sociales en particular sobre qué es conocimiento, conocimiento de quiénes, y conocimiento para qué, es decir, con qué propósitos. También es poner en cuestión y tensión la utilidad de teorías eurocéntricas para comprender la condición colonial, pasada y presente.
2. Es considerar el posicionamiento de *pensamientos/conocimientos otros*, entendidos así no como un pensamiento o conocimiento más que podría ser sumado o añadido al conocimiento “universal” (una suerte de multiculturalismo epistémico), sino un pensamiento/conocimiento plural desde la(s) diferencia(s) colonial(es), conectado por la experiencia común del colonialismo y marcado por el horizonte colonial de la modernidad. ¿Es posible posicionar seriamente estos conocimientos en las universidades en general y en las ciencias sociales/culturales en particular? Al posicionarlos, ¿cómo podemos asegurar que no llegarán a ser simplemente un conocimiento más, un elemento de la ficolorización y, peor aún, una herramienta de manipulación y control político?
3. ¿Cómo pensar nuevos *lugares de pensamiento* dentro y fuera de la universidad? Lugares de pensamiento que permitan trascender, reconstruir y sobreponer las limitaciones puestas por “la ciencia” y los sistemas de conocimiento (epistemología) de la modernidad. Lugares que, a la vez, ponen en debate, diálogo y discusión lógicas y racionales diversas.

Hace 35 años Rodolfo Stavenhagen publicó un texto con el título: *¿Cómo descolonizar las ciencias sociales?* Como antropólogo, el interés de Stavenhagen fue, más que todo, pensar las ciencias sociales no sólo desde las formas dominantes de la organización social de su época (el pensamiento social y político de la ilustración), sino también como un espacio de expresión de “contracorrientes radicales y de la conciencia crítica” (1971: 39). Según argumenta él, el conocimiento que produce el científico social “puede y debe volverse un

instrumento para el cambio que, mediante el despertar y desarrollo de la conciencia crítica creativa, capacite a los que no tienen poder, a los oprimidos y colonizados, a cuestionar primero, luego a subvertir, y modificar el sistema existente”.

No obstante, lo que Stavenhagen no tomó en consideración es la existencia de estos modos “otros” de saber. En la lucha de la decolonialidad del poder, saber, naturaleza y ser, lo que los movimientos y grupos afros e indígenas necesitan no es un “despertar y desarrollo de conciencia crítica creativa”, ni tampoco recibir capacitación por intelectuales “concientes” de la izquierda. Las ciencias sociales/culturales tampoco necesitan simplemente una nueva inyección de enfoques izquierdistas del posmarxismo o posmodernismo, aunque sean radicales. Lo que necesitamos todos y todas es un giro distinto, un giro que parte no de la lucha de clases sino de la lucha de la decolonialidad, así haciendo ver la complicidad modernidad-colonialidad como marco central que sigue organizando y orientando “las ciencias” y el pensamiento académico-intelectual.

En la filosofía y pensamiento de los pueblos de Abya Yala, estamos entrando a una nueva era de Pachakutik, la *era de la claridad*. La entrada a ésta era ya está evidenciándose, tanto en los proyectos políticos y epistémicos de los movimientos como en los giros decoloniales que estos proyectos están moviendo. Por eso mismo, quiero terminar con las palabras de Evo Morales pronunciadas en su ponencia inaugural:

Estamos acá para decir, basta a la resistencia. De la resistencia de 500 años a la toma del poder para 500 años, indígenas, obreros, todos los sectores para acabar con esa injusticia, para acabar con esa desigualdad, para acabar sobre todo con la discriminación, opresión donde hemos sido sometidos...¹⁰

10 “Palabras del Presidente de la República” (discurso inaugural), Evo Morales Ayma, La Paz, enero 22, 2006.

Referencias

- Amawtay Wasi (2004). *Documento base*. Quito: Amawtay Wasi.
- Castro-Gómez, Santiago (ed.) (2000). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana.
- CRIC (2004). *Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. Popayán: Consejo Regional Indígena de Cauca.
- Escobar, Arturo (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad de Cauca.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (2001). “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”. En W. Mignolo (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Lander, Edgardo (2000a). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lander, Edgardo (2000b). “Eurocentrism and Colonialism in Latin American Thought”, *Nepantla. Views from South*. 1:3, 519-532.
- Lander, Edgardo (s.d.). “La ciencia neoliberal”, inédito.
- Leff, Enrique (2000). *Saber ambiental*. México: Siglo XXI.
- Leff, Enrique (2004). “Más allá de la interdisciplinariedad. Racionalidad ambiental y diálogo de saberes”, Seminario Internacional Diálogo sobre la Interdisciplina, Guadalajara, México, 27-28 de septiembre.
- Maldonado-Torres, Nelson (2006). “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”. En Freya Schiwy, Nelson Maldonado-Torres y Walter Mignolo, *(Des)colonialidad del ser y del saber. Cuaderno no. 1. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro des-colonial*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Muyolema, Armando (2001). “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento”. En Ileana Rodríguez (ed.) *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*, Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi.
- Noboa, Patricio (2006). “Representaciones del ‘corpus’ de la naturaleza. De la pre a la postmodernidad”. Ensayo inédito.
- Ortiz, Fernando (1917). *Hampa afrocubana. Los negros brujos*. Madrid: Editorial América.
- Quijano, Aníbal (1999). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Colección Pensar/Centro, Editorial Javeriano.

- Reinaga, Fausto (1970/2001). *La revolución india*. La Paz: Ediciones Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”.
- Sacoto, Antonio (1994). *El indio en el ensayo de la América española*. Quito: UASB/CEN.
- Santos, Boaventura de Sousa (1987). *Un discurso sobre las ciencias*. Porto: Edicoes Afrontamiento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003). “Universidad Popular de los Movimientos Sociales y/o red del conocimiento”, *Foro Social Temático* <http://www.fsmt.org.co/universidades.htm>
- Santos, Boaventura de Sousa (2005). *Foro social mundial. Manual de uso*. Barcelona: Icaria.
- Stavenhagen, Rodolfo (1971). “Cómo descolonizar las ciencias sociales”. En *Sociología y subdesarrollo*, México DF: Editorial Nuestro Tiempo.
- Wallerstein, Immanuel (coordinador) (1996). *Abrir las ciencias sociales. Reporte de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine (2003). “¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter) culturales desde América Andina”. En C. Walsh (ed). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: UASB/Abya Yala.
- Walsh, Catherine (2004). “Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad”, en E. Restrepo y A. Rojas (eds.). *Conflictos e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Estudios Afrocolombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Walsh, Catherine and García Juan (2002). “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso”. En Daniel Mato (comp.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas: CLACSO/Faces.
- Walsh, Catherine and León, Edizon. En prensa. “Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality”. En Marina Banchetti y Clevis Headley (eds.). *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*, London: Cambridge Scholars Press.

Las actuales insurgencias políticas epistémicas en las Américas: giros a la izquierda, giros antiimperiales, giros decoloniales¹

AGUSTÍN LAO-MONTES²

Para abrir una asociación libre de imágenes que surgen en sinergia de corazón y mente, cito: escenas de miedo y muerte develando el Holocausto palestino en el Líbano y la Franja de Gaza, en contrapunteo a dos escenarios de esperanza y vida: un coro multicultural de millones de voces aclamando que “ningún ser humano es ilegal”, el primero de mayo a través de los Estados Unidos, y una ceremonia ritual para rendir tributo a la *Pachamama* dando inicio ayer al Foro Social Indígena Andino en el Cuzco, el vientre mismo del Tawantinsuyo. ¿Cómo darle sentido a esta globalidad tan laberíntica a la vez que tan claramente interconectada? ¿Cómo agenciar la liberación desde las trincheras subjetivas y la materialidad corporal, hasta integrar formas de acción colectiva que logren descolonizar el Estado, la economía, y el conocimiento? ¿Cómo traducir el “sentido de horror” y los “gritos de espanto” (de los que hablaba Nelson cuando analizaba en su presentación de apertura el terror constitutivo de la modernidad capitalista), en proyectos viables por la vida, el deseo, la solidaridad? ¿Cómo constituir, como decía el filósofo Francés Argelino Jacques Derrida, una política de la amistad?

1 Este artículo es una versión brevemente realizada de los comentarios finales a la conferencia “Insurgencias políticas epistémicas y giros de-coloniales”, efectuada en la Universidad Andina “Simón Bolívar”, en Quito, Ecuador, entre el 17 y 19 de julio de 2006.

2 Universidad de Massachusetts, Amherst, Estados Unidos.

Ayer decía Juan Montaño que la calle se mueve más rápido que la academia. Así fue con las Panteras Negras, quienes leían a Fanon y hablaban del colonialismo interno en los Estados Unidos antes de que esto entrara en el registro académico. De la misma manera, los giros decoloniales emergen con las insurgencias políticas epistémicas en las Américas a pesar de las camisas de fuerza, cegueras epistémicas, y resistencias políticas de un mundo académico enmarcado en estructuras occidentales de poder y saber.

En esta presentación me voy a enfocar muy esquemáticamente en ubicar insurgencias y los giros que ellas implican en una perspectiva histórico-mundial, la cual es una de las estrategias analíticas claves del colectivo modernidad/colonialidad. Y avanzando de la analítica de la colonialidad a la política de descolonización y liberación, abordo dos preguntas fundamentales: ¿qué entiendo por la decolonialidad y la descolonización?³, ¿cómo identificar y potenciar la producción presente de futuros posibles de liberación? Esta última es una tarea crítica que Wallerstein denomina como “utopística” porque se produce a partir de la potencialidad y el accionar presente y no simplemente como un deseo utópico hacia el futuro⁴.

Comienzo por decir que el patrón o matriz de poder⁵ que significamos con el concepto de colonialidad del poder se refiere a una totalidad

3 El concepto de colonialidad del poder fue acuñado por Aníbal Quijano y ha sido retomado y elaborado por una amplia variedad de intelectuales-activistas en América Latina y los Estados Unidos. Podríamos argumentar que hoy día es uno de los conceptos claves en el proceso de emergencia de nuevas teorías críticas y discursos radicales en América Latina y a nivel global, lo cual Nelson Maldonado-Torres ha bautizado como el *giro decolonial* que se conjuga con el accionar de los movimientos sociales y políticos que podríamos catalogar en su conjunto como *grito decolonial*.

4 Este concepto de utopía (en palabras de Wallerstein, utopística) como horizonte de esperanza y futuro enraizado en la política de lo posible y nuestra capacidad de potenciación del futuro es afín a los planteamientos de Ernst Bloch a principios del siglo XX y con los argumentos que hace hoy día Hugo Zemmelman.

5 Aníbal Quijano usa el concepto de patrón de poder, mientras que Walter Mignolo usa la noción de matriz de poder.

histórica compleja y contradictoria que también representamos como el sistema-mundo moderno/colonial capitalista patriarcal (esta formulación particular se la debemos a Ramón Grosfoguel). Dicha constelación de poder también se puede resumir como el entrelazado de cuatro sistemas de dominación: capitalismo, racismo, imperialismo y patriarcado. En la larga duración de dicho sistema histórico hay continuidades y rupturas y por eso es necesario periodizar y hacer análisis tanto de época como de coyuntura. Por eso también hablamos de la tardomodernidad neoliberal capitalista para distinguir el momento presente, el cual, a vuelo de pájaro, caracterizamos de la siguiente manera:

1. La colonización del planeta (de los cuerpos, el campo, los recursos naturales, las ideas, las universidades, entre mucho otros) por parte del Capital como eje central de la civilización tardomoderna.
2. Una crisis sistémica ligada a una Recolonización Global, lo cual tiene varias vertientes entre las cuales enumeramos los elementos siguientes:
3. Una crisis de acumulación de capital que comenzó a mediados de los setenta y que implicó la hegemonía del capital financiero, las políticas neoliberales, todo esto asociado a una reconcentración global de la riqueza, es decir, a mayores desigualdades, desempleo masivo crónico (sólo mirar los informes del Banco Mundial), erosión de la forma salarial (ejemplos: trabajo excedente/vidas desecharables, nueva esclavitud, cuya cifra oficial son 200 millones) y nuevas servidumbres.
4. Un declive de la hegemonía imperial norteamericana que implica una dinámica de “dominación sin hegemonía” (expresión que usa Ranahit Guha en referencia al Estado colonial) y la emergencia de formas fragmentadas de dominación mundial como un “bloque imperial global”, que incluye Estados dominantes (EE.UU., Alemania, Francia, Japón), corporaciones transnacionales, instituciones del capital global (Fondo Monetario Internacional, Organización Mundial de Comercio)⁶. Los

6 La noción de “bloque imperial de poder” la tomo de Aníbal Quijano (2005), lo cual contrasta con la visión abstracta de “Imperio” de Hart y Negri.

intentos fallidos de renovación de la hegemonía norteamericana llevan a una política maquiavélica de imposiciones diplomáticas y militarismo que sostienen una dinámica de desarticulación del orden político internacional a la vez que una erosión de la democracia liberal en el campo político estadounidense.

5. Una crisis de la forma misma de la nación-Estado revelada por la erosión de la democracia liberal burguesa expresada en la centralización del poder, la creciente conversión de la política electoral en simulacro mass-mediático, la crisis de legitimación demostrada en la falta de participación electoral, y la emergencia de formas locales y extra-estatales de autoridad como también en el poder del capital transnacional sobre las naciones-Estado especialmente en la periferia.
6. Una crisis ecológica cuyos síntomas más notables son el calentamiento global y el uso de semillas transgénicas promovidas por las transnacionales, lo cual pone en peligro la vida y la integridad misma del planeta.
7. El desmembramiento de la hegemonía de las estructuras occidentalistas del conocimiento incluyendo las viejas izquierdas a partir de los años sesenta y aquí vemos la importante relación entre movimientos antisistémicos y estructuras del conocimiento incluyendo tanto perspectivas epistémicas como formas institucionales.
8. Todo esto sirve de marco y contexto para la emergencia de nuevos focos de insurgencias, subjetividades políticas, trincheras de lucha, proyectos y horizontes de futuro los que el Subcomandante Marcos denomina como la “La Cuarta Guerra Mundial” cuyas primeras expresiones se pueden trazar de forma diversa; por ejemplo el Caracazo de 1989 en Venezuela, el levantamiento zapatista de enero de 1994 en el sur de México, o las protestas contra la reunión de la Organización Mundial de Comercio en diciembre de 1999, en Seattle, Washington, en los Estados Unidos.

Insurgencias y giros

Aquí entramos entonces a analizar esquemáticamente lo que llamaremos las insurgencias que provocan los tres giros entrelazados que

denominan el panel. Comenzamos por los giros hacia la izquierda. Primero es pertinente aclarar el concepto de insurgencia⁷. La noción de insurgencias, en contraste a la de resistencia, combina elementos contestatarios con dimensiones propositivas que sirven como contracorriente de lo establecido. Incluye focos de lucha, nuevos actores en el escenario y redefiniciones de lo político y de cómo hacer política; envuelve saberes liberados de su condición subalterna, nuevos discursos y horizontes distintos. Entre éstas se cuentan los nuevos movimientos feministas, de homosexuales y lesbianas, etnoraciales y ecológicos que emergieron desde los años sesenta esgrimiendo reclamos de ser y subjetividad y discursos de democracia radical. Las insurgencias también son espacios, zonas, territorios: economías de trueque, gobiernos locales, experimentos de convivencia solidaria y estrategias comunitarias de supervivencia. Pueden ser formas institucionales alternas y alternativas de carácter diverso: proyectos educativos, gobiernos indígenas, ciudades de gobierno radical (como las Caracolas Zapatistas), y Estados disidentes (como Cuba, Venezuela y Bolivia). Cuando hablamos de las nuevas izquierdas de hoy, nos referimos a una constelación compleja y contradictoria, lo que cuestiona la categoría misma de izquierda que ya no está cohesionada por un discurso socialista de pretensión universalista. Las llamadas izquierdas se pueden diferenciar según cómo responden a distintas esferas de injusticia; es decir, una perspectiva puede ser contestataria en lo social y conservadora en lo racial y cultural, o ser liberadora en lo económico y opresora en lo sexual y lo epistémico. A partir de la ola de movimientos antisistémicos que surgen en los sesenta, todas las cadenas de opresión (raciales, sexuales, de género, de clase, y demás) que corresponden a las jerarquías de la colonialidad, comienzan a ser desafiad as por focos de insurgencia que esgrimen reclamos de justicia, reconocimiento, derechos y representación. Frente a la contrarevolución imperial capitalista que comienza en los ochenta y la

7 El concepto de insurgencia ha sido usado de maneras múltiples, por ejemplo, por Negri y por Zavaleta Mercado (esta referencia particular se la agradezco a Walter Mignolo). Me parece importante reconocer la autoría de Catherine Walsh por introducir dicha noción como título de esta conferencia en relación a los giros político-epistémicos que discutimos.

llamada globalización neoliberal, se riegan semilleros de insurgencia que apuntan hacia una nueva ola de movimientos antisistémicos, los cuales adquieren dicho valor en vista de su vocación, organización y efectos políticos y culturales. Sus reclamos múltiples de autonomía, identidad, recursos, derechos, espacio y vida transgreden la lógica del orden a la vez que corresponden a las cadenas de explotación y dominación que configuran la colonialidad del poder/saber. Dichas acciones colectivas incluyen Glo-calidades basadas en el lugar, pero de alcance transnacional⁸, y redes translocales que se tejen como movimientos con vocación y alcance mundial. Un ejemplo clave son los Foros Sociales en tanto procesos políticos y espacios de encuentro donde un mosaico plural de insurgencias debaten perspectivas epistémicas y ético-políticas, y en el cual, a pesar del relativo caos y del océano de diferencias, se crean los lenguajes, los géneros y las alianzas de un nuevo sentido común en aras de un discurso crítico y un proyecto emancipatorio⁹. Un resultado concreto es la organización coordinada de marchas anti-guerra a través del mundo el 15 de febrero del 2003, un acto político de coordinación global sin precedentes que se concibió en la Asamblea de Movimientos Sociales del Foro Social Mundial de Porto Alegre en enero del mismo año. La celebración de los foros en Brasil no fue accidental, sino síntoma del surgimiento de América Latina como punto nodal principal de las nuevas insurgencias de izquierda. Dichas insurgencias se pueden dividir esquemáticamente en cuatro categorías¹⁰:

8 Para la política del lugar ver Escobar.

9 La literatura sobre los foros es ya abundante y sigue creciendo. El concepto de “nuevo sentido común” se lo debemos a Boaventura de Sousa Santos. Para el foro como espacio y actor ver Teivanen.

10 Es importante aclarar que no intentamos ser comprensivos y que tampoco pretendemos hacer ni un sondeo ni un análisis del estado actual de las insurgencias en América Latina. Hay movimientos de primera importancia (por ejemplo, los que surgieron en Argentina a partir de la crisis económica de principios del nuevo siglo) y desarrollos institucionales (por ejemplo, la nueva administración estatal en Uruguay) que no se registran en este recuento esquemático dada su limitación de tiempo y espacio.

1. Los zapatistas: un movimiento que caracterizamos por sus reclamos de autonomía, por su racionalidad política maya (articulada en su máxima política de que el poder significa “mandar obedeciendo”), por priorizar todas las formas de opresión, su estrategia de abrir espacios a varios niveles (escala local, nacional, global), pero sin dar respuesta clara y definitiva a las formas institucionales de autoridad (Estado y gobierno global). Esto plantea una disyuntiva, un área de debate entre optar por la descolonización del Estado, producir una nueva forma de Estado (¿cuál?, ¿cómo?) o, en vez de ello, crear una nueva organización de la autoridad a la vez que nuevas formas y articulaciones de comunidad política. La opción de los zapatistas es que no debemos pretender administrar la crisis a través del Estado, sino abrir espacios e implosionar el Estado hasta y más allá de sus límites.
2. Brasil: El Partido de los Trabajadores (PT) aparece como un nuevo tipo de partido político que originalmente estuvo compuesto por una coalición de movimientos. Podemos argumentar que su principal éxito ha sido expresado en los gobiernos locales de izquierda (por ejemplo, el discutido “presupuesto participativo” en Porto Alegre y Curitiba como ciudad ecológica). Por otro lado se puede hablar, por el momento, de un fracaso a nivel nacional en vista de la reproducción de políticas neoliberales y la clara continuidad de las condiciones crasas de desigualdad social, racial y política, lo cual ha implicado un desmembramiento relativo del PT. Aquí cabe preguntarse: ¿hasta qué punto la responsabilidad debe atribuirse a la administración de Lula, o si más bien se explica a partir de la crisis y los límites de la forma misma del Estado-nación moderno (a pesar del carácter semiperiférico de Brasil)? Es también importante el ubicar al Movimiento de los Sin Tierra (MST) como contrapunto al PT. El MST con sus formas de autonomía comunitaria, su reforma agraria radical y de carácter ecológico, sus iniciativas de economía solidaria que se proyectan tanto local y nacionalmente como hacia el mercado mundial, y su rol fundamental en la organización de Vía Campesina como una red global que articula movimientos rurales a través del planeta, representa un contraste clave al PT.

3. Bolivia y Ecuador: países donde los movimientos indígenas surgen al frente como protagonistas del escenario político (en el Ecuador, sumando también los movimientos de afrodescendientes). En este contexto, hablamos de dos lógicas contradictorias (¿o complementarias?): por un lado, el poder estatal y, por otro, la autonomía comunitaria (o como se le suele llamar, de la sociedad civil) de las que nos hablaban hoy Javier Sanjinés y Germán Muenala. Aquí una interrogante clave es cómo mantener de manera permanente y productiva (en el sentido transformativo) la relación entre movimientos sociales autónomos, organizaciones políticas (como partidos), e instituciones de poder (tanto local como nacional) teniendo en cuenta las contradicciones entre dichos espacios y actores, así como también las presiones y límites presentados por las instituciones y actores centrales del sistema-mundo moderno/colonial capitalista (como el Fondo Monetario Internacional y el Estado imperial norteamericano).
4. Venezuela y Cuba: a los que llamaré “Estados disidentes” por su oposición parcial a los diseños globales del capitalismo tardomoderno y el nuevo imperialismo. Aquí es importante resaltar el rol de Venezuela como laboratorio donde se dilucidan opciones, discursos, posibilidades y límites (lo que tanto Reinaldo como Lander analizan como las lógicas paralelas y muchas veces opuestas entre la emergencia de formas de poder popular y el creciente centralismo estatal), y donde observamos la fluidez de las posibilidades y los límites de promover cambios desde el Estado. Aquí es importante observar que el neodesarrollismo (o nuevo estructuralismo) que caracteriza el nuevo Estado venezolano (la llamada Revolución Bolivariana que se autodefine como portadora del “Socialismo del Siglo XXI”), está limitado tanto por la forma misma del Estado moderno y más aún en sus expresiones periféricas, como en su inmersión dentro del sistema interestatal que es parte del engranaje que constituye el patrón de poder moderno/colonial. Dicho esto, cabe preguntarse cuáles son las posibilidades y las limitaciones de la trinchera geopolítica y la estrategia de poder regional (o de integración, como lo acaba de describir la colega cubana Lidia Cano), que en oposición al ALCA los gobiernos de Cuba y Venezuela han bautizado como el ALBA. Esto nos lleva al tema de los giros antiimperiales.

Giros anti-imperiales

Para entrarle a este tema, la primera pregunta que hacemos es: ¿Qué entendemos tanto por imperialismo como por políticas antiimperialistas? Aquí hay una tendencia a nuevos impulsos de lucha a partir de viejos esquemas epistémicos y políticos. Nelson nos habló en su presentación del “antiimperialismo eurocéntrico del siglo XIX”. Dicho discurso está aún vivito y coleando, y ahora está acompañado por una teoría y política antiimperial basadas en una óptica que reduce el imperialismo a la dominación geopolítica y la explotación económica. Argumentamos que hay necesidad de renovar la analítica del imperialismo más allá del marxismo tradicional, de las teorías de la dependencia, y aún de los análisis vigentes de sistema-mundo. Es imperativo elaborar estrategias críticas y metodologías que nos permitan entender las formas de poder imperial en relación a todos los elementos que componen la colonialidad del poder, para así, además de la explotación económica y la dominación geopolítica a cargo de las empresas transnacionales y los Estados imperiales, podamos analizar y evidenciar otras formas y mediaciones del poder imperial: géneros y sexualidades (como subrayó María Lugones en su presentación), ecológicos, epistémicos, lingüísticos, espirituales, e intersubjetivos. Así, podremos entender la Guerra de Irak como un proyecto occidentalista de afirmación de masculinidad heterosexual anglosajona y como una forma de genocidio racial expresado en la indiferencia escandalosa en los Estados Unidos frente a las muertes de iraquíes y palestinos, o la pornografía perversa enunciada en la figura del torturador que disfruta con sadismo a los cuerpos árabes subyugados en la prisión de Abu Graive. Las tecnologías de poder de la supuesta guerra contra el terror: las torturas, las cárceles clandestinas, Guantánamo como expresión de la erosión de la democracia liberal burguesa, suponen tanto un análisis más complejo del poder imperial como un giro hacia un nuevo tipo de política antiimperial. Esto implica ver el imperialismo como un proyecto de terror y muerte con dimensiones éticas y existenciales (como observaron Nelson Maldonado-Torres y Walter Mignolo en sus presentaciones de apertura) y, por ende, la necesidad de un proyecto antiimperialista que afronte todos estos elementos del poder imperial. Esto también implica la necesidad de abandonar el

viejo discurso antiimperialista reduccionista, basado en un latino-americanismo occidentalista, para así integrarlo al giro decolonial.

Giros decoloniales y política de descolonización

Comienzo reafirmando que la diferencia específica que marca el giro decolonial es una analítica de la modernidad capitalista como un patrón de poder colonial, lo que implica el imperativo decolonial o centrar la política de descolonización. El colectivo Modernidad/ Colonialidad (mayormente académico) ha puesto énfasis en lo epistémico y en la cuestión racial, mientras intelectuales vernáculos y aliados a movimientos (afros, indígenas, feministas) también enfatizan lo político y cuestiones de género, sexualidad y ecología. Aquí cabe de nuevo reconocer la importancia de este encuentro y del trabajo de las compas y los compas en Ecuador, Colombia, y Bolivia de abrir diálogos amplios (inter/intra/trans-culturales, para usar este lenguaje que hemos venido dilucidando en este encuentro), para explorar, desde una política de diferencia (o de alteridad), cómo las cadenas de colonialidad pueden informar una política de alianzas que permita articular las cadenas de equivalencia entre las diferentes formas de opresión y los movimientos sociales que surgen a partir de reclamos de liberación. Esto implica implosionar las mediaciones múltiples que nos marcan como sujetos y la necesidad, no sólo de des-marcar (como repetidamente señaló Adolfo Alba), sino también de promover la autocreación intersubjetiva para re-existir y re-construirnos a partir de nuevos criterios de afinidad y nuevas formas de comunidad. Es decir, la afirmación de ancestralidades debe ir acompañada de la producción de identidades críticas, lo cual supone la descolonización como un proceso complejo, desigual y continuo. Por eso, uno de los ejes principales del encuentro han sido las tensiones y contradicciones de los procesos de descolonización, y aquí quiero mencionar algunas cuestiones abiertas y prioritarias, ya que obviamente es tarea colectiva buscar y rebuscar respuestas en el camino:

1. En vista de la fuerte tensión y ruptura relativa entre nación y Estado (expresada en Estados plurinacionales, naciones diáspóricas, y reclamos territoriales de autonomía etnoracial a

niveles locales y regionales): ¿hasta qué punto se pueden reivindicar los nacionalismos? ¿Hasta dónde se puede descolonizar desde Estados modernos que son formaciones coloniales, capitalistas, racistas y patriarcales?

2. Cuáles son los límites y posibilidades de descolonizar el Estado y descolonizar desde el Estado? Por ejemplo, del “Estado Paralelo” postulado por Boaventura que mencionó Reinaldo, lo cual implica una estrategia dual: desde y contra el Estado.
3. ¿Cómo descolonizar economía y política, abordar a la vez explotación y dominación?, ¿cómo hablar simultáneamente de socialismo y democracia radical?
4. En referencia a la dimensión político-económica, ¿cuáles son los límites y las posibilidades de los procesos de regionalización, nacionalización, y socialización de la riqueza desde el Estado en el contexto del capitalismo global? ¿Es defendible un neodesarrollismo en aras de la independencia económica y de la redistribución social de la riqueza a partir de un Estado subordinado en el sistema-mundo al capital transnacional y al bloque imperial global? No se trata de decir que no se puede hacer nada, sino de reconocer los límites, y así apuntar hacia una estrategia efectiva para descolonizar la economía.
5. Se puede seguir usando un discurso desarrollista fundamentado en la construcción de otredades supuestamente “tradicionales” y “subdesarrolladas”? ¿Se pueden hacer commensurables los reclamos ecológicos de los movimientos indígenas y afros con el neodesarrollismo antiimperialista (por ejemplo, el cual es promovido contradictoriamente por el gobierno de Chávez)? Como estrategia de descolonización, ¿qué lugar ocupan las insurgencias (especialmente comunidades subalternas y movimientos sociales) en la re-creación de la vida material: incluyendo el bienestar económico y la integridad ecológica, cultural y espiritual?
6. Aquí también viene al caso la interrogante que traía Libia Grueso tanto en relación con la idea de desarrollo comunitario, como con la de ciudadanía participativa e interculturalidad, porque, como ella decía: “al capital transnacional no le estorba ni la participación directa ni la diferencia”. ¿Cuáles son las diferencias que hacen diferencia en aras de un proyecto decolonial? Y es que el surgimiento tanto de la interculturalidad neoliberal

como del multiculturalismo imperial (no olvidemos que una mujer negra, Condoleza Rice, es la Secretaria de Estado del gobierno neoconservador del Presidente Bush, y que un hombre latino, Alberto González, es el Procurador General que justifica la tortura), revela cómo los discursos insurgentes pueden ser recolonizados y, por ende, la necesidad de crear constantemente nuevos lenguajes descolonizadores a la vez que resig-nificamos espacios discursivos.

7. Además es importante no seducirnos por la imagen desmovilizadora de la globalización tardomoderna como un monstruo que coloniza todo. Es importante preguntar: ¿cuáles son las exterioridades relativas de carácter decolonial? ¿Cuáles son las insurgencias subalternas que apuntan hacia racionalidades políticas, conocimientos y proyectos de vida Otros? Esto invita a diálogos interregionales e interespistémicos (entre regiones-mundo y entre vertientes de civilización) para hacer una cartografía global de las formas y proyectos decoloniales de ayer y de hoy.
8. Aquí un desafío grande es cómo crear alianzas y articulaciones a escalas locales, regionales, nacionales y globales hacia la des-colonización y la producción de futuros posibles de liberación desde trincheras presentes.

Los avatares múltiples de la descolonización apuntan hacia cultivar procesos de transformación radical en todas las esferas de la vida desde la subjetividad (Patricio Gutiérrez nos hablaba en el panel inicial de “descolonizar el corazón”), lo íntimo y el deseo, hasta la comunidad política, la educación, la salud, los espacios urbanos, los epistemes, y la economía mundial, como hemos venido discutiendo durante estos tres días. La otra cara de la moneda implica parir, dar a luz futuros posibles de liberación sostenidos tanto en el desmonte de la colonialidad del poder, como en la creación de formas sociales basadas no en la dominación y la explotación sino en la solidaridad y reciprocidad. Esto se ha de dar simultáneamente a la re-creación de geografías históricas sustentadas en una ecología política de ar-monía con la madre tierra y reconexión tanto con memorias de reconociimiento de la herida moderna (la cual develaba Nelson con sensibilidad ética y maestría filosófica) como de la búsqueda y afir-

mación de la ancestralidad. Para esto, creo necesario resignificar la idea de revolución, no como toma armada del palacio estatal sino como descolonización profunda, porque hoy lo que está en juego es la supervivencia del planeta y la vida misma. En este sentido, descolonizar el poder significa crear formaciones de poder sin dominación, porque, como postula Dussel, el fundamento del poder es la afirmación misma de la vida. Por eso, el nuevo sentido común decolonial que emerge de este encuentro apunta hacia una utopística por la vida, para re-existir y re-vivir más allá del reino de la supervivencia y resistencia, en el Palenque Cósrmico de la libertad, el deseo y la rumba.

Bibliografía

- Bloch, Ernst (2000). *The Spirit of Utopia*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (1997). *The Politics of Friendship*. New York: Verso.
- Dussel, Enrique (2006). *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI.
- Escobar, Arturo (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo? En Edgardo Lander, ed. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 113-144.
- Grosfoguel, Ramón (2003). *Colonial Subjects: Puerto Ricans in Global Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Guha, Ranajit (1998). Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India. Cambridge: Harvard University Press.
- Hardt, Michael and Antonio Negri (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/disenos globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Quijano, Aníbal (2005). “Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia”.
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, en *Journal of World Systems Research*. Vol VI, No. 2: 342-388.
- Negri, Antonio (1999). *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005). *Reinventar la Democracia. Reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa (2004). “El Foro Social Mundial: hacia una globalización contra-hegemónica” En J. Sen, A. Anand, A. Escobar y P. Waterman, eds. *El Foro Social Mundial: Desafiando Imperios*. Málaga: El Viejo Topo, pp. 330-343.
- Teivainen, Teivo (2004). “El Foro Social Mundial: Espacio o Actor?”. En J. Sen, A

- Anand, A. Escobar y P. Waterman, eds. *El Foro Social Mundial: Desafiando Imperios*. Málaga: El Viejo Topo, pp. 190-200.
- Wallerstein, Immanuel (1998). *Utopistics: or Historical choices of the twenty-first century*. New York: New Press.
- Zavaleta Mercado, Rene (1988). *Clases Sociales y Conocimiento*. La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Zemmelman, Hugo (2003). *Los horizontes de la razón II: Historia y necesidad de utopía*. Barcelona: Anthropos.

Pariendo una globalidad sin dominación: políticas y pedagogías descolonizadoras¹

AGUSTÍN LAO-MONTES²

Dar a luz implica mucho más que develar lo oculto a través del saber sistemático, como en el sentido socrático, o descubrir lo desconocido al sentido común hegemónico, como en los discursos fundacionales de la ideología de Occidente. Para expresar en alegorías su proyecto de emancipación universal, Marx creó el símil del proletariado como partera de la humanidad. Pero, para parir dicha suerte de liberación mundial, necesitamos tanto una teoría más global del poder como un proyecto ético-político más fundamentado en la diversidad histórica y cultural de una humanidad profundamente plural. A partir del espacio tanto teórico-crítico como ético-político, abierto por Aníbal Quijano y retomado en varias direcciones (a veces, contradictorias) por varios grupos de intelectuales (algunos situados en instituciones académicas y otros localizados principalmente en otros espacios del movimiento social), en esta ponencia hemos de presentar, a rasgos generales, por un lado, los lineamientos de una analítica de la colonialidad del poder y, por otro lado, algunas tesis para articular unos lineamientos hacia una política de descolonización y en aras de una pedagogía descolonial. En este sentido, nuestro dar a luz es un acto de creación colectiva que significa una práctica de descolonización, socialización y demo-

1 Este texto fue presentado a IPECAL (Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina) en el septiembre mexicano del 2005.

2 Universidad de Massachussets, Amherst, Estados Unidos.

cratización del poder. Dicho acto histórico de autoproducción creativa implica construir un camino, un proceso sustentado por una pedagogía descolonizadora que es, a su vez, guiada por una cultura radicalmente democrática, como hemos de ver.

Analítica de la colonialidad del poder

Uno de los grandes desafíos del pensamiento crítico hoy día es cómo pensar la globalidad sin aniquilar la especificidad de las historias locales y, en reverso, qué teorías y métodos nos permiten analizar la presencia del pasado en el presente y la inscripción de lo global en lo local. A la estrategia epistémica que utilizamos para responder a este tipo de preguntas, la denominamos como perspectiva histórico-mundial. En el mismo registro, nos preguntamos cómo construir un marco analítico de lo social que entienda y reconozca las diferencias y particularidades (por ejemplo, etnoraciales, de lugar, de género, y generación), a la vez que explique las mediaciones, identificaciones y articulaciones de carácter más general y global. Por otro lado, cuando indagamos en los menesteres del quehacer crítico desde nuestras localizaciones periféricas en relación a los centros del poder y del saber occidental, nos confrontamos con la espinosa paradoja de cómo desmantelar la dominación epistémica, cultural, política y económica del capitalismo del Atlántico del Norte mientras seguimos usando los marcos teóricos y las categorías críticas heredadas del pensamiento occidental. En esa búsqueda, nos preguntamos: ¿hasta dónde nos sirven, cómo y cuándo debemos separarnos de Marx, Freud o Foucault? y, ¿cómo hemos de elaborar discursos críticos y categorías analíticas postoccidentalistas que nos encaminen más allá y en contra de la tradición eurocéntrica? En este trabajo, hemos de enfocarnos en una de las miradas epistémicas que ha abordado con más rigor y vigor estas problemáticas. Nos referimos a la perspectiva teórico-crítica y ético-política iniciada por el intelectual radical peruano Aníbal Quijano, la cual conceptualiza al sistema-mundo moderno/colonial capitalista a partir del concepto de colonialidad del poder. Esta perspectiva está preñada de respuestas contundentes a interrogantes claves, tanto para analizar, como para transformar dicho sistema histórico. ¿Qué entendemos por colonialidad del poder y cuál es su importancia como categoría crítica? ¿Cuál es su valor tanto epistémico como ético-político?

El concepto de colonialidad del poder es una categoría clave para repensar el mundo moderno y el capitalismo histórico en contra de las corrientes eurocéntricas y occidentalistas que esgrimen no sólo los apologistas de la modernidad capitalista sino también la mayoría de sus críticos de izquierda. Dicha categoría se refiere a lo que Quijano define como “un patrón de dominación” (Quijano, 2000), es decir, un entramado de poder que articula de manera compleja y desigual una multiplicidad de formas de dominación y explotación, que se pueden resumir sobre la base de tres ejes intersectados: el eje de explotación del trabajo por el capital, el eje de dominación etnoracial y cultural, y el eje de dominación sexual y de género³. Luego explicaremos más claramente estos ejes y sus relaciones; pero consideramos importante comenzar explicando que dicho patrón de poder colonial debe entenderse como un proceso histórico-mundial que nace junto con la modernidad capitalista y que caracteriza fundamentalmente el proceso de globalización capitalista que surge en el siglo XVI en el contexto de la conquista de las Américas, el comercio esclavista transatlántico y la institucionalización del sistema de plantaciones, la emergencia de imperios europeos modernos y, eventualmente, un orden geopolítico basado en un sistema de naciones-Estado, y la emergencia de la ideología de Occidente como marco discursivo para darle sentido a las nuevas formas de dominación, tanto religiosas y lingüísticas, como culturales y epistémicas, lo cual implicó la emergencia de nuevos modos de identificación e intersubjetividad. Es en esta coyuntura histórico-mundial cuando emerge el capitalismo centrado en el Atlántico, junto a las invenciones simultáneas de las Américas, de África y de Europa en cuanto categorías geohistóricas continentales y regionales⁴, con las que se crean las formas de clasificación y estratificación racial que, conjugadas con los nuevos modos de explotación del trabajo subyugados a las dinámicas de acumulación de capital en el naciente mercado mundial, y con la redefinición del poder patriarcal, dan origen al

3 Esta división de la colonialidad del poder en tres ejes se la debemos a Ramón Grosfoguel.

4 Para la invención de las Américas y de África como categorías geohistóricas, ver Dussel, Mudimbe, O'Gorman, y Rabassa.

patrón de colonialidad del poder que continúa primando mundialmente hasta hoy día. De dicha aseveración, se deriva una importante conclusión metodológica: que los procesos sociales en toda su diversidad y complejidad hay que entenderlos en su historicidad y enmarcarlos en la totalidad que Quijano caracteriza con el concepto de heterogeneidad histórico-estructural.

Obviamente, los límites de tiempo de esta ponencia no nos permiten tratar con cuidado mínimo el problema de la totalidad ni a nivel filosófico ni en cuanto a su estatus como categoría histórica y social. Pero sí queremos apuntar que tanto Quijano como Dussel distinguen el todo en tanto heterogeneidad histórico-estructural (o totalidad parcial que siempre implica zonas de exterioridad), de la totalidad orgánica con pretensiones universales que permea en el pensamiento eurocéntrico, la cual intenta explicar y colonizar todo el mundo a partir de la particularidad de su propia razón instrumental. Por otro lado, también argumentamos contra tendencias postmodernas y postestructuralistas que pretenden negar o eludir la categoría de totalidad, tanto en términos onto-históricos como epistemológicos. Y aquí estamos en el meollo mismo del valor crítico y la pertinencia política del concepto de colonialidad del poder. Es decir, el concepto de colonialidad del poder, al postular una analítica del sistema-mundo moderno/colonial capitalista con base en el entramado que compone su patrón de dominación, explotación y conflicto, coloca la cuestión del poder en el centro mismo del debate. En este sentido, el problema de la totalidad es fundamental y necesario, ya que estipula el espacio histórico-mundial donde se desenvuelve el patrón de poder no solamente en tanto dominación y explotación, sino también en cuanto a las luchas antisistémicas y las alternativas emancipatorias que calificamos como decoloniales.

¿Por qué heterogeneidad histórico-estructural? Este concepto nos indica varios aspectos básicos de los régimes de poder moderno: primero, su historicidad, debido a que los seres humanos creamos historia, pero en condiciones que no necesariamente escogimos ya que nos fueron dadas (para parafrasear la repetida cita del *18 Brumario de Louis Bonaparte* de Carlos Marx). Aquí, lo histórico significa, no sólo la conformación en el largo plazo de la mundialidad

moderna de estructuras de dominación y explotación, sino también el accionar histórico de los sujetos sociales, que constituye y transforma las institucionalidades y normatividades sociales. Desde el otro ángulo, la heterogeneidad significa el carácter múltiple, complejo y contingente de los diversos campos que componen el patrón de poder moderno/colonial. De esta manera, podemos localizar terrenos de poder a varias escalas espacio-temporales: desde la localidad inmediata, la región subnacional, la ciudad, y la nación-Estado, hasta la región mundial y el sistema-mundo. Además, podemos entender la heterogeneidad histórico-estructural del patrón de poder moderno/colonial en términos de los distintos modos de dominación y explotación, jerarquías y mediaciones de poder, y de formas de subyugación y subjetividad.

Volvamos, pues, a los tres ejes de la colonialidad del poder que mencionamos anteriormente. Comienzo con la relación entre capital y trabajo, pero no porque tenga primacía, ya sea temporal o causal, ya que, como hemos indicado, el patrón de poder moderno/colonial que deslindamos es un conjunto complejo donde todas las partes tienen su especificidad a la vez que se refieren necesaria y recíprocamente unas a otras. Aquí el argumento es que en dicho patrón todas las formas históricas de organización y explotación del trabajo social (reciprocidad, esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil y salario) se articulan en subordinación al capital global. Este planteamiento supone e implica un análisis del capital como una relación social de explotación, no sólo del trabajo asalariado (como en concepciones eurocéntricas), sino de una pluralidad de formas laborales que convergen en el mercado mundial con base en la búsqueda de ganancias y a través del proceso global de acumulación de capital⁵. Pero este proceso que nos sirve de entrada para entender las desigualdades de riqueza en el mundo no se explica simplemente con base en las categorías de la economía política. La división desigual de la economía mundial capitalista en tres estratos (centro, semiperiferia y periferia) que surge a partir del si-

5 Para este tipo de análisis del capitalismo histórico, ver Amin, Quijano y Wallerstein, entre otros.

glo XVI y permanece en gran medida hasta hoy día, se establece sobre la base de la institucionalización de régimen raciales de explotación del trabajo donde el trabajo asalariado se concentró en los centros Occidentales y las formas más coercitivas (como la esclavitud) en los espacios subalternos periféricos. Dicha correlación entre la desigualdad laboral y racial permanece hasta hoy día. Claro está, estas jerarquías en la distribución global de la riqueza también se corresponden a las divisiones geopolíticas que se han establecido dentro del patrón de poder moderno/colonial en cuestión. El surgimiento del primer Estado absolutista en 1492, con la mal llamada reconquista de la Península Ibérica por los castellanos, fecha que a la misma vez marca la configuración de un nuevo espacio global a partir de la colonización del mal llamado Nuevo Mundo, da inicio a la era de los imperios y Estados modernos. Esto implicó una redefinición de los espacios institucionales de poder y de los cuerpos políticos que desembocó primero en la organización de un sistema interestatal que corre desde el Tratado de Westphalia, bajo la hegemonía Holandesa en el siglo XVII, hasta las Naciones Unidas, bajo la hegemonía estadounidense después de la Segunda Guerra Mundial. Dicha convergencia entre competencia entre Estados imperiales en búsqueda por la dominación político-militar, hegemonía diplomática e intelectual y primacía económica en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista es uno de los dramas principales de lo que hoy llamamos globalización. En este drama histórico, la gran mayoría de los Estados entramados en la geopolítica del patrón de poder moderno/colonial han sido en algún momento Estados imperiales o Estados coloniales, y todos están imbricados en las jerarquías de poder político y económico que establecen las divisiones de riqueza y poder en el mundo. En esta concepción de la economía política, el poder económico y político se refieren mutuamente sin ser reducibles el uno al otro.

El segundo eje que postulamos de manera heurística para explicar la colonialidad del poder es el de la dominación etnoracial y cultural. Como ya mencionamos, no se puede entender la diferenciación y estratificación de la explotación del trabajo y la apropiación de la riqueza a nivel global sin verlo como un proceso a largo plazo de racialización de la humanidad. ¿Cuál es la importancia de la identifica-

ción, de la clasificación y de la estratificación racial dentro del patrón de poder moderno/colonial que discutimos? La idea misma de raza y, por ende, el discurso racial y los regímenes racistas son principalmente un producto histórico de la colonización de las Américas y un elemento central en la constitución del sistema Atlántico como centro nodal del sistema-mundo moderno/colonial capitalista. Aquí el argumento principal es que la creación europea de categorías de clasificación racial en conjunto con la emergencia de jerarquías raciales ligadas a la explotación del trabajo, la apropiación de la tierra y la desvalorización de la memoria y la cultura de los sujetos racializados y colonizados son pilares fundamentales del nuevo patrón de poder.

En el contexto de la conquista y de la colonización, surgió un imaginario racial de acuerdo al cual se crearon nuevas categorías de identidad que le fueron de importancia crucial al nuevo patrón de poder moderno/colonial. Así, se crearon categorías globales como “índio”, que agrupó singularmente a una gran variedad de identidades locales a través de todo el hemisferio, como, por ejemplo, “navajo”, “guaraní”, “apache”, “mapuche”, “zapoteca” y “quiché”. También se creó la noción de “negro”, la cual conjugó una inmensa pluralidad de identidades como “ashanti”, “kongo”, “yoruba”, “carabali”, “dingo” y “mandoing”, que emergieron del continente africano que se definió como la zona al sur del Sahara. De esta manera, se produjo el discurso racial y la cultura racista moderna, los cuales articulan jerarquías de color (o pigmentocracia) con valorizaciones desiguales de cultura, civilización, religión, geografía e idioma. En este sentido, las jerarquías raciales son definidas de forma ambigua e inestable, a partir de criterios múltiples que pueden ser fenotípicos, culturales, religiosos, ecológicos o lingüísticos. De esto hay un gran repertorio de ejemplos, desde la racialización de los irlandeses como bárbaros celtas (y, por eso, no clasificados como blancos) en el imaginario imperial británico, hasta la calificación de los mexicanos en el discurso anglosajón norteamericano como mestizos de raza impura y civilización inferior. De ese modo, podemos ver cómo las identidades culturales/etnoraciales que surgen en relación al patrón de poder moderno/colonial se pueden agrupar en tres categorías generales que, a pesar de su especificidad, se refieren una a otra: nacionalidad, etnicidad y raza. Las tres tienen un

componente cultural y también tienden a la esencialización y naturalización de sus sujetos, que es lo que básicamente define la categoría raza, la primera en surgir históricamente y la cual constituye un sustrato común a las formas de identificación cultural de la modernidad capitalista.

En resumen, la categoría raza, las formas jerarquizadas de clasificación etnoracial, y los regímenes de dominación racista que le acompañan, son pilares fundamentales del patrón histórico-mundial que llamamos colonialidad del poder. La emergencia del discurso racial implicó la primera clasificación universal de los seres humanos, el establecimiento de regímenes raciales de explotación del trabajo y apropiación de poblaciones y territorios, además de la institucionalización de la hegemonía de estructuras de conocimiento eurocéntricas basadas en la idea de la superioridad de los saberes imperiales de los colonizadores en detrimento de la memoria y las culturas de los supuestos otros de Occidente. Dicha colonización de la vida material y los imaginarios sociales también implicó la emergencia de nuevas formas de identidad e intersubjetividad, y, por tanto, también de nuevos modos de resistencia y comunidad que se evidencian elocuentemente en los discursos antiracistas y libertarios de la revuelta de Tupac Amaru y la revolución haitiana, ambas en el siglo XVIII.

El tercer eje de la colonialidad del poder es el de la dominación patriarcal definida por jerarquías de género y sexualidad. A diferencia de la dominación racial, el patriarcado es anterior a la modernidad capitalista. Sin embargo, el poder patriarcal se redefine una vez articulado al capital, a las jerarquías etnoraciales, al orden geopolítico global y a las nuevas formas de subjetividad y colonialidad del saber que emergen con el patrón de poder moderno/colonial. Por eso, debemos analizar fenómenos tales como la división sexual capitalista del trabajo a escala mundial, lo que hoy día implica procesos de feminización de proletariados periféricos, como es el caso de las maquiladoras en México. En suma, si analizamos la imagen ideal del sujeto soberano occidental, veremos un hombre blanco, europeo o eurodescendiente, propietario, educado, padre y marido heterosexual. La soberanía de dicho sujeto, al cual podríamos añadir el adjetivo

imperial, radica precisamente en la concatenación de su definición racial, su carácter de clase, su género y sexualidad, y el capital simbólico y cultural devengado por la posesión y maestría de la civilización occidental. Dicho discurso de la subjetividad que informa el sujeto trascendental de Kant, el sujeto histórico de Hegel y la figura del ciudadano en el discurso democrático de la Revolución Francesa, es sustentado sin así reconocerlo por la ideología de la inferioridad tanto de las supuestas razas inferiores como de la supuesta superioridad de hombres sobre mujeres. A la vez, en las jerarquías universales del ser, inventadas en los discursos eurocéntricos y occidentalistas, un hombre negro (especialmente de las clases subalternas) se localiza en un lugar mucho más subordinado que una mujer blanca. Mas no se trata de establecer un orden preferencial de determinación o una vara para medir la opresión, sino de analizar las formas históricas de articulación de los diferentes ejes, formas y mediaciones de la colonialidad del poder.

Concluimos esta presentación somera de la analítica de la colonialidad del poder resumiendo el concepto de patrón de poder moderno/colonial y sus elementos constitutivos. Con este propósito, Quijano define dicho patrón de poder como “una malla de relaciones de explotación, dominación y conflicto que se configuran entre las gentes en la disputa por el control del trabajo, de la ‘naturaleza’, del sexo, de la subjetividad y la autoridad”. En el mismo renglón, apunta que “la clasificación social se refiere a los lugares y a los roles de las gentes en el control del trabajo y sus productos, sus recursos (incluidos los de la ‘naturaleza’) y sus productos, del sexo y sus productos, de la subjetividad y de sus productos (ante todo el imaginario y el conocimiento), y de la autoridad, sus recursos y sus productos” (Quijano, 2000). Definida así, la noción de colonialidad del poder integra en un mismo marco analítico a una serie de formas de dominación-explotación, a la vez que reconoce la especificidad de una pluralidad de procesos históricos de poder social, los cuales se pueden resumir en los siguientes: trabajo, naturaleza, autoridad, sexo y subjetividad. Quijano también analiza las instituciones claves que nacen con y que reproducen la colonialidad del poder, las cuales son: la corporación capitalista, el Estado moderno, la familia burguesa y la universidad liberal. En una elaboración de este marco,

Ramón Grosfoguel postula que este patrón de poder moderno/colonial está compuesto por ocho jerarquías globales de dominación y explotación que se encuentran entrelazadas, a la vez que tienen dimensión propia. Grosfoguel propone la siguiente enumeración de jerarquías (Grosfoguel, 2006):

1. Una división internacional del trabajo entre centro y periferia donde el capital organiza el trabajo periférico con base en la coerción y en las formas autoritarias.
2. Un sistema interestatal de organizaciones político-militares mayormente controladas por hombres europeos (o eurodescendientes) e institucionalizada en administraciones coloniales y neocoloniales.
3. Una jerarquía global étnica y racial que privilegia la gente europea sobre la no-europea.
4. Una jerarquía global de género que privilegia los hombres sobre las mujeres como también el patriarcado europeo sobre otros tipos de relaciones de género.
5. Una jerarquía sexual que privilegia los heterosexuales sobre los homosexuales y las lesbianas.
6. Una jerarquía espiritual que privilegia los cristianos sobre las espiritualidades no-Occidentales y no-cristianas, la cual fue institucionalizada con la globalización del Cristianismo como religión dominante.
7. Una jerarquía epistémica que privilegia el pensamiento occidental y su cosmología (o imaginario) sobre saberes y cosmologías no-Occidentales, de tal modo como fue institucionalizado en el sistema global universitario.
8. Una jerarquía lingüística entre los idiomas europeos y no europeos donde se privilegian la comunicación, el conocimiento y la producción teórica en lenguas Europeas a la vez que subalterniza las otras como simples productoras de cultura.

Para cerrar esta parte de nuestra exposición, queremos hacer hincapié de nuevo en la denominación de las formas modernas de la dominación usando el sustantivo colonialidad para significar y acentuar, no sólo su origen colonial, sino también la continuidad de estas jerarquías de poder y formas de desigualdad (económicas,

geopolíticas, epistémicas, etnoraciales, sexuales, etc.) en el largo plazo de la historia de la modernidad capitalista. Para concluir, también sería útil decir que otra estrategia de representación conceptual de la colonialidad del poder es la concatenación de cuatro regímenes modernos/coloniales de dominación-explotación: capitalismo, racismo, imperialismo y patriarcado.

Marcando el giro decolonial en la teoría crítica y en el proyecto ético-político

Ya que hemos establecido a *grosso modo* los elementos para una analítica del sistema-mundo moderno/colonial capitalista a partir del concepto de colonialidad del poder, es necesario avanzar hacia el segundo movimiento para así discutir el proyecto ético-político que informa y que está implicado en nuestro argumento. Es decir, ahora nos movemos de la analítica de la colonialidad del poder a la política de descolonización. Esto, además, significa que el énfasis cambia de dibujar una cartografía de la dominación a también trazar un repertorio de las resistencias, las luchas, los movimientos, y cómo ellos, no sólo determinan el patrón de poder sino que también crean alternativas para éste.

Para elaborar una teoría y política de la descolonización más allá del sentido común, que tiende a entender la descolonización simplemente como eliminación de la administración imperial y la creación de un Estado postcolonial, es necesario distinguir colonialidad de colonialismo. Mientras la colonialidad del poder se refiere a un patrón de dominación que significa la matriz principal de poder en el sistema-mundo moderno y que, a pesar de sus cambios históricos, ha permanecido vigente, el colonialismo se refiere principalmente a la administración directa del aparato estatal colonial de parte de los poderes imperiales. De este modo, el colonialismo moderno significa un periodo de administraciones coloniales a cargo de los poderes imperiales a través de sus representantes en el mundo colonial. En este sentido, restringido el colonialismo, fue eliminado en la mayor parte del mundo, ya que la mayoría de los Estados ya no están directamente bajo la administración imperial. Las luchas históricas por la eliminación de los Estados coloniales, que se originan con las

guerras de independencia de las Américas en los siglos XVIII y XIX y culminan en los movimientos de liberación nacional en África y el Caribe en los años sesenta, representan un capítulo importante de los movimientos por la descolonización. Sin embargo, en cuanto categoría filosófica y principio político y como eje de movimientos históricos, la descolonización significa procesos sociohistóricos mucho más ricos y complejos.

Aquí analizamos la descolonización como un proceso a largo plazo que va a la par con la colonialidad del poder. En este registro, la descolonización es un proceso, una tendencia clave en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista que resulta del efecto combinado de las luchas cotidianas, las múltiples resistencias y las diversas formas de organización que componen los movimientos antisistémicos. En dicha acepción, la descolonización no es simplemente un evento que tome y reemplace el Estado colonial por un Estado nacional, sino un proceso desigual con el fin y efecto de desmantelar las diversas formas de dominación y explotación del patrón de poder moderno/colonial. En este sentido, hablamos de la descolonización del poder, lo cual significa la creación de un nuevo patrón de poder donde no prime ni la dominación ni la explotación. Dicho objetivo de “poder sin dominación”⁶ supone la descolonización de todas las formas de la colonialidad del poder desde las estructuras globales de distribución de riqueza y la geopolítica imperialista, hasta las estructurales eurocéntricas y occidentalistas de autoridad del conocimiento y las jerarquías etnoraciales y patriarcales en todas sus expresiones y a todo nivel. Es por eso que invocamos la descolonización en una pluralidad de campos tales como la economía política, el saber, la cultura y la subjetividad. En este sentido, la descolonización se convierte en significante principal del entramado de luchas que se entremezclan de forma compleja y muchas veces contradictoria en contra de los modos diversos de dominación y explotación, y a favor de formas más plenamente democráticas y socializadas del poder social. La descolonización es, tanto un

6 Para otras articulaciones del concepto de “poder sin dominación”, ver Foucault, y también Chatterjee.

proceso de lucha continua contra la colonialidad del poder en todas sus expresiones, como una articulación práctica de formas de poder alternas y alternativas. Los gestores y actores principales de la descolonización en tanto proceso son las organizaciones democráticas y los movimientos sociales que luchan por vías diversas a favor de la justicia social en su diversidad de definiciones y combinaciones, y por la libertad en el sentido concreto y profundo del concepto. En principio, los agentes inmediatos de las luchas diarias por la descolonización son sujetos de carne y hueso que luchan en contra de los diversos modos de dominación y a favor de alternativas democráticas en diversas trincheras de vida, que se pueden identificar desde los centros de trabajo y los espacios institucionales del poder, hasta los espacios más íntimos de la cotidianidad y la subjetividad.

Algunos movimientos como los zapatistas en México, y el Movimiento de los Campesinos sin Tierra en Brasil han logrado integrar en su seno una pluralidad de luchas por la descolonización, es decir, por la socialización y democratización del poder. A dichos movimientos les llamamos antisistémicos, ya sea por su intencionalidad o por sus efectos de subvertir y de alguna manera también transformar el patrón de poder imperante. De esta manera, podemos hablar del *longue duree* (o la larga duración) de las luchas por la descolonización a la vez que subrayamos sus momentos cumbres, como los ejemplos ya mencionados de la revuelta ameríndia de Tupac Amaru (un intento a gran escala de revolución indígena) y la revolución haitiana (lidiada por esclavos negros y que fue la revolución social más profunda de su época), el abolicionismo, que fue el primer movimiento social global, la revolución soviética junto con la revolución mexicana a principios del siglo XX, los movimientos descolonizadores en África, Asia y el mundo árabe hacia mediados del siglo XX, la emergencia de nuevos movimientos sociales en los años sesenta y, finalmente, la nueva ola de movimientos antisistémicos por justicia y paz hoy día, que actúan y se articulan tanto a nivel global como local y que convergen en los Foros Sociales a nivel local, regional y mundial.

La descolonización también la podemos entender como un proyecto, como un horizonte a seguir. En América Latina, esgrimiendo

posturas antiimperialistas y en contra de la dependencia político-económica y la subordinación cultural, hablábamos en los años sesenta de una segunda independencia. Hoy podemos platicar de una nueva y definitiva descolonización. En contraste con Habermas, quien defiende el proyecto no terminado de la modernidad (léase eurocéntrica y occidentalista), nosotros legislamos a favor del proyecto no terminado de la descolonización (Maldonado-Torres). En tanto proyecto, la descolonización no es un mero ideal, pero sí un horizonte de metas de justicia social y democracia radical que debe estar enraizado en las luchas y aspiraciones del presente. La descolonización se puede ver como utopía en el sentido de Bloch y Zemelman, y como utopística en el sentido de Wallerstein, es decir, como una estrella del norte que guíe nuestras luchas presentes hacia claros objetivos de cambio radical, hacia la construcción de un nuevo patrón de poder sin dominación ni explotación. Pero dicho horizonte de futuro ha de estar enraizado en las posibilidades y potencialidades del presente, lo que implica una doble tarea de análisis crítico y de praxis transformadora⁷. Esta suerte descolonizadora implica socializar y democratizar el poder en todos los ámbitos de lo social desde la economía, la autoridad política, el conocimiento y la pedagogía que lo produce y disemina, hasta la intimidad y la subjetividad⁸.

Claro está, el dar a luz esta nueva articulación de poderes significa un proceso difícil y borrasco hacia el cambio radical, y entendiendo esto es que recuperamos y redefinimos el concepto de revolución. Una vez rechazado el viejo concepto de revolución como toma del palacio de gobierno, como un evento extraordinario que tiene como objetivo promover cambios drásticos a través de la institu-

7 Para este tipo de análisis del valor crítico y político de la razón utopística, ver Bloch, Santos, Zemelman y Wallerstein.

8 Los mejores análisis y propuestas de este tipo de “imaginario decolonial” que he visto son los de las “feministas de color”, que es un movimiento tanto de crítica como de política de liberación centrado en los Estados Unidos algunas de cuyas figuras centrales son: Alexander, Anzaldúa, Lugones, Mohanty y Sandoval.

cionalidad del Estado, podemos redefinir revolución como categoría histórica y ético-política. En esta perspectiva, el concepto revolución denota transformación radical, un proceso de interrelación de múltiples cambios que ocurren simultáneamente, donde ninguno prima necesariamente sobre el otro. Para un cambio, tener carácter revolucionario ha de tener efectos críticos de carácter antisistémico, es decir, ha de subvertir e impactar la transformación del patrón de dominación a varios niveles, a la vez que ha de apuntar hacia nuevas formas de poder. En este sentido, la revolución es un proceso de descolonización profunda, una mutación en áreas fundamentales tales como el trabajo, el sexo, la autoridad y los imaginarios, todo lo cual supone tanto develar y revelar como subvertir el patrón de dominación. La articulación de una voluntad hacia este tipo de cambio implica tanto una conciencia histórica crítica como una rigurosa praxis de liberación. Es por esto que reconocemos tanto la importancia vital de la analítica de la colonialidad del poder como la centralidad de la elaboración y puesta en práctica de una pedagogía descolonizadora, lo cual implica no solamente una labor de desmantelamiento de discursos y currículos occidentalistas eurocéntricos; sino, de igual manera, el cultivo de la dimensión pedagógica de la política de liberación. Es decir, en términos concretos, la práctica decolonial de transformación revolucionaria no conlleva fórmulas ni manuales, sino una búsqueda creativa y constante, en todos los frentes y a todos los niveles, por desarrollar formas de poder que en el proceso de desmantelar la dominación puedan producir formas libertarias de autoridad y comunidad. Esta concepción de revolución tiene mucho en común tanto con el concepto de “guerra de posiciones” de Gramsci como con los “bolsillos de resistencia” que el Subcomandante Marcos identifica como las trincheras inmediatas de las luchas contra el capitalismo neoliberal y el nuevo imperialismo. Nuestro concepto de descolonización profunda también se corresponde con la ética y la política de la filosofía de liberación de Enrique Dussel, quien propone postulados éticos y propuestas políticas que a la vez que constituyen un discurso crítico contra todas las formas de opresión en el mundo, componen una propuesta positiva de alternativas de poder constituyente basado en el empoderamiento de los sujetos subalternos y de una nueva institucionalidad de carácter decolonial (Dussel, 2006).

Para concluir, quiero plantear que la descolonización necesariamente implica un proceso de democratización de todas las esferas de lo social, desde el ensamblaje institucional (las fábricas, las universidades, las familias), hasta los modos de producción de conocimiento, organización de la autoridad (Estado, la comunidad política), y producción de subjetividades. Por eso hablamos de democracia participativa y de democracia radical, no sólo en vista de la inefficiencia y erosión de la democracia liberal representativa, sino sobre todo porque el lograr la descolonización del poder requiere de un proceso continuo de democratización. Esto implica una nueva manera de organizar la autoridad política sin dominación (lo cual significa otro tipo de Estado o la eliminación del Estado mismo, lo cual es un debate clave) y, por ende, la creación de formas de ciudadanía y comunidad plenamente democráticas sustentadas por principios de igualdad sustantiva, reciprocidad y deliberación colectiva. Esta racionalidad política envuelve una nueva formación del poder y una nueva hegemonía que conjugue en armonía el principio de la libertad individual con el principio de la autoridad localizado en la comunidad. Dichos principios los podemos palpar sin romantizar, en la praxis de muchos movimientos sociales de base popular y en una gran diversidad de organizaciones comunales en el llamado Tercer Mundo (incluyendo los subalternos dentro del centro occidental), que son las fuerzas vivas de la descolonización. Terminamos argumentando que, tanto la analítica de la colonialidad del poder moderno que hemos presentado aquí a rasgos generales, como la racionalidad política descolonizadora que se le oponen, están en el corazón y el espíritu de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Aquí quiero recalcar el valor de la educación y de la dimensión pedagógica de lo político y la importancia vital de la pedagogía descolonizadora. Enfocando en los sistemas educativos, la educación es una esfera fundamental en la constitución de una cultura pública de carácter colonial y, por ende, es un terreno clave en las luchas por la descolonización de la cultura y en la constitución de imaginarios decoloniales y culturas descolonizadoras. Desde los cambios curriculares hasta la institucionalización de modos de producir conocimiento y lógicas de pensamiento decoloniales, la educación es un campo crucial para la democratización y socialización del poder y el saber. Concluyo esta presentación afirmando que mien-

tras en los Estados Unidos sentimos dramáticamente en carne viva los efectos nefastos de la colonialidad del poder, de tal modo como son expresados en la actitud de racismo imperial del régimen de Bush ante el desastre de Nueva Orleáns, en Chiapas, en este mismo momento, se reúnen organizaciones e individuos de todo México con el propósito de dar a luz una política de la esperanza.

Bibliografía

- Alexander, Jacqui (2005). *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, and the Sacred*. Durham: Duke University Press.
- Amin, Samir (1998). El *Capitalismo en la Era de la Globalización*. Madrid: Paidós.
- Bloch, Ernst (2000). *The Spirit of Utopia*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Chatterjee, Partha (1998). *The Nation and its Fragments*. Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Dussel, Enrique (1995). *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*. New York, NY: Continuum.
- Dussel, Enrique (2006). *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1979). *The History of Sexuality, vol. 1. An Introduction*. London: Allen Lane.
- Foucault, Michel (1991). “Governmentality”, in Burchell, Graham, Colin Gordon, and Peter Miller, eds. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grosfoguel, Ramón (2006). La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. En este libro.
- Grosfoguel Ramón and Chloe Georas (2000). “Coloniality of Power: Toward a Reinterpretation of Latino Caribbeans in New York City”, *Identities* Vol 7(1):85-125.
- Lugones, María (2003) *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. New York: Rowman & Littlefield.
- Maldonado-Torres, Nelson (2006). “Toward a Critique of Continental Reason: Africana Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas”, pp. 51-84 in Gordon Lewis R. and Jane Anna Gordon, ed. *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*. Boulder, Colorado: Paradigm Press.
- Mohanty, Chandra Tapalde (2003). *Feminisms without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.
- Moraga, Cherrie and Gloria Anzaldúa, ed. (1983). *This bridge called my back: radical writings by women of color*. New York: Kitchen Table.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

- O'Gorman, Edmundo (1961). *The Invention of America; An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of History*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Perez, Emma (1999). *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Quijano, Aníbal (1992a). "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", *Perú Indígena*, 13.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" *Journal of World Systems Research*. Vol VI, No. 2: 342-388.
- Sandoval, Chela (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005). *Reinventar la Democracia. Reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa (2004). "El Foro Social Mundial: hacia una globalización contra-hegemónica" En J. Sen, A. Anand, A. Escobar y P. Waterman, eds. *El Foro Social Mundial: Desafiando Imperios*. Málaga: El Viejo Topo, pp. 330-343.
- Rabasa, José (1993). *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Wallerstein, Immanuel (1998). *Utopistics: or Historical choices of the twenty-first century*. New York: New Press.
- Wallerstein, Immanuel (1983). *Historical Capitalism*. New York: Monthly Review Press.
- Zemmelman, Hugo (2003). *Los horizontes de la razón II: Historia y necesidad de utopía*. Barcelona: Anthropos.

Modernidades, subalternidades y escuela¹

EDUARDO RESTREPO²

Quiero empezar esta conversación haciendo unas reflexiones sobre los tres conceptos que estructuran el seminario: identidad, modernidad y escuela. El concepto de identidad lo voy a elaborar básicamente desde los estudios culturales, concretamente desde los aportes de Stuart Hall, Judith Butler y Lawrence Grossberg. El de modernidad lo abordaré desde una línea de pensamiento que se está abriendo en el mundo, pero sobre todo por algunos académicos latinoamericanos que Arturo Escobar (2003) denomina programa de investigación de modernidad/colonialidad. Finalmente, mis apuntes conceptuales sobre la escuela retomarán dos ideas centrales de Gramsci: la noción de hegemonía y su planteamiento del análisis de lo concreto.

Identidad

Todas las discusiones contemporáneas sobre identidad han trascendido el debate esencialismo/constructivismo, que fue un debate, en el cual se enmarcó la teoría social de los ochenta. Hoy en día este debate ha adquirido las connotaciones de lugar común y, en cuanto tal, quedarse simplemente ahí es una traba antes que ofrecernos herramientas de pensamiento. Eso de que las identidades se construyen es algo que ya sabemos y no requiere ser repetido cuasi-

1 Transcripción revisada por el autor de una conferencia en la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá. 2003.

2 Investigador asociado del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH.

ritualmente. Como lo indicaba Stuart Hall (2003a), la distinción esencialismo/constructivismo es más histórica y política que teórica. Me explico: es más una distinción histórica en tanto se refiere al surgimiento de ciertos movimientos anticolonialistas o al empoderamiento de algunos grupos sociales y, por tanto, debemos entenderla en su sentido histórico concreto y en el momento determinado de unas relaciones de poder dadas. Es política, además, en cuanto se refiere a lo que se ha denominado ‘esencialismo estratégico’, esto es, el hecho de que algunos grupos reclamen una identidad concreta que se esgrime *como si fuera* esencial, pero por razones estratégicas y para subvertir un conjunto de relaciones de dominación, explotación y sujeción determinadas. Entonces, el primer punto para resaltar sobre la identidad es que no sólo debemos ir más allá de repetir huecamente que las identidades son construcciones y que no son esenciales, sino que también debemos entender que para la teoría social contemporánea la distinción constructivismo/escencialismo es una de orden histórico y político antes que analítico.

En aras de la exposición, uno puede argumentar además que los teóricos contemporáneos parecen confluir sobre otros aspectos en sus análisis de las identidades. El primero es que no se discute que las identidades sean procesuales, esto es, que se encuentran sujetas a cambios, que se adquieren, que se pierden, que son procesos. De ahí la importancia, metodológicamente hablando, de historizar las identidades. Por tanto, en términos analíticos, nadie está planteando hoy la identidad como un núcleo estable y trascendente, como un núcleo primordial que se mantiene invariable a través del tiempo.

El segundo aspecto sobre el que parece existir confluencia es que las identidades son múltiples. No podemos decir que en un momento dado existe una sola identidad en un individuo, sino que en un individuo se da una amalgama, se encarnan múltiples identidades; son identidades de un sujeto nacionalizado, de un sujeto sexuado, de un sujeto —perdónenme los anglicismos— ‘engenerado’ (por lo de género), de un sujeto ‘engeneracionado’ (por lo de generación), entre otros vectores. Desde la perspectiva del individuo, su identidad es múltiple y hay que entenderla precisamente en esas articulaciones, contradicciones, tensiones y antagonismos. De

ahí que sea más adecuado hablar de identidades en plural, y no de la identidad en singular.

El tercer aspecto es que las identidades son posicionales, son relacionales, esto es, se construyen a través de la diferencia. Siempre hay una posición, una relación desde la cual se constituyen esas identidades. Por lo tanto, cualquier identidad implica, necesariamente, al menos una otredad en aras de constituirse como tal. Para plantearlo en unos términos muy simples, se produce un “ellos” en cualquier tipo de definición de un “nosotros”. Entonces, el tercer aspecto sobre el que confluyen los teóricos contemporáneos es que las identidades son posicionales y relacionales.

El último aspecto que quiero resaltar es que las identidades se constituyen dentro de la representación, dentro del discurso, dentro del poder, pero eso no significa que sean sólo representación, sólo discurso o sólo poder. Aquí hay un matiz muy importante porque muchos análisis han sobredimensionado alguno de estos elementos (la representación, el discurso o el poder). Afirmar que las identidades se constituyen en la representación no es igual que esgrimir que son sólo representaciones. Que las identidades se constituyen en la representación y no por fuera de ella significa que las identidades están estrechamente ligadas con las representaciones, con los imaginarios sociales; significa también que no se dan identidades sin representaciones, pero no se reducen a estas representaciones o imaginarios. Sucede lo mismo con el discurso. Las identidades se constituyen discursivamente, pero no son pura y únicamente discurso. Finalmente, está el elemento del poder o, mejor, de las relaciones de poder. Incluso si entendemos las relaciones de poder en un sentido amplio, tampoco afirmamos que las identidades son nada más que relaciones de poder cuando nos referimos a que son constituidas en las relaciones de poder y no por fuera de ellas. Lo que en última instancia se quiere esgrimir es que la representación, el discurso y el poder son cruciales para entender las identidades, ya que éstas son parcialmente constituidas a través de ellas.

Recapitulando, se puede afirmar que en los análisis contemporáneos las identidades son consideradas como procesuales, múltiples y

posicionales; que se constituyen en las representaciones, en el discurso, en el poder (aunque no se pueden reducir a la representación, el discurso o el poder). Considerar de esta manera las identidades es haberse movido del lugar común del enunciado vacío de que las identidades son construcciones, cuestionando al mismo tiempo los supuestos de su supuesta totalidad integral, primordial y unificada.

Desde los estudios culturales, o más precisamente desde Stuart Hall³, se puede agregar otra elaboración que se añade a los aspectos mencionados hasta ahora. Stuart Hall argumenta que una identidad debe considerarse como un *punto de sutura*, como una *articulación* entre dos procesos: el de sujeción y el de subjetivación (Hall, 2003a). Desde su perspectiva, entonces, una identidad es un punto de sutura, de articulación, en un momento concreto entre: (1) los discursos y las prácticas que constituyen las locaciones sociales que tratan de sujetar a los individuos a estas locaciones, que constituyen esas sujeciones, esos anclajes de sujeción y (2) los procesos de producción de subjetividades, donde esas subjetividades aceptan o rechazan esas relaciones a las que son enfrentadas. Así, en el análisis de las identidades, no basta con explicar cómo son producidos los sujetos, sino que también es muy importante entender cómo las subjetividades se articulan (o no) a estas interpelaciones de sujeto. Por eso, Stuart Hall critica el trabajo de quienes se quedan en uno de los dos procesos (en la sujeción o en la subjetivación) sin comprender que ambos son relevantes para el análisis de las identidades, y lo son precisamente en ese punto de cruce, en esa sutura producida en un momento determinado.

Desde su teoría de la performatividad, Judith Butler (2002) nos ayuda a comprender la complejidad de esta noción de la identidad como punto de sutura entre procesos de sujeción y procesos de subjetivación. La complejidad radica en que en su cruce, en la sutura indicada por la identidad, ambos procesos se troquelan mutua-

3 Stuart Hall es un teórico jamaiquino y una de las figuras fundantes de lo que se denominan estudios culturales, una corriente transdisciplinaria donde se ha trabajado fuertemente el problema de la identidad, de la raza y de la etnicidad.

mente. De ahí que nos encontramos con una situación de co-producción de los procesos de sujeción y los procesos de subjetivación. Esto es, las subjetividades son construidas en la *actuación* constante de los discursos y las prácticas que interpelan a los sujetos. Y, viceversa, estas subjetividades que se actúan, transforman también esos lugares de sujeción cambiando así paulatina o radicalmente los términos mismos de las nuevas actuaciones. O sea, no es que, por un lado, esté ya definido el sujeto y, por el otro, la subjetividad, sino que ambos están desplegándose y troquelándose mutuamente a propósito de esos puntos de sutura que son las identidades.

Lawrence Grossberg (2003), por su parte, contribuye con otros elementos a estas notas sobre la identidad. En primer lugar, Grossberg afirma que el gran riesgo del grueso de los análisis de la identidad es que se entrapan en una narrativa moderna, reproduciendo así una serie de supuestos que en general pasan inadvertidos. Su propuesta no es plegarse a las lecturas posmodernas sino más bien elaborar una perspectiva contramoderna de la identidad. Grossberg caracteriza la narrativa moderna de la identidad como una lógica con tres componentes: la diferencia, la individualidad y la temporalidad. Dentro de esta narrativa, la diferencia opera como ‘negatividad’, esto es, una imagen invertida y en negativo de lo mismo, de la identidad. De ahí que la identidad y la diferencia sean el resultado de la gran máquina de binarismos y negatividad que caracterizan a la modernidad. Ante esta narrativa moderna de la identidad, Grossberg propone que más bien pensemos desde una política de las otredades en sus positividades (esto es, no como imágenes invertidas, sino en lo que son en sí mismas); escapando así al modelo binario y de negatividad.

La individualidad como componente de la narrativa moderna de la identidad parte del supuesto de que el individuo es una posición que define la posibilidad y la fuente de la experiencia (y, por tanto, del conocimiento), de la acción y del reconocimiento de sí mismo. Ante esta reificación del individuo propia de la narrativa moderna, Grossberg propone pensar desde la noción de posición de sujeto. Una posición que es históricamente constituida y es también el resultado de procesos que hay que explicar antes que tomar por sentado. Finalmente, la temporalidad dentro de la narrativa moderna

de la identidad no sólo supone que el tiempo y el espacio son separables, sino que establece una jerarquía donde el primero subsume al segundo. Ante esto, Grossberg aboga por recapturar el espacio en los análisis de la identidad, así como evidencia su indisolubilidad e irreductibilidad al tiempo.

Además de estas críticas a los componentes de la narrativa moderna de la identidad, Grossberg cuestiona la predominancia del textualismo derridiano en muchos análisis contemporáneos de la identidad, y sugiere que encuadres como los ofrecidos por la genealogía foucaultiana o el esquizoanálisis deleuziano pueden ofrecer alternativas a este textualismo.

Modernidad

La modernidad es una categoría tan compleja como la identidad, que hemos acabado de analizar. Hay unas narrativas dominantes que establecen el análisis de la modernidad sobre cuatro procesos o perspectivas: histórica, sociológica, cultural y epistémica. Voy, más o menos, a contarles cuáles son los contenidos de estas narrativas dominantes de la modernidad que son problematizadas por el modelo de la modernidad/colonialidad que estaré mencionando al final.

En términos *históricos*, nos han dicho que la modernidad está cronológicamente situada entre los siglos XVII y XVIII. Sobre su génesis, nos han dicho que está ligada a ciertos procesos: al de la Reforma, al de la Ilustración, al de la Revolución Industrial; eso es lo que nos han dicho. Nos han dicho que, por lo tanto, está geográficamente localizada. La modernidad está ligada a unos países concretos, ni siquiera a Europa en general, está ligada a Inglaterra, Francia y Alemania. No está ligada a España, no está ligada a Portugal, está ligada a los lugares donde se da la Reforma, la Ilustración y la Revolución Industrial.

En términos *sociológicos*, nos han dicho que la modernidad puede ser caracterizada por unas instituciones concretas, como el Estado-nación o el ciudadano. También nos han planteado, como lo hace Anthonny Giddens, que la modernidad debe entenderse como un

conjunto de experiencias de deslocación de las relaciones espacio-temporales generando un nuevo tipo de agrupación social. Habermas, por su parte, nos plantea que la modernidad está ligada a la colonización del mundo-vida por el conocimiento experto, por la razón instrumental. Entonces son análisis que, desde una perspectiva sociológica, nos muestran instituciones o transformaciones en las relaciones sociales que estarían ligadas al surgimiento de la modernidad.

En términos *culturales*, Durkheim y toda una tradición en Francia, Alemania e Inglaterra nos plantean que hay que entender la modernidad como la secularización o desencantamiento del mundo. Eso precisamente es lo que permite un elemento que Kant y Foucault ubican como el criterio básico de la modernidad; es la actitud moderna que es esa distinción radical entre tradición y modernidad. Entonces, esa distinción permite, usando los términos de la fenomenología, un estar en el mundo diferente en la modernidad que en la tradición. La distinción modernidad/tradición es esencial en estas elaboraciones de la modernidad.

Por último, en términos más *epistemológicos*, una serie de autores han desarrollado la tesis de que la noción de individuo como la conocemos es la que estaría ligada al surgimiento de la modernidad. Igualmente existe otra serie de elaboraciones acerca de cómo entender y caracterizar la modernidad y su surgimiento. Hay una que está ligada a Husserl, donde se plantea que el centro de la modernidad lo veríamos en la distinción ontológica entre realidad y representación, entre mundo y lenguaje, una distinción que funda dos órdenes ontológicos absolutamente diferentes y sobre los que se permite establecer al sujeto de conocimiento. Otros académicos plantean que es la distinción naturaleza-cultura. Para Latour (1993), por ejemplo, éste es uno de los principios sobre los cuales se define la modernidad, al menos es lo que busca en términos de su utopía o lo que cree que la modernidad establece. Otros hablan de la distinción razón-emoción y toda la constitución del sujeto epistémico universal.

Para resumir lo dicho hasta aquí, hay unos teóricos que hablan de criterios epistémicos; otros, de criterios sociológicos; otros, de criterios culturales; y otros, de criterios históricos para entender la mo-

dernidad. En general, todos hablan de la modernidad en singular; la modernidad con mayúscula es el punto de análisis. Está la modernidad en singular, es la modernidad intraeuropea, o sea, es una modernidad que se da en Europa y se produce o se encarna en Europa, es una modernidad que se concibe a sí misma como proyecto universal, que encarna un proyecto universal en sí misma, porque nace en un paradigma que se supone como culturalmente no marcado. Si se concibe la modernidad como universal, en tanto universal, no puede ser algo local, es algo que trasciende lo local, que trasciende las relaciones culturales. Por lo tanto, las diferencias con respecto a esta modernidad europea que se dan en las colonias o en las ex-colonias se consideran como copias diletantes, como malas copias o copias todavía incompletas. Desde estas narrativas de la modernidad, además, el colonialismo se entiende como una contingencia histórica, casi como una excrescencia que en un momento se dio, pero que afortunadamente ha sido superada. Así es teorizado el colonialismo como una desviación, como una perversión, algo que realmente no es propio de la modernidad y algo que ya ha sido superado.

Independientemente de que sea Habermas, Durkheim, Foucault o Kant quienes teoricen la modernidad, estos dos supuestos subyacen a su teorización, e independientemente de los énfasis que se hagan sean en términos culturales, históricos, sociológicos o epistémicos, hay como una matriz de argumentación compartida. Ahora bien, ciertos académicos plantean que todas estas narrativas son intramodernas, están desde adentro de la modernidad y son eurocentradas, y que es necesario hacer un descentramiento de las maneras como nos hemos contado las narrativas de la modernidad. Hacer este descentramiento es un primer acto que no es solamente epistémico, sino también político.

Al menos existen tres grandes tendencias en estos intentos de descentrar estas narrativas intra-modernas y euro-centradas de la modernidad. La primera gran tendencia es la que se percibe como postmodernidad. A mi manera de ver, mucho de lo que se hace desde esta tendencia es invertir los términos de la relación, o sea, realmente no se trasciende sino que se invierte; por lo tanto, se maneja la lógica misma de la modernidad. Como lo que decía Franz

Fanon, en la dialéctica del amo-esclavo, el punto no es que el esclavo ocupe el lugar del amo, porque sigue engrapado en la lógica del amo-esclavo sino el romper la dialéctica del amo-esclavo. De ahí que esa tendencia de la postmodernidad deviene en una antimodernidad en cuanto se define por una relación de negatividad con la modernidad y, por tanto, sigue siendo interpelada por la misma.

Hay otras dos grandes tendencias dentro del intento por descentrar las narrativas eurocentradas de la modernidad. Una está constituida por lo que se ha llamado teoría postcolonial. Esta teoría ha sido desarrollada por un grupo de personas ligado a unas experiencias muy concretas, a los procesos de descolonización en África y en Asia. Hay un gran peso de los hindúes, por ejemplo. Ellos tratan de hacer una elaboración teórica que piensa la modernidad desde la situación del sujeto postcolonial. La segunda se refiere a un grupo de autores principalmente latinoamericanos asociados al encuadre de la colonialidad-modernidad.

Para esta última tendencia, el descentramiento de la modernidad implica, al menos, cuatro postulados: el primero es que la modernidad no debe ser pensada como una invención europea, lo que hay que pensar es que Europa es un producto, junto con las colonias, de la modernidad misma, es decir, que Europa no está constituida como tal antes de, y que ella simplemente inventaría la modernidad, sino que son los mismos procesos históricos los que construyen la modernidad y que constituyen a Europa como tal. Muchas de las técnicas que se describen como características de la modernidad fueron desarrolladas e implementadas en las colonias, o sea, la relación colonia-metrópoli no puede estar fuera de la comprensión de la etiología de la modernidad misma; es lo que se plantea. Así, por ejemplo, los procesos de disciplinación del trabajo, como lo ha demostrado Mintz (1996) en su famoso texto *Dulzura y poder*, encuentran en las plantaciones del Caribe insular técnicas de manejo de cuerpos, de tiempos, de espacios, que luego son implementadas en las nacientes empresas industriales en Europa. Otros autores, por su parte, han mostrado cómo la noción misma de literatura inglesa o la noción de nación inglesa resulta mucho de la interacción con sus colonias como en la India; es en éstas donde ése destila y representa el canon de la literatura ingle-

sa. Existen muchos trabajos en diversas direcciones que nos problematizan que la modernidad es algo que nació allá en Inglaterra, Francia y Alemania y nos muestran, mas bien, cómo Francia e Inglaterra son producidas en un contexto concreto donde el colonialismo ocupaba un lugar destacado en la constitución, no sólo de las colonias, sino también de Europa. En el mismo sentido, Enrique Dussel (1992) argumenta cómo la imagen de Europa, la identidad europea, surge precisamente en el ‘encuentro’ con América. Es decir, no podemos pensar Europa en sí, no es constituida por sí misma sino que es construida precisamente por las relaciones imaginarias y efectivas, relaciones de poder y con otro exterior; ése es el primer postulado.

El segundo postulado es que el colonialismo no es una desviación ni una perversión superada de la modernidad sino una condición de emergencia de la modernidad misma, o sea, que no podemos pensar la modernidad en su origen sin el colonialismo. El colonialismo es algo así como el “lado oscuro” de la modernidad, es decir, que las condiciones de posibilidad de la modernidad están dadas por la existencia del colonialismo. En consecuencia, el colonialismo y la modernidad son una pareja indisoluble. El tercer postulado es que, más aún, el colonialismo es una expresión histórica de un proceso mucho más complejo que es la colonialidad, estableciendo así una distinción entre colonialismo y colonialidad. La colonialidad es co-constitutiva de la modernidad. En sus orígenes, esta colonialidad se expresaba como colonialismo; pero hoy se articula bajo otras modalidades. Entonces los autores que trabajan en esta dirección abren toda una serie de discusiones sobre cómo entender eso que comúnmente se llama globalización, imperio o sistema capital mundial integrado desde esta perspectiva de que la colonialidad es constitutiva de la modernidad. El cuarto postulado es que la colonialidad es co-constitutiva de la modernidad, es más, es su exterior constitutivo. La modernidad se constituye estableciendo un afuera y ese afuera, que es un producto mismo de la modernidad y de los ejercicios de poder, es precisamente la colonialidad. La colonialidad no es un afuera de origen ontológico, sino un afuera que constituye la modernidad como tal.

Las consecuencias de los descentramientos de las narrativas intraeuropeas y eurocentradas de la modernidad son las siguientes.

La primera consecuencia es que no existe una modernidad en singular, sino que existen múltiples modernidades y que es pertinente etnografiar e historizar las múltiples prácticas y las disímiles representaciones que constituyen estas modernidades. No hay modernidades incompletas o a medio hacer, no hay una que sea la modernidad verdadera y otras que sean modernidades derivadas o diletantes. Al contrario, lo que existe son modernidades en plural. Las diferencias y los contrastes que se encarnan en ellas ameritan una comprensión etnográfica y en los procesos y relaciones de poder que las han consolidado como tales. Entonces la pregunta ya no es: ¿cómo llegar a ser moderno?, sino ¿cómo se han articulado las modernidades concretas en los diferentes lugares y bajo ciertas relaciones de poder? La segunda consecuencia, como ya lo sugería, es que la colonialidad es constitutiva de la modernidad; por lo tanto, la unidad de análisis es la modernidad/colonialidad. No podemos analizar un elemento dejando al otro por fuera. La tercera consecuencia es que desde la diferencia colonial, en tanto afuera constitutivo de la modernidad, se pueden adelantar análisis de la modernidad que son imposibles desde el espacio de interioridad. La última consecuencia que resaltaré es que en los análisis de la modernidad, como dice Chakrabarty (2000), se debe “provincializar a Europa”, esto es, hay que entender a Europa como una localización concreta, no pensar que lo que ocurre en Europa es universal, sino entender que son procesos que están articulados necesariamente con decisiones políticas.

Escuela

De Gramsci resaltaré dos aspectos que son relevantes para entender la escuela. Uno es su famoso concepto de hegemonía y el otro es un planteamiento de orden metodológico sobre la relevancia del análisis de lo concreto. La palabra hegemonía circula bastante en el lenguaje de los académicos y de los políticos; pero frecuentemente pocos se refieren a la noción gramsciana de hegemonía. En general, se tiene una acepción del concepto que sobrepone hegemonía con dominación. Gramsci precisamente elabora el concepto hegemonía para explicar una serie de fenómenos que no son los de la dominación. Me explico. Hay tres órdenes de lo que podríamos denominar relaciones de poder, uno de esos órdenes es al que compete la

definición de hegemonía en Gramsci. Los tres órdenes son: el orden de la dominación, el orden de la sumisión y el orden de la hegemonía. *El orden de la dominación*, que es el de la coerción física, el de la fuerza, donde se emplea la represión militar o la represión física, es un orden de relación muy concreto. El segundo es el *orden de la sumisión* donde está la ideología, es donde está el consenso, donde está el borramiento de las diferencias, esto es, donde nosotros vemos el mundo con los ojos de quien nos domina y, por lo tanto, no podemos pensarla de manera distinta. El *orden de la hegemonía* es aquél donde, antes que consenso, tenemos el consentimiento. El consenso es cuando veo las cosas como el otro o estoy de acuerdo con él, y el consentimiento es cuando cedo la posibilidad de que el otro haga cosas a nombre mío, cosas con las cuales no necesariamente estoy de acuerdo. Ése es un punto. El otro es que la hegemonía opera desde el liderazgo. El concepto de Gramsci es liderazgo moral y político y tiene que ver con la organización en la sociedad de una unidad de diferencia.

Así, la hegemonía es menos una construcción del consenso y más una lucha por el consentimiento; es menos construir un sentido de unidad, una concepción del mundo, una manera de ver el mundo, una ideología, que el aceptar un comando o control; es menos el borramiento de la diferencia, que el de organizar los términos desde los que se establece la diferencia, o sea, no es necesariamente una negación o borramiento de la diferencia, sino un establecimiento de los términos de organización en el cual encajan y son producidos unos otros y no otros. Las luchas por la hegemonía operan con y sobre el sentido común, para cambiar el sentido común⁴. Además, en un momento determinado, siempre se traman diversas luchas por la hegemonía, donde hay hegemonías nacientes —contrahegemonías—, donde hay hegemonías en contradicción. No podemos pensar que existe una única, monolítica y estable hegemonía, sino que siempre existen múltiples pugnas por la hegemonía que están articuladas a luchas muy puntuales. Otro aspecto de la

4 La noción de sentido común es otro concepto gramsciano que, en términos generales, se refiere a una manera de entender y de hacer en el mundo.

elaboración gramsciana del concepto de hegemonía, y que nos sirve para entender lo de la escuela, es que la hegemonía se disputa en la sociedad civil, la hegemonía se disputa y opera con y sobre el sentido común. La distinción entre Estado y sociedad civil no es una distinción entre el orden de lo político y el orden de lo social. La distinción entre Estado y sociedad civil comprende formas diferenciales de inscripción y de disputa de la hegemonía. Por lo tanto, la sociedad civil, y la escuela en particular, como uno de los componentes de la sociedad civil, son un hecho político en tanto es ése el terreno donde se gestan y disputan las hegemonías posibles.

Además del concepto de hegemonía de Gramsci, es relevante su apuesta metodológica por el análisis de lo concreto. Gramsci hace un análisis de las clases, de la situación concreta en Italia, en contravía con ciertas modalidades de marxismo dogmático, metafísico, que analiza las clases en abstracto y donde se expresan relaciones de poder en abstracto. Antes que apelar a algo así como la esencia de la clase proletaria en general, antes que hacer ese tipo de análisis, lo que es más relevante para Gramsci en términos teóricos y políticos es entender cómo se anudan en específico, en unos contextos determinados, las clases sociales realmente existentes. Éste es uno de los elementos metodológicos desprendidos de la propuesta de Gramsci y que puede ser fecundamente utilizado para el análisis de la escuela, esto es, la importancia de entender lo concreto desde lo concreto mismo. En Gramsci se encuentra una invitación hacia un ejercicio de tipo etnográfico o, más precisamente, a una genealogía si se lo quiere comparar con la propuesta foucaultiana en la analítica de lo social. Por supuesto que se entiende aquí etnografía en el sentido amplio de la palabra, ya que hay una discusión con unos colegas de que la antropología no es indiología y la etnografía no es una descripción de los signos que usamos. O sea, si pensamos que la etnografía es eso, entonces no estamos conectados en la misma dirección.

No se trata de quedarnos con categorías abstractas que nos definen y nos clarifican el mundo de una vez y para siempre, que ya no tienen una relación con el mundo de la vida social, sino que las categorías de análisis deben ser producidas en los análisis concretos, donde deben ser contrastadas y confrontadas.

Referencias citadas

- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós.
- Escobar, Arturo (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. 1: 51-86.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1999/2000). “Peripheral anthropologies ‘versus’ central anthropologies”. *Journal of Latin American Anthropology* 4(2)-5(1): 10-30.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Dussel, Enrique (1992). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid: Nueva Utopía.
- Grossberg, Lawrence (2003). “Identidad y estudios culturales” En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds), *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hall, Stuart (2003a). “¿Quién necesita la identidad?” En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds), *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hall, Stuart (2003b). La relevancia de Gramsci para los estudios de raza y etnicidad. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 39.
- Krotz, Esteban (1993). La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*. 3(6): 5-11.
- Latour, Bruno (1993). *Nunca hemos sido modernos; ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Debate.
- Mintz, Sydney (1996). *Dulzura y Poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar (2004). Antropologías del mundo. *Jangwa Pana* (3): 110-131. Santa Marta, Programa de Antropología. Universidad del Magdalena.

Decolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes¹

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ²

Desde hace algunos años, el sociólogo venezolano Edgardo Lander ha venido investigando el tema de los vínculos entre la universidad latinoamericana y la “colonialidad del saber”. En opinión de Lander, las ciencias sociales y las humanidades que se enseñan en la mayor parte de nuestras universidades no sólo arrastran la “herencia colonial” de sus paradigmas, sino, lo que es peor, contribuyen a reforzar la hegemonía cultural, económica y política de Occidente. Para Lander, “la formación profesional [que ofrece la universidad], la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los postgrados, los regímenes de evaluación y reconocimiento de su personal académico, todo apunta hacia la sistemática *reproducción de una mirada del mundo* desde las perspectivas hegemónicas del Norte” (Lander, 2000: 65)³.

En este trabajo quisiera reforzar y profundizar en algunos de los temas tratados por Lander, buscando responder a la siguiente pregunta: ¿qué significa decolonizar la universidad en América Latina?

1 “Decolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO/Pensar/Siglo del Hombre Editores, 2007.

2 Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

3 El resaltado es mío.

Obviamente, la respuesta a esta pregunta exige señalar en qué consiste esa “mirada del mundo” que Lander identifica con las herencias coloniales del conocimiento y que, en su opinión, son reproducidas sistemáticamente por la universidad. Mi tesis será que esa *mirada colonial sobre el mundo* obedece a un modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental que denominaré “la *hybris* del punto cero”. Argumentaré que la universidad reproduce este modelo tanto en el tipo de *pensamiento disciplinario* que encarna, como en la *organización arbórea* de sus estructuras. Afirmaré que tanto en su pensamiento como en sus estructuras, la universidad se inscribe en lo que quisiera llamar *la estructura triangular de la colonialidad: la colonialidad del ser, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber*. Con todo, mi diagnóstico no será sólo negativo sino también propositivo. Argumentaré que aún al interior de la universidad se están incorporando nuevos paradigmas de pensamiento y organización que podrían contribuir a romper con la encerrona de este triángulo moderno/colonial, si bien todavía de forma muy precaria. Me referiré concretamente a la transdisciplinariedad y el pensamiento complejo como modelos emergentes desde los cuales podríamos empezar a *tender puentes* hacia un diálogo transcultural de saberes.

Procederé del siguiente modo: iniciaré con el diagnóstico de Jean-Francois Lyotard sobre la crisis de legitimación de la universidad contemporánea en el marco del capitalismo posfordista, mostrando cuál podría ser la oportunidad que tiene la universidad para iniciar la decolonización en este contexto. Luego me referiré al tema del diálogo de saberes, afirmando que de nada sirve incorporar la transdisciplinariedad y el pensamiento complejo si ello no contribuye a permitir un intercambio cognitivo entre la ciencia occidental y formas postoccidentales de producción de conocimientos.

La universidad rizomática

Quisiera empezar haciendo referencia al diagnóstico avanzado por Jean-Francois Lyotard en su libro *La condición postmoderna* sobre la situación del saber a finales de los años setenta. Me voy a centrar solamente en un aspecto del libro, cuando Lyotard examina las dos versiones del relato moderno de la legitimación del saber y los

vincula con su institucionalización en la universidad. Se trata de los dos grandes relatos (o metarelatos) que sirvieron para legitimar la producción y organización de los conocimientos en la modernidad.

El primer metarelato es el de la *educación del pueblo*. Según esta narrativa, todas las naciones tienen derecho a gozar de las ventajas de la ciencia y la tecnología con el objetivo de “progresar” y mejorar las condiciones materiales de vida para todos. En este contexto, la universidad es la institución llamada a proveer al “pueblo” de conocimientos que impulsen el saber científico-técnico de la nación. El progreso de la nación depende en gran parte de que la universidad empiece a generar una serie de sujetos que incorporan el uso de conocimientos útiles. La universidad debe ser capaz de formar ingenieros, constructores de carreteras, administradores, funcionarios, toda una serie de personajes dotados de capacidades científico-técnicas para vincularse al progreso material de la nación (Lyotard, 1999: 63).

El segundo metarelato que identifica Lyotard es el del progreso moral de la humanidad. Ya no se trata sólo del progreso técnico de la nación sino del progreso moral de la humanidad entera. En este contexto, la función de la universidad ya no sería tanto formar profesionistas, ingenieros, administradores o técnicos, sino formar humanistas, sujetos capaces de “educar” moralmente al resto de la sociedad. No se pone tanto énfasis aquí en los saberes técnicos sino en las humanidades. En este segundo metarelato, la universidad busca formar los líderes espirituales de la nación. La universidad funge como el *alma mater* de la sociedad porque su misión es favorecer la realización empírica de la moralidad (Lyotard, 1990: 69).

Tenemos entonces dos tipos de metarelatos que podemos identificar con dos modelos de universidad y dos tipos de función social del conocimiento. Se trata en realidad de dos modelos en competencia, de dos formas de legitimación narrativa que favorecen dos tipos diferentes de conocimiento y dos tipos diferentes de universidad. Sin embargo, no voy a reflexionar ahora sobre las diferencias entre los dos modelos, sino sobre los elementos comunes que hay entre ellos. El primer elemento común que me parece identificar es la *estructura arbórea* del conocimiento y de la universidad. Ambos

modelos favorecen la idea de que los conocimientos tienen unas jerarquías, unas especialidades, unos límites que marcan la diferencia entre unos campos del saber y otros, unas fronteras epistémicas que no pueden ser transgredidas, unos cánones que definen sus procedimientos y sus funciones particulares. El segundo elemento común es el reconocimiento de la universidad como *lugar privilegiado de la producción de conocimientos*. La universidad es vista no sólo como el lugar donde se produce el conocimiento que conduce al progreso moral o material de la sociedad, sino como el núcleo vigilante de esa legitimidad. En ambos modelos, la universidad funciona más o menos como el panóptico de Foucault, porque es concebida como una institución que establece las fronteras entre el conocimiento útil y el inútil, entre la *doxa* y *episteme*, entre el conocimiento legítimo (es decir, el que goza de “validez científica”) y el conocimiento ilegítimo.

Quisiera argumentar ahora que estos dos elementos, comunes a ambos modelos, pertenecen a las herencias coloniales del conocimiento señaladas por Lander y se inscriben, por tanto, en la *estructura triangular de la colonialidad* que mencionábamos antes. Mi tesis será que tanto la estructura arbórea y disciplinar del conocimiento como la postulación de la universidad como ámbito fiscalizador del saber reproducen un modelo epistémico moderno/colonial que deseo llamar la “*hybris* del punto cero”⁴.

Para explicar en qué consiste la *hybris* del punto cero quisiera empezar con una genealogía del modo en que las ciencias comenzaron a pensarse a sí mismas entre 1492 y 1700, pues es en esa época cuando emerge el paradigma epistémico que todavía es hegemónico en nuestras universidades. En efecto, durante esa época se produce una ruptura con el modo en que la naturaleza era entendida, no sólo al interior de Europa sino en todas las culturas del planeta.

4 Para una reflexión sobre el concepto de “punto cero” y un estudio de caso sobre el mismo, véase mi libro *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en Colombia (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Si hasta antes de 1492 predominaba una visión orgánica del mundo, en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado, con la formación del sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa esta visión orgánica empieza a quedar subalternizada. Se impuso poco a poco la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo. Es decir que el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las “conexiones ocultas” entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla.

A Descartes se le suele asociar (injustamente) con la emergencia de este nuevo paradigma filosófico⁵. Tanto en el *Discurso del Método*, como en las *Meditaciones Metafísicas* Descartes afirma que la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida que se produce una distancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido. Entre mayor sea la distancia del sujeto frente al objeto, mayor será la objetividad. Descartes pensaba que los sentidos constituyen un obstáculo epistemológico para la certeza del conocimiento y que, por tanto, esa certeza solamente podía obtenerse en la medida en que la ciencia pudiera fundamentarse en un ámbito incontaminado por lo empírico y situado fuera de toda duda. Los olores, los sabores, los colores, en fin, todo aquello que tenga que ver con la experiencia corporal, constituye para Descartes un “obstáculo epistemológico” y debe ser, por ello, expulsado del paraíso de la ciencia y condenado a vivir en el infierno de la *doxa*. El conocimiento verdadero (*episteme*) debe fundamentarse en un ámbito incorpóreo, que no puede ser otro sino el *cogito*. Y el pensamiento, en opinión de Descartes, es un ámbito metaempírico que funciona con un modelo que nada tiene que ver con la sabiduría práctica y cotidiana de

5 La verdad es que la actitud objetivante frente a la naturaleza (lo que Hardt & Negri denominan el “plano de trascendencia”) venía gestándose ya desde los siglos XII y XIII en Europa, pero sólo a nivel local (Castro-Gómez, 2005b). La mundialización de este patrón ontológico se dio apenas en el siglo XVI con la conquista de América. En el siglo XVII, Descartes reflexiona entonces sobre un terreno que se encuentra ya ontológicamente constituido y empíricamente mundializado. Descartes no “inaugura” nada, pero sí lo formula filosóficamente.

los hombres. Es el modelo abstracto de las matemáticas. Por ello, la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se asienta en un *punto de observación inobservado*, previo a la experiencia, que debido a su estructura matemática no puede ser colocado en duda bajo ninguna circunstancia.

En efecto, Descartes está convencido de que la clave para entender el universo se hallaba en la estructura matemática del pensamiento, y que esta estructura coincidía con la estructura matemática de la realidad. La visión del universo como un todo orgánico, vivo y espiritual, fue reemplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina. Por ello, Descartes privilegia el método de razonamiento analítico como el único adecuado para entender la naturaleza. El análisis consiste en dividir el objeto en partes, desmembrarlo, reducirlo al mayor número de fragmentos, para luego recomponerlo según un orden lógico-matemático. Para Descartes, como luego para Newton, el universo material es como una máquina en la que no hay vida, ni *telos*, ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan sólo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo a la disposición lógica de sus partes. No sólo la naturaleza física sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquínica. Un hombre enfermo equivale simplemente a un reloj descompuesto, y el grito de un animal herido no significa más que el crujido de una rueda sin aceite.

Pues bien, es este tipo de modelo epistémico el que deseo denominar la *hybris del punto cero*. Podríamos caracterizar este modelo utilizando la metáfora teológica del *Deus Absconditus*. Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación 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 al mundo, 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 logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto

es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con el tema de la universidad? Hablábamos de la estructura arbórea y disciplinaria del conocimiento que comparten los dos modelos de universidad señalados por Lyotard. Pues bien, mi tesis es que la universidad moderna encarna perfectamente la “*hybris* del punto cero” y que este modelo epistémico se refleja no sólo en la estructura disciplinaria de sus epistemes, sino también en la estructura departamental de sus programas.

Las disciplinas son ámbitos que agrupan diversos tipos de conocimiento experto: la sociología es una disciplina, la antropología es una disciplina, la física y las matemáticas también lo son. Las disciplinas materializan la idea de que la realidad debe ser dividida en fragmentos y que la certeza del conocimiento se alcanza en la medida que nos concentremos en el análisis de *una* de esas partes, ignorando sus conexiones con todas las demás. Lo que hace una disciplina es, básicamente, recortar un ámbito del conocimiento y trazar líneas fronterizas con respecto a otros ámbitos del conocimiento. Esto se logra mediante ingeniosas técnicas. Una de ellas consiste en inventarse los “orígenes” de la disciplina. Las disciplinas construyen sus propios orígenes y escenifican el nacimiento de sus padres fundadores. En una palabra, las disciplinas construyen sus propias mitologías: Marx, Weber y Durhheim como padres de la sociología, “los griegos” como padres de la filosofía, Newton como padre de la física moderna, etc. De este modo, las disciplinas recortan ciertos ámbitos del conocimiento y definen ciertos temas que son pertinentes única y exclusivamente a la disciplina. Esto se traduce en la materialización de los cánones. En prácticamente todos los currículos universitarios las disciplinas tienen un canon propio que define cuáles autores se deben leer (las “autoridades” o los “clásicos”), cuáles temas son pertinentes y qué cosas deben ser conocidas por un estudiante que opta por estudiar esa disciplina. Los cánones son dispositivos de poder que sirven para “fijar” los conocimientos en ciertos lugares, haciéndolos fácilmente identificables y manipulables.

Pero la *hybris* del punto cero se refleja no sólo en la disciplinarización del conocimiento sino también en la arborización de la estructura universitaria. La mayoría de las universidades funcionan por “facultades”, que a su vez tienen “departamentos”, que a su vez tienen “programas”. Las facultades funcionan como una especie de hogares de refugio para las epistemes. Así, por ejemplo, a una facultad de ciencias sociales le ha sido encomendada la *administración y el control* de todos los conocimientos que epistemológicamente y metodológicamente puedan ser legitimados como pertenecientes a una de las disciplinas de las “ciencias sociales”. Surgen así los distintos departamentos, a los cuales pertenecen especialistas en cada una de las disciplinas vinculadas a la facultad en cuestión. Rara vez los profesores pueden moverse entre un departamento y otro, mucho menos entre una facultad y otra, porque son como prisioneros de una estructura universitaria esencialmente fracturada. Ya Pierre Bourdieu mostraba cómo esta división de la estructura universitaria esconde una lucha feroz entre diferentes actores por la obtención de un determinado tipo de capital, lo cual explica también la competencia entre las diversas unidades académicas por los recursos financieros.

La pregunta que surge ahora es la siguiente: ¿existe una alternativa para decolonizar la universidad, liberándola de la arborización que caracteriza tanto a sus conocimientos como a sus estructuras? Es en este punto donde quisiera volver al diagnóstico de Lyotard sobre la crisis de la universidad contemporánea. De acuerdo con Lyotard, vivimos actualmente en una “condición postmoderna” —yo agregaría “postcolonial”⁶— en la que la función narrativa del saber ha cambiado con respecto a su forma propiamente moderna. La postmodernidad es caracterizada como el momento en que el sistema capitalista se torna planetario, y en el que la universidad empieza a plegarse a los imperativos del mercado global. Esto conduce a la universidad a una *crisis de legitimación*. La planetarización de la economía capitalista hace que la universidad no sea ya el lugar privilegiado para la producción de conocimientos. El saber que es

6 En otro lugar he argumentado ampliamente que la condición contemporánea en el capitalismo global podría ser caracterizada como “posmoderna/postcolonial”. Véase Castro-Gómez, 2005b.

hegemónico en estos momentos ya no es el que se produce en la universidad y sirve a los intereses del Estado, sino el que se produce en la empresa transnacional. Exceptuando algunas universidades de los Estados Unidos, la investigación de punta en tecnologías de la información es realizada por empresas multinacionales como Microsoft, que invierten millones de dólares en ello. El conocimiento que es hegemónico no lo produce ya la universidad bajo la guía del Estado, sino que lo produce el mercado bajo la guía de sí mismo. Así las cosas, la universidad deja de ser el núcleo fiscalizador del saber, tal como lo habían imaginado los pensadores ilustrados. La universidad ya no puede fiscalizar el conocimiento, es decir, ya no puede servir, como lo pensara Kant, como un tribunal de la razón encargado de separar el conocimiento verdadero de la *doxa*. En otras palabras, bajo las condiciones sentadas por el capitalismo global, la universidad deja de ser el ámbito en el cual el conocimiento reflexiona sobre sí mismo.

En este sentido decimos entonces que la universidad se “factoriza”, es decir, se convierte en una universidad corporativa, en una empresa capitalista que ya no sirve más al progreso material de la nación ni al progreso moral de la humanidad, sino a la planetarización del capital. El conocimiento científico en la postmodernidad es *inmanente*. Ya no es legitimado por su utilidad para la nación ni para la humanidad, sino por su *performatividad*, es decir, por su capacidad de generar determinados efectos de poder⁷. El principio de

7 En palabras de Lyotard: “El principio de performatividad tiene por consecuencia global la subordinación de las instituciones de enseñanza superior a los poderes. A partir del momento en que el saber ya no tiene su fin en sí mismo, como realización de la idea [de progreso] o como emancipación de los hombres, su transmisión escapa a la responsabilidad exclusiva de los ilustrados y de los estudiantes” [...]. La pregunta, explícita o no, planteada por el estudiante, por el profesionista, por el Estado o por la institución de enseñanza superior, ya no es: ¿es eso verdad?, sino ¿para qué sirve? En el contexto de la mercantilización del saber, esta última pregunta, las más de las veces, significa: ¿se puede vender? Y, en el contexto de la argumentación del poder: ¿es eficaz? Pues la disposición de una competencia performativa pareciera que debiera ser el *resultado vendible* en las condiciones anteriormente descritas, y es eficaz por condición. Lo que deja de serlo es la competencia según otros criterios, como verdadero/falso, justo/injusto, etc [...] (Lyotard, 1990: 93, 95).

performatividad tiene por consecuencia la subordinación de las instituciones de educación superior a los poderes globales. La *belle époque* del profesor moderno, la era del “educador” y del “maestro” parece haber llegado a su fin, pues la función de la universidad hoy día ya no es educar sino investigar, lo cual significa: *producir conocimientos pertinentes*. Los profesores universitarios se ven abocados a investigar para generar conocimientos que puedan ser útiles a la *biopolítica global* en la sociedad del conocimiento. De este modo, las universidades empiezan a convertirse en microempresas prestadoras de servicios.

En este contexto tan poco alentador, pareciera que la pregunta por la decolonización de la universidad tuviera que ser respondida con un “no” rotundo. Sin embargo, la luz que nace en esta contemporaneidad emergente de comienzos de siglo no puede ser vista si se le mide con los mismos patrones epistémicos de lo ya establecido. Existen ya, en el ámbito de la ciencia, paradigmas de pensamiento alternativos que rompen con la colonialidad del poder impulsada por la *hybris* del punto cero. La imagen del mundo como si fuese un sistema mecánico compuesto de bloques elementales, la visión de la vida social como una lucha competitiva por la existencia, la creencia en el progreso material ilimitado, la idea de que la luz excluye a la oscuridad y la razón a la barbarie, están siendo desafiadas por un paradigma emergente que empieza también a golpear las puertas de la universidad. Me refiero al paradigma del pensamiento complejo. La idea de que cada uno de nosotros es un todo físico-químico-biológico-psicológico-social-cultural integrado en la compleja trama del universo, ha dejado de ser vista con sospecha por muchos hombres de ciencia, por académicos e intelectuales de todo el mundo. Desde la física, la biología, la neurociencia, la antropología, la sociología y la psicología contemporáneas se empiezan a revisar, implícita o explícitamente, los presupuestos epistémicos que marcaron la *hybris* del punto cero. Asistimos a un cambio de paradigma en la ciencia, que puede llegar a tener consecuencias muy positivas para la universidad (Capra, 2000; Martínez Míguez, 2002; Maffesoli, 1997).

A mi juicio, el paradigma de la complejidad podría ser benéfico en la medida en que promueva la *transdisciplinariedad*. Vivimos en

un mundo que ya no puede ser entendido sobre la base de saberes analíticos, que ven la realidad de forma compartmentalizada y fragmentada. Pero la universidad sigue pensando un mundo complejo de forma simple; continúa formando profesionales arborescentes, cartesianos, humanistas, disciplinarios, incapaces de intervenir en un mundo que funciona con una lógica compleja (Rozo Gauta, 2004: 156-157). Para evitar esta parcelización del conocimiento y de la experiencia, la universidad debiera tomarse muy en serio las prácticas articulatorias de la transdisciplinariedad.

A diferencia de la interdisciplinariedad (concepto surgido en los años cincuenta del siglo pasado), la transdisciplinariedad no se limita a intercambiar datos entre dos o más disciplinas, pero dejando intactos los “fundamentos” de las mismas. Por el contrario, la transdisciplinariedad afecta el quehacer mismo de las disciplinas porque incorpora el *principio del tercio incluido*. Mientras que las disciplinas trabajan con el principio formal del tercio excluido (A no puede ser igual a $-A$), la transdisciplinariedad incorpora la idea de que una cosa puede ser igual a su contrario, dependiendo del nivel de complejidad que estemos considerando (Nicolescu, 2002: 50). Mientras que para la *hybris* del punto cero “lo tercero queda excluido”, el pensamiento complejo y las sabidurías ancestrales (*la Philosophia perennis*) nos enseñan que “siempre se da lo tercero”, es decir, que resulta imposible basarlo todo en una discriminación de los contrarios, porque éstos tienden a unirse. La transdisciplinariedad introduce un viejo principio ignorado por el pensamiento analítico de las disciplinas: la ley de la *coincidencia oppositorum*. En el conocimiento, como en la vida, los contrarios no pueden separarse. Ellos se complementan, se alimentan mutuamente, no pueden existir el uno sin el otro, como quiso la lógica excluyente de la ciencia occidental. En lugar de separar, la transdisciplinariedad nos permite ligar (“*link*”) los diversos elementos y formas del conocimiento, incluyendo, como veremos en la segunda parte de este texto, a los conocimientos que la modernidad había declarado como dóxicos.

Pero una universidad que *piensa* complejamente, debe ser también una universidad que *funciona* complejamente. Esto significa que

debe hacer que sus estructuras también sean rizomáticas. Pienso, por ejemplo, en una universidad donde los estudiantes puedan ser coautores de sus propios planes de estudio, matriculándose ya no en las estructuras fijas de un programa en particular, sino en una *red de programas*. El estudiante podría navegar así entre diversos programas de maestría e incluso de pregrado conectados en red, no sólo al interior de una sola universidad sino entre varias universidades. Pienso en una estructura donde los profesores puedan pertenecer a varios departamentos a la vez, facilitando así el ejercicio de la transdisciplinariedad arriba descrito. Pienso en la utilización masiva de las nuevas tecnologías para la generación de programas virtuales, desescolarizados, en los que el aprendizaje pueda ser interactivo con las máquinas.

Sin embargo, considero que el avance hacia una universidad transdisciplinaria lleva consigo el tránsito hacia una *universidad transcultural*, en la que diferentes formas culturales de producción de conocimientos puedan convivir sin quedar sometidas a la hegemonía única de la *episteme* de la ciencia occidental. Y esto por una razón específica: el pensamiento complejo permite entablar puentes de diálogo con aquellas tradiciones cosmológicas y espirituales para quienes la “realidad” está compuesta por una red de fenómenos interdependientes —que van desde los procesos más bajos y organizativamente más simples hasta los más elevados y complejos— y que no pueden ser explicados sólo desde el punto de vista de sus elementos. Tradiciones filosóficas o religiosas en las que el entrelazado es mayor que cada una de las partes (Bateson, 1997).

La universidad transcultural

El tema de la transdisciplinariedad en la universidad se encuentra unido con otro asunto no menos importante: el diálogo de saberes. No se trata sólo de que el conocimiento que proviene de una disciplina pueda articularse con el conocimiento proveniente de otra, generando así nuevos campos del saber en la universidad. Esto es tan sólo un aspecto al que probablemente nos llevaría la asimilación del pensamiento complejo y del cual existen ya ciertas señales, aunque todavía tímidas. Pero el otro aspecto, el más difícil y que toda-

vía no da señales de vida, tiene que ver con la posibilidad de que diferentes formas culturales de conocimiento puedan convivir en el mismo espacio universitario. Diríamos entonces que mientras que la primera consecuencia del paradigma del pensamiento complejo sería la flexibilización transdisciplinaria del conocimiento, la segunda sería la *transculturización del conocimiento*.

Sin embargo, el diálogo de saberes, así entendido, ha sido imposible hasta el momento porque el modelo epistémico del punto cero se ha encargado de impedirlo. Recordemos que de acuerdo a este modelo, el hipotético observador del mundo tiene que desligarse sistemáticamente de los diferentes lugares *empíricos* de observación (punto 1, punto 2, punto 3, punto n) para ubicarse en una plataforma inobservada que le permita obtener la certeza del conocimiento. Pero esta plataforma no es sólo metaempírica sino también *metacultural*. No son sólo los olores, los sabores y los colores aquello que obstaculiza el logro de la certeza, sino también la pertenencia a cualquier tipo de tradiciones culturales. Observados desde el punto cero, los conocimientos que vienen ligados a saberes ancestrales o a tradiciones culturales lejanas o exóticas son vistos como *dóxa*, es decir como un obstáculo epistemológico que debe ser superado. Solamente son legítimos aquellos conocimientos que cumplen con las características metodológicas y epistémicas definidas a partir del mismo punto cero. El resto de conocimientos desplegados históricamente por la humanidad durante milenarios son vistos como anecdóticos, superficiales, folclóricos, mitológicos, “precientíficos” y, en cualquier caso, como pertenecientes al *pasado* de Occidente.

Este colonialismo epistémico de la ciencia occidental no es en absoluto gratuito. La *hybris* del punto cero se forma, precisamente, en el momento en que Europa inicia su expansión colonial por el mundo en los siglos XVI y XVII, acompañando así las pretensiones imperialistas de Occidente (Castro-Gómez, 2005a). El punto cero sería entonces la *dimensión epistémica* del colonialismo, lo cual no debe entenderse como una simple prolongación ideológica o “superestructural” del mismo, como quiso el marxismo, sino como un elemento perteneciente a su “infraestructura”, es decir, como algo *constitutivo*. Sin el concurso de la ciencia moderna no hubiera

sido posible la expansión colonial de Europa, porque ella no sólo contribuyó a inaugurar la “época de la imagen del mundo” —como lo dijera Heidegger—, sino también a generar una determinada representación sobre los pobladores de las colonias como parte de esa imagen. Tales poblaciones empiezan a ser vistas como *Gestell*, es decir, como “naturaleza” que es posible manipular, moldear, disciplinar y “civilizar” según criterios técnicos de eficiencia y rentabilidad. Diremos entonces que hacia mediados del siglo XVIII, Europa se mira a sí misma como en disposición de un aparato de conocimiento desde el cual es posible ejercer juicio sobre los demás aparatos de conocimiento (pasados, presentes o futuros) y también como la única cultura capaz de unificar al planeta bajo los criterios superiores de ese parámetro.

¿Cómo es posible entonces un diálogo de saberes? De acuerdo a lo dicho hasta el momento, la respuesta no puede ser sino una: el diálogo de saberes sólo es posible a través de la *decolonización del conocimiento* y de la *decolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento*. Decolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el cual se produce ese conocimiento. Si desde el siglo XVIII la ciencia occidental estableció que entre más lejos se coloque el observador de aquello que observa mayor será también la objetividad del conocimiento, el desafío que tenemos ahora es el de establecer una ruptura con este “pathos de la distancia”. Es decir que ya no es el alejamiento sino el *averiamiento* el ideal que debe guiar al investigador de los fenómenos sociales o naturales. Con otras palabras: si la primera ruptura epistemológica fue con la *doxa* en nombre de la *episteme* para *subir* al punto cero, el gran desafío que tienen ahora las ciencias humanas es realizar una segunda ruptura epistemológica, pero ahora ya no con la *doxa* sino frente a la *episteme* para *bajar* del punto cero. El ideal ya no sería el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento. Descender del punto cero implica entonces reconocer que el observador es parte integral de aquello que observa y que no es posible ningún experimento social en el cual podamos actuar como simples experimentadores. Cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento.

Acercarse a la *doxa* implica que todos los conocimientos ligados a tradiciones ancestrales, vinculados a la corporalidad, a los sentidos y a la organicidad del mundo, en fin, aquellos que desde el punto cero eran vistos como “prehistoria de la ciencia”, empiecen a ganar *legitimidad* y puedan ser tenidos como pares iguales en un diálogo de saberes. En la universidad, sin embargo, el logro de esta legitimidad no es cosa fácil. Con algunas excepciones⁸, la idea de que la universidad pueda generar espacios en los que distintas formas de producir conocimiento —digamos entre la medicina indígena y la medicina tradicional— puedan coexistir, es por ahora una utopía debido a que, de acuerdo a la taxonomía del punto cero, ambos tipos de saberes *no son contemporáneos en el tiempo, aunque sean contemporáneos en el espacio*. Recordemos que ésa fue, precisamente, la estrategia colonial de Occidente desde el siglo XVIII: el ordenamiento epistémico de las poblaciones en el tiempo. Unos pueblos, los más bárbaros, se hallan congelados en el pasado y no han salido todavía de su autoculpable “minoría de edad”, mientras que otros, los europeos civilizados y sus epígonos criollos en las colonias, pueden hacer uso autónomo de la razón y viven por ello en el presente. Aunque el médico indígena sea contemporáneo del cirujano que estudió en Harvard, aunque este último pueda saludarle y compartir con él un café, la *hybris* del punto cero lo clasificará como un *habitante del pasado*, como un personaje que reproduce un tipo de conocimiento “orgánico”, “tradicional” y “precientífico”.

Para finalizar, digamos entonces que “decolonizar la universidad” significa por lo menos dos cosas:

1. El favorecimiento de la *transdisciplinariedad*. Como bien lo ha señalado Nicolescu (2002), la palabra “trans” tiene la misma raíz etimológica que la palabra “tres” y significa, por ello, la transgresión del dos, es decir, aquello que va más allá de los pares binarios que marcaron el devenir del pensamiento occidental de la modernidad: naturaleza / cultura, mente / cuerpo,

8 Pienso aquí en el caso extraordinario de la Universidad Intercultural *Amanway Wasi* (“casa del saber”) de Quito.

sujeto / objeto, materia / espíritu, razón / sensación, unidad / diversidad, civilización / barbarie. La transdisciplinariedad busca cambiar esta lógica exclusiva (“esto o aquello”) por una lógica inclusiva (“esto y aquello”). Decolonizar la universidad significa por ello luchar contra la babelización y la departamentalización del conocimiento, firmes aliados de la lógica mercantil a la que se ha plegado la ciencia en el actual capitalismo cognitivo.

2. El favorecimiento de la *transculturalidad*. La universidad debería entablar diálogos y prácticas articulatorias con aquellos conocimientos que fueron excluidos del mapa moderno de las epistemes por haberseles considerado como “míticos”, “orgánicos”, “supersticiosos” y “pre-racionales”. Conocimientos que estaban ligados con aquellas poblaciones de Asia, África y América Latina que entre los siglos XVI al XIX fueron sometidas al dominio colonial europeo. En este sentido, José Rozo Gauta, estudio-
so de la cultura Muisca y uno de los más importantes escritores del pensamiento complejo en Colombia, manifiesta la necesidad de “cambiar las ideas y prácticas eurocéntricas, especialmente la imposición colonial de la visión occidental del mundo y de sus prácticas e ideas económicas, políticas, sociales, culturales, educacionales y cognitivas” (Rozo Gauta, 2004: 164).

Queremos dejar claro que la decolonización de la universidad, tal como aquí es propuesta, no conlleva una *cruzada contra Occidente* en nombre de algún tipo de autoctonismo latinoamericanista, de culturalismos etnocéntricos y de nacionalismos populistas, como suelen creer algunos. Tampoco se trata de ir en contra de la ciencia moderna y de promover un nuevo tipo de oscurantismo epistémico. Cuando decimos que es necesario ir “más allá” de las categorías de análisis y de las disciplinas modernas no es porque haya que *negarlas*, ni porque éstas tengan que ser “rebasadas” por algo “mejor”. Hablamos, más bien, de una *ampliación* del campo de visibilidad abierto por la ciencia occidental moderna, dado que ésta fue incapaz de abrirse a dominios prohibidos como las emociones, la intimidad, el sentido común, los conocimientos ancestrales y la corporalidad. No es entonces la disyunción sino la conjunción epistémica lo que estamos pregonando. Un *pensamiento integrativo*

en el que la ciencia occidental pueda “enlazarse” con otras formas de producción de conocimientos, con la esperanza de que la ciencia y la educación dejen de ser aliadas del capitalismo posfordista.

Bibliografía

- Bateson, Gregory (1997). *Espríitu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Capra, Fritjof (2000). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- Castro-Gómez, Santiago (2005a). *La hybris del punto cero. Ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2005b). *La postcolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca / Instituto Pensar.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Lander, Edgardo (2000). “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”. En: Santiago Castro-Gómez (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA / Colección Instituto Pensar.
- Lyotard, Jean-Francois (1990). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. México: Ediciones Rei.
- Maffesoli, Michel (1997). *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Martínez Miguelez, Miguel (2002). *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. México: Editorial Trillas.
- Morin, Edgar (2000). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Bogotá: ICFES.
- Nicolescu, Basabab (2002). *Manifesto of Transdisciplinarity*. Albany: State University of New York.
- Rozo Gauta, José (2004). *Sistémica y pensamiento complejo*. Vol II. “Sistémica, educación y transdisciplinariedad”. Medellín: Fondo Editorial Biogénesis.

Es tiempo de descolonizar nuestra academia¹

ORIEL MARÍA SIU²

Basta sólo escuchar o echar un vistazo a nuestro alrededor en esta aula de clase para concretar lo que Aníbal Quijano plantea como la problemática actuando al centro de las diversas relaciones sociales que nos circundan en este presente neoliberal: la *colonialidad del poder*. El simple hecho de que ahora me tenga que comunicar con ustedes en la lengua castellana implica, como al igual esconde, más de 500 años de colonización occidental, infinitas y dolorosas capas de genocidio cultural indígena, esclavitudes múltiples basadas en una determinada concepción de la *raza*, violaciones sexuales y culturales, y una perpetua campaña lanzada a favor del exterminio de la memoria histórica por parte del orden colonial y neocolonial impuesto por el hombre blanco en suelos americanos a través de estos cinco siglos. Tomamos por sentado el o los idiomas que aquí dentro de estas paredes hoy hablamos; a través de este proceso de colonización y civilización occidental, se nos ha

1 Comentario dirigido a mis colegas del Departamento de Español en la Universidad de California, Berkeley, basado en una lectura de “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” de Aníbal Quijano. En: Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, julio de 2000, pp. 201-246.

2 Universidad de California, Berkeley, Estados Unidos.

enseñado que el español, o bien, el inglés, es “nuestra lengua materna”, imponiéndonos así, para quienes descendemos de un pasado indígena, un nuevo origen a nuestro ser; imponiendo también el olvido como punto de partida para nuestra existencia, convirtiéndonos así, en quienes precisamente *no somos*, como lo expresa Quijano hacia el final de su ensayo. Hasta el punto en que hablar español o inglés, o francés, o portugués, se ha naturalizado, normalizado dentro de la gran mayor parte de la academia en Estados Unidos y Latinoamérica, cuestionándose su uso muy pocas veces o nunca, más sí, perpetuándose a través de los diversos cursos de lengua que nosotros mismos tenemos que enseñar aquí en Berkeley como requisito para graduarnos. Nos pagan incluso por enseñar los idiomas de los colonizadores y vivimos de esa enseñanza. Es decir, nos pagan por perpetuar este aspecto de la colonización y, de esta forma, consciente o inconscientemente, nos convertimos también en agentes de este inacabable proceso de conquista. Cómo enfrentamos cada uno de nosotras y nosotros esta realidad, es otro punto, y depende realmente de nuestro posicionamiento frente a la historia. O lo cuestionamos inquietamente, o lo asumimos conformes. Asimismo, los exámenes de traducción que debemos tomar y pasar para poder graduarnos de la institución aquí en el Departamento de Español no han incluido nunca la opción del idioma Xumash, o el Pomo, o el Salina, idiomas todos hablados por las poblaciones de estos mismos nombres aquí mismo, donde se localiza esta universidad, antes de las invasiones y las masacres llevadas a cabo por los españoles durante el siglo XVI en estas costas californianas. Y ni los incluirá nunca la academia dado los altos niveles de exterminios genocidas y culturales que se han llevado a cabo hasta hoy día. Éstos son lenguajes ya casi en su totalidad extinguidos, como lo son la gente y los pueblos que un día los hablaron. No podemos olvidar este pasado presente.

En *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Aníbal Quijano elabora un análisis de la presente etapa neoliberal, eurocentrada, particularmente en lo que concierne al espacio de América Latina —aunque no limitándose a ella—, y parte de lo que él considera el eje central sobre el cual se viene montando este presente: la llegada de los españoles a este continente y, conse-

cuentemente, la constitución de esta nueva América ocupada³ con base en lo que ellos denominan y comienzan a concebir como *raza*. De ahí que se empieza a cimentar lo que Quijano llama el *nuevo patrón de poder mundial* que hoy impera sobre nuestras realidades socioculturales, económicas y políticas, tanto a nivel local como a nivel global. El ejemplo de los idiomas que ofrezco al principio de mi ponencia, se inscribe dentro de este patrón de poder mundial, no como consecuencia de éste, sino como manifestación y reproductor de él. Y así podríamos señalar muchas otras manifestaciones inscritas dentro de este patrón; lo cierto es que nos encierra, rodeándonos con una serie de propagandas y dependencias de las que es muy difícil salir. Pero siguiendo el hilo razonador de Quijano, el momento de ese primer encuentro sucedido en 1492 y las relaciones jerárquicas basadas en la concepción de *raza* que desde ahí comienzan a prescribir los conquistadores, representa entonces, no sólo el comienzo de una nueva relación colonial entre las Américas indígenas y España, sino también el comienzo de muchas otras relaciones coloniales que tomarían de esa primera experiencia y luego la multiplicarían, desarrollándola hasta alcanzar nuevas y diferentes dimensiones de colonialidad a través del orbe. Simultáneo e inseparable a estos procesos, los invasores crean también, desde el comienzo de la conquista, toda una nueva economía basada en los incalculables saqueos naturales y el forzoso traslado y sometimiento a la esclavitud de las razas consideradas inferiores por el hombre blanco. Hoy, a más de 500 años de ese entonces, no podemos escapar de la continuidad de este proyecto colonizador. Sólo es suficiente pasar por los vastos campos agrícolas aquí en el norte de California, o bien, no ir tan lejos, sólo entrar a las cocinas de cualquier restaurante en Berkeley y preguntarles a los trabajadores del local cuánto les pagan en comparación a los meseros blancos que atienden la parte pública del restaurante. O, incluso venir a media noche a la universidad y ver quién limpia, por salarios muy bajos, los pasillos, los sanitarios y las aulas de clase a las que tranquilamente llegamos, encontrándolas siempre limpias al día siguiente. O bien, echar un vistazo a nuestro alrededor y notar el color de piel de quienes hoy

3 El término *América ocupada* es tomado del Dr. Rudy Acuña.

conforman la mayor parte de la academia en California, siendo California hoy día, un Estado con menos del 50% de su población blanca⁴. Compañeras y compañeros, 1492 sigue en vigencia. Bajo otro nombre, otras formas, pero muy presente.

El punto o momento histórico de partida propuesto por Quijano para un análisis del presente globalizado es uno: la conquista de América. Y la constitución de ésta basada en la idea de la *raza* pensada en el binario superior-inferior dentro de un marco de ocupación imperial establece la simiente para el avance y el desarrollo del colonialismo, del capitalismo y consecuentemente, de la globalización neoliberal de hoy. Propongo entonces pensar *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, no como otro ensayo cargado de afirmaciones políticas, sino, llevarlo más allá y pensarlo como una invitación a reflexionar seriamente sobre nuestro presente con base en aquel pasado, el cual he argumentando, es imposible de suponer por separado. El por qué de hoy, nos demuestra Quijano, se puede explicar en el ayer; puesto que el ayer se manifiesta en pluralidad de formas y dimensiones físicas, tangibles y visibles —para unos más que para otros, dependiendo de nuestros privilegios—, en la colonialidad de hoy. Pero añado que esta colonialidad —y aquí Quijano no elabora lo suficiente—, con su vértebra estructurada sobre la idea de la *raza*, porta también consigo muchas otras capas entrelazadas de colonialidades más, superpuestas una sobre la otra: sean éstas de carácter de género, sexualidad, clase y de caracteres culturales. Pero aunque Quijano no desarrolla sobre estos otros aspectos de la colonialidad del poder con más profundidad, tampoco elimina del todo la posibilidad de hacerlo: según su razonamiento, estas otras colonialidades formarían también parte de las importaciones europeas que se forjan forzosamente sobre nuestros imaginarios a partir de la conquista. Su propósito central, insisto, está en hacernos reflexionar sobre nuestro presente con base en el momento de la conquista de América. Y estoy de acuerdo con su objetivo. Pero debo también añadir que esta invitación a reflexionar no puede ni debe quedarse en mero estado de

4 Dato tomado de: <http://quickfacts.census.gov/qfd/states/06000.html>

reflexión, sino que debemos consecuentemente movilizarla hacia la práctica, hacia un proceso y acto de *descolonización*. Y es este último punto la fuerza conductora de mi ponencia y, en realidad, la fuerza que me trajo, en lo personal, a caminar por la vía académica. Siendo nuestro trabajo y opción la academia —centro históricamente lucrativo para la perpetuación de la colonialidad del poder—, considero que nosotras y nosotros aquí presentes tenemos una tremenda responsabilidad ante la presente situación de capitalismo globalizado, particularmente en lo que concierne al ámbito de la educación. Y esta descolonización, resistencia y cuestionamiento que se debe de estar llevando a cabo, debe darse tanto a nivel de contenido educativo, como a nivel de metodología y formas de enseñanza. Aquí, dentro de estas paredes blancas que conforman la academia, se torna difícil en realidad ver las inhumanas repercusiones de este capitalismo monstruoso sobre las poblaciones menos privilegiadas del mundo; pero sabemos que precisamente por ello fue creada la academia, para desvincular a una clase letrada de las poblaciones que más sufrían los despojos del poder eurocéntrico y capitalista implementado hace más de 500 años en la América ocupada. Fue también creada para hacernos olvidar. Nuestra lista de lectura para el examen de Maestría, por ejemplo, en lo que concierne al componente latinoamericano, comienza con la literatura que surge a partir del genocidio cultural llevado a cabo por los españoles, como si nosotros en América no hubiésemos tenido nuestras propias formas de escritura, formas y modos de conocimiento, de saberes, nuestras propias historias, y correspondientemente, nuestras propias maneras de contarlas. Se nos impone, en vez de ésta, una historia y modo de conocer en función sólo de ellos, los conquistadores. Y muy poco tratamos de recuperar esta memoria dentro de la academia; son contadas las instancias donde sí se trata de hacerlo. No cabe duda de que es posible, entonces, concretar muchas de las manifestaciones de este proyecto colonizador comenzando hace más de 500 años aquí adentro de la academia. Y no podemos nosotras ni nosotros aquí sentados, prolongarlo. No actuar y estar muy cómodos aquí adentro es sinónimo de unirse a este proyecto, inmortalizarlo, conmemorarlo. Debemos poner nuestra academia en función de la necesaria disolución entre estas paredes y el mundo conflictivo que nos circunda. En realidad, Quijano ya exige

de nosotras y nosotros la práctica, porque su trabajo insta a pensar en términos de continuidad y conexión; y, en mi opinión, pensar en continuidades y conexiones implica convertirnos en partícipes del acto de la recuperación de la memoria histórica, paso instrumental hacia el proceso de descolonización que urge llevar a cabo para derrotar el ciclo de estos 500 años ya en vigencia. De cómo hacerlo y enfrentarnos a este des-proceso es precisamente nuestro mayor reto académico.

Al comentar sobre este trabajo de Quijano pude haber escogido enfocar mi comentario alrededor de su posición frente a la concepción de la raza en la América ocupada, y consecuentemente el desarrollo del racismo. Pero si el racismo, como lo conocemos hoy, empieza o no en 1492 con la llegada de los españoles a América, es realmente un debate en el cual no me interesa entrar; inmiscuirme en ello no cambiaría la presente situación neoliberal y las relaciones de poder que dentro de ella surgen, ni cambiaría tampoco el racismo que hoy impera sobre las relaciones sociales que nos rodean y que continúan sometiendo a una gran parte de la población mundial a condiciones de sumisión y servidumbre, pobreza e indignidad. Que se transportaron imaginarios y prejuicios raciales ya concebidos a lo que sería la América ocupada, no cabe duda. Que existió la dominación de unos por otros en base al color de piel previo a la conquista de América, tampoco hay duda. Lo cierto es que el encuentro unilateralmente genocida entre españoles y pueblos americanos significó, como lo plasma Quijano, un momento decisivo y bastante nuevo en la historia mundial dada la magnitud del acto de encuentro, la pluralidad de culturas y pueblos conquistados, y los vastos alcances de las civilizaciones encontradas en este continente. Asimismo, la colonización de América significó también una nueva forma de pensar el marco y los límites —o ausencia de límites— de la expansión imperial. De ahí, las nuevas concepciones y los altos niveles de colonialismo y racismos implementados en estas tierras, elaborados desde ese entonces hasta desarrollarlos al presente. No encuentro entonces productivo el debate sobre si el racismo empieza o no en 1492. Me interesa sí, como objetivo más imperante, partir de lo que más urge y lo que ya he mencionado. Y es que hacia el final de su trabajo, Quijano sugiere la necesidad de

descolonizar el poder y sus relaciones como travesía fundamental para llevar a cabo cualquier proyecto revolucionario de transformación social, económica y política; es necesario, entonces, radicalizar las mismas estructuras de poder forjadas sobre una idea determinada de raza, tanto de la izquierda como de la derecha, descolonializarlas. Escrito y publicado en el 2000, noté algo bastante peculiar sobre el ensayo de Quijano. En *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Quijano deja sin mencionar las nuevas rebeliones y los nuevos movimientos sociales que se están dando en el continente americano hoy día, procesos que en su mayoría colocan el acto de la descolonización en el centro de su proceso. Éstos son nuevos modelos de resistencia enfrentándose al nuevo modelo neoliberal que nos impacta. Y tienen mucho que enseñarnos, cuando modelos es lo que buscamos.

Pero lo que aquí me incumbe es reflexionar sobre el por qué y el cómo nosotras y nosotros, localizados aquí, en el interior de uno de los centros históricamente designados por el poder hegemónico para perpetuar la colonialidad del poder, podemos y debemos también participar más activamente *en contra* de ella. Más específicamente, me he propuesto, entonces, invitarnos a pensar nuestra academia como otro espacio de lucha, de resistencia, de recuperación de la memoria, y de creación ante más de cinco siglos de colonización eurocéntrica en el campo del saber, ver y entender. Y como las múltiples y variadas luchas de descolonización y resistencia que se están llevando hoy día en la América ocupada, tanto en el norte, centro, sur, como en las periferias de ella, instarnos también a llevar a cabo, desde este nuestro campo, el desmantelamiento de una historia colonial muy visible y dominante en nuestro hoy; ponerla en crisis, añadiéndole otra fisura más al imperio ahora en desbalance. Es decir, unirnos también a las luchas y movimientos, o crear el propio nuestro, desde nuestros respectivos lugares dentro de este patrón de poder mundial.

Dado el poco espacio y tiempo restante para esta ponencia, sólo podré resaltar algunos puntos y reflexiones que considero pertinentes, pero no pretendiendo descolonizar la academia en sólo dos páginas. Muchas y muchos ya lo han pensado y escrito en libros,

llevándolo también a la práctica. Pero para los fines actuales, propongo que la descolonización de nuestra academia requiere, ante todo, de un *proceso* desafiante y rebelde; un proceso que primamente examine las particularidades del eurocentrismo como *la forma* de conocimiento inducida y aceptada, producida inicial y unilateralmente en Europa y, después, difundida hegemónicamente por los territorios invadidos y ocupados por el ente europeo, ya sea éste África, Asia o América —territorios todos violados por los europeos epistemológica, cultural y económicamente desde los tiempos de sus respectivas conquistas. Paralela a este examen, tendríamos también que analizar el cómo estas formas eurocéntricas de conocimiento han sido y continúan siendo reafirmadas, elaboradas, y reproducidas por las instituciones académicas y sus disciplinas; e indagar seriamente sobre los fines detrás de esta persistencia. Estar conscientes también de que detrás y dentro de un texto, hay, ante todo, agendas y políticas aliadas a determinadas ideologías, en su mayoría hegemónicas, particularmente en lo que concierne a los cánones hoy tan todavía leídos en las escuelas y universidades, sin que la nuestra sea una excepción. Pero considero más importante aún preguntarnos cómo *nosotros* mismos también hemos aportado a esta ratificación y duplicación de conocimiento eurocentrífico y consecuentemente su colonialidad, mediante nuestra propia falta de cuestionamiento crítico al enfrentarnos a textos y metodologías de enseñanza hegemónicas. ¿Hasta qué punto hemos estado o estamos conformes con ello? ¿Hasta qué punto perpetuamos nosotros también la colonialidad del poder dentro de la academia? ¿Y hasta qué punto, o no, la resistimos?

Pero al reflexionar sobre la descolonización de la academia eurocentrada, resta aún la pregunta más importante: ¿descolonializar hacia qué? Y aquí es donde creo elemental la recuperación de nuestros propios conocimientos americanos, los cuales, sabemos, han sido desprestigiados una y otra vez por el conocimiento unilineal eurocentrífico, y, a consecuencia de esto, nuestros acercamientos a ellos han sido también contaminados de prejuicios colonializados. Y estos *otros* conocimientos no están muertos como nos lo han hecho pensar; no son cosa del pasado, ni tampoco de preconquista. Estos *otros* conocimientos siguen muy vivos en la América ocupada;

muchos han sobrevivido estos 500 años de genocidio y exterminio cultural, resistiendo. Sólo es cuestión de querer encontrarlos, de no tomar por sentado lo ofrecido por la academia eurocéntrica y entender que por cada texto que esta academia nos pone al frente, hay muchas *otras* historias, *otros* textos y conocimientos, quizás en formas orales o escritas, que quedan silenciados. Porque hayan sido denigrados y silenciados por más de 500 años no significa que no existan. Significa sí que tenemos un reto por delante, y en realidad depende de cada uno de nosotros asumirlo o no. Es sólo a partir de esta recuperación de conocimientos desvalorados, junto al proceso de descolonización de la academia eurocéntrica, que podremos ir formulando nuestras propias visiones y formulaciones de lo que sería una academia verdaderamente descolonizada. No pretendo otorgar aquí las soluciones, simplemente propongo ofrecer algunos de mis pensamientos y reflexiones a modo de darle seguimiento a lo ya expuesto por Quijano en *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*.

En realidad, mi objetivo habrá sido logrado al sólo haber comenzado un diálogo entre nosotras y nosotros aquí presentes. Considero mucho más importante, en mi opinión, el poder colectivamente pensar el reto de la descolonización a partir de nuestras diferencias, como lo dirían los zapatistas. Es decir, partir de nuestras distintas experiencias, caminos e historias. Es éste el reto mayor, el fundar una acción colectiva frente a una individualista, que sea más eficaz en crear rupturas, y en exponer la crisis de lo que Quijano llama la colonialidad del poder, en nuestro caso, la colonialidad de la academia. De la misma forma, les invito a aprovechar el espacio otorgado por este seminario para no sólo dejar nuestros estudios coloniales y postcoloniales en un mero estado de reflexión y observación sobre esta realidad neocolonial que nos circunda, sino utilizar este espacio para dialogar sobre propuestas de cambio y así, en lo que podría ser un proceso bastante incómodo y largo, retar a nuestras propias reproducciones de la colonialidad del poder dentro de nuestra academia.

Fanon, Reinaga y los orígenes ‘africanos’ del indianismo en los Andes

JOSÉ ANTONIO LUCERO¹

Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una nueva dirección.
Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*

¿Qué podemos imitar del Occidente? ¿Qué tiene el cholaje digno de ser imitado?... ¿Su nacionalismo, sin nación? ¿Su lucha de clases, sin clases? ¿Su fariseo antiimperialismo, sostenido por el dólar yanqui? ¿Su utópica revolución comunista?
Fausto Reinaga, *La Revolución india*

You taught me language, and my profit on't / Is, I know how to curse: the red plague rid you, / For learning me your language.
(Me enseñaron su lengua, y de ello obtuve / El saber maledicir: la roja plaga / Caiga en ustedes por esa enseñanza.)
Calibán, en William Shakespeare, *The Tempest*

El indianismo ocupa un lugar importante y controvertido en los estudios sobre el desarrollo de los movimientos indígenas en América

1 Catedrático, Facultad de Ciencia Política, Universidad de Temple (EEUU). A pesar de venir “desde afuera”, este ensayo forma parte de un diálogo no sólo con las ideas formidables de Fausto Reinaga sino también con las de muchos amigos e intelectuales en Bolivia como Xavier Albó, Pamela Calla, Ricardo Calla, Carlos Mamani, Rosario Quintanilla Echalar, José Luis Saavedra, Esteban Ticona y los miembros del equipo del Taller de Historia Oral Andina. Quisiera agradecer a María Elena García por toda su ayuda, y mencionar el apoyo de la Universidad de Temple y la Fundación Ford.

Latina (véase por ejemplo, Albó, 1994, 2002; Pacheco, 1993; Calla, 1993). A pesar de las diversas opiniones sobre el indianismo, existe un gran consenso de que uno de los principales fundadores del pensamiento indianista es el intelectual indígena y boliviano Fausto Reinaga (Saavedra, 2003). Reinaga caracteriza al indianismo como una ideología anticolonial y antioccidental que surge desde la perspectiva de los pueblos indígenas, y que contrasta con las políticas estatales y las literaturas mestizas del indigenismo. Además, según Reinaga, el indianismo es una ideología revolucionaria, una que un día desplazará a las ideologías de hispanidad y mestizaje que legitiman los colonialismos internos.

Para sus críticos, indianismo pecaba de racismo, fundamentalismo y antimodernismo. Revisando varios escritos sobre los movimientos indígenas en los Andes, uno encuentra con frecuencia la opinión de que el indianismo, como los movimientos de *negritud* o *black power* representó una etapa importante, pero ya superada en la historia de las luchas anticoloniales. En los Andes bolivianos, en las décadas de los ochenta y noventa, las versiones “radicales” del indianismo que abogaron por una política indígena “sin Cristo y sin Marx” perdieron fuerza, según varios autores. En cambio, la influencia del katarismo pragmático, asociado con intelectuales y líderes indígenas como Víctor Hugo Cárdenas, creció en esos años y avanzó la tesis de que era necesario, usando la metáfora de Cárdenas, ver la realidad boliviana con los “dos ojos”: un ojo que veía la dinámica de clases y el otro que estaba atento a las estructuras coloniales y raciales (Mansilla, 1999; Albó, 1994). El indianismo fue rechazado por autores como Mansilla (1999) como la posición de “una minoría irrelevante”. Ricardo Calla (1993: 65-66) sostiene que los kataristas (como Cárdenas) no sólo eran más pragmáticos que los indianistas sino también libres del “reduccionismo”, en el cual la cuestión étnica no es solamente un problema central sino “el único problema”. Sin embargo, desde el 2000, con las guerras del agua, de los impuestos y del gas, el “radicalismo” y el indianismo han adquirido más fuerza. La importancia ideológica e intelectual de Reinaga, quien falleció en 1994, es innegable y actualmente está recibiendo mayor atención, ya que figuras políticas importantes de la sociedad civil, como Felipe Quispe (“El Mallku”) y del Estado como el Presidente Evo Morales y

su vicepresidente, Álvaro García Linera, citan a Fausto Reinaga entre sus más grandes influencias intelectuales y políticas. No obstante, como lo señalan Marcia Stephenson (2005) y Esteban Ticona (2005), es llamativa la poca atención intelectual que la obra de Reinaga ha recibido. Como escribe Ticona, “es urgente estudiar la ‘historia intelectual’ de Reinaga, como un proceso intelectual múltiple, en las condiciones y problemáticas de su tiempo”. Este ensayo busca responder, modestamente, a esta necesidad².

Como punto de partida, tomemos la crítica del indianismo planteada por Ibarra (1999), quien argumenta que el indianismo contiene un elemento paradójico: “el cuestionamiento al Occidente se hacía recurriendo a términos occidentales tales como nación y ciencia. Así, la creación de un nuevo discurso tenía que inscribirse en los términos del discurso al que se opone”. Esta observación aparece menos paradójica si ubicamos a Reinaga dentro de la tradición amplia del “calibanismo” intelectual³, representado por esos pensadores del llamado Tercer Mundo que usan los discursos y recursos del Occidente en contra del Occidente (Fernández Retamar, 2003).

En este espíritu calibanesco, este ensayo explora el encuentro del pensamiento de Fausto Reinaga con lo que Paul Gilroy llama el “Atlántico negro” de pensamiento africano y afroamericano. Reinaga hace mención a la importancia de intelectuales afroamericanos en los Estados Unidos como Malcolm X, Stokely Carmichael y Martin Luther King, Jr. Sin embargo, de todos los intelectuales negros o afros, el autor que más impactó a Reinaga fue, sin duda, Frantz Fanon, el psiquiatra, filósofo y revolucionario afrocariibeño/argelino. La obra clave de Fanon, para Reinaga, era el libro clásico, *Los condenados de la tierra*, publicado en francés en 1961 y

2 Vale decir que la tesis doctoral, en curso, de Esteban Ticona sobre Reinaga será un aporte muy importante a la nueva literatura sobre Reinaga y el indianismo.

3 El nombre viene del personaje Calibán, de Shakespeare, en su obra *The Tempest* (*La Tempestad*). Calibán representa al “salvaje” del “nuevo mundo”, pero en la lectura de críticos como Fernández Retamar, es una figura de resistencia anticolonial.

subsiguientemente traducido al castellano, inglés, y otros idiomas⁴. Cuando menciono, en el título del presente ensayo, los “orígenes africanos” del indianismo, aludo obviamente a la influencia de los pensadores del “Atlántico negro”; pero, también uso esta frase en un sentido más literal. Es decir, el comienzo del libro clásico de Reinaga, *La revolución india*, efectivamente empieza con las ideas de Fanon: la “Introducción” del libro de Reinaga incluye una larga cita (la más larga del libro, que corre más de tres páginas) tomada del último capítulo del libro de Fanon.

En este ensayo argumento que para entender el encuentro entre Reinaga y Fanon también es importante explorar sus desencuentros. En las próximas páginas compararemos cómo estos dos teóricos tempranos de la (post)colonialidad conceptualizan el colonialismo, la raza y la nación. Cierro este ensayo con unas reflexiones preliminares sobre los aportes de una lectura fanoniana de Reinaga para los estudios de la descolonización.

El Mundo y el Occidente⁵

Como acabamos de mencionar, el impacto más notable de Fanon en la obra de Reinaga se encuentra en las primeras páginas de *La revolución india*, donde Reinaga cita textualmente y en su totalidad el último capítulo de *Los condenados de la tierra* (Reinaga, 1969: 67-71; Fanon, 1963 [2004]: 235-239)⁶. Resumiendo, el mensaje central de estas páginas es el siguiente: hay que abandonar todos los intentos de imitar a Europa (y a los Estados Unidos). Como escribe Fanon, “Si queremos transformar a África, a Asia, a América en una nueva Europa, confiemos entonces a los europeos los destinos de nuestros países. Sabrán hacerlo mejor que los mejor dotados de nosotros”

4 El presente ensayo, originalmente escrito en inglés, hace referencia a las ediciones de los libros de Fanon publicados en inglés.

5 “El Mundo y El Occidente” es el título de la primera parte de *La revolución india*.

6 Reinaga hace uso del trabajo de Fanon en su libro *La intelligentsia del cholaje Boliviano*, entre otros.

(Fanon, 1963: 239, en Reinaga, 1969: 70). Siguiendo los pasos de Fanon, Reinaga declara que “el indio de Bolivia no puede dejar pasar la crisis mortal que padece el Occidente. Tiene que aprovechar. Pero no para salvar a su enemigo. Esta crisis tiene que aprovechar para liberarse. La Revolución india es una lógica irrefutable en el terreno de las ideas y en la fenomenología de los hechos” (Reinaga, 1969: 71).

Marcia Stephenson (2005) sugiere que las posiciones anticoloniales de ambos escritores reflejan sus trayectorias psicológicas frente a situaciones coloniales y a la pregunta que desafía a todo sujeto colonial: “¿Quién soy en realidad?” (Fanon, 1961 [2004]: 182). Reinaga, en su obra intelectual, responde sin miedo: “Yo soy indio. Un indio que piensa; que hace ideas; que crea ideas” (Reinaga, 1969: 45). Sin embargo, ser indio de niño era otra experiencia: “No sólo sentía como una tronante bofetada en pleno rostro, sino que se internaba como un hierro al rojo vivo en mi conciencia, mi alma y mi corazón. Que me dijesen indio era un dolor que me quemaba la vida... Quería morir antes que escuchar el insulto de INDIO” (Reinaga, 1967: 19). Como Fanon, Reinaga era un observador agudo de la sociedad colonial, de la experiencia de formar parte de una mayoría subordinada por las relaciones de poder y de representación. Reinaga vio lo que vio Fanon, es decir, una sociedad “maniquea y petrificada, un mundo de estatuas: la estatua del general que encabezó la conquista, la estatua del ingeniero que construyó el puente (Fanon, 1961: 15). Quizá con esta observación fanoniana en mente, Reinaga nos da un *tour* anticolonial de La Paz, de la ciudad de El Alto a la zona residencial de la ciudad de La Paz, Calacoto, describiendo las estatuas de la ciudad capitalina: “Son 36 estatuas de gringos, 36 monumentos de gente extranjera, contra 3 (TRES) estatuas nativas: Murillo, Avaroa, y Busch... No existe una estatua de los grandes héroes indios como Tomás Katari, Tupaj Katari, Bartolina Sisa...” (Reinaga, 1969: 34).

La primera tarea para ambos autores, entonces, es destapar la violencia simbólica y física del colonialismo, es desafiar los elementos hegemónicos que sostienen la superioridad de los colonizadores y la inferioridad de los colonizados. Las descripciones devastadoras que hacen Fanon y Reinaga de los poderes y saberes coloniales representan un primer paso hacia la descolonización. Siguiendo el

ejemplo de las maldiciones de Calibán, Reinaga (en otro trabajo, *Podredumbre criminal del pensamiento europeo*), demuestra su habilidad calibanesca cuando describe cómo todo conocimiento foráneo llega de la metrópoli a la periferia “como reflejo, sombra, eco, pedo” (Reinaga, 1982: 92-93, en Stephenson, 2005). Sólo estando consciente de los efectos tóxicos de estas contaminaciones imperiales se podría escapar de los procesos de enajenación que es uno de los efectos principales de la maquinaria del colonialismo; sólo así se podría alcanzar lo que Fanon llama el “nuevo humanismo”.

Sin embargo, la descolonización no solamente es un acto de rechazo, es mucho más complicada y creativa. Las últimas palabras del libro clásico de Fanon asombran por su optimismo y universalismo: “Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo” (Fanon, 1963: 239; en Reinaga, 1969: 71). Seguramente estas palabras tuvieron un gran impacto para Reinaga, especialmente después del fracasado esfuerzo de Ernesto Guevara de construir un nuevo hombre en Bolivia (un fracaso que se debe, a mi juicio, en parte al desconocimiento del Che acerca del mundo rural e indígena boliviano). Además, la idea de “cambiar de piel” seguramente tuvo resonancia para Reinaga cuyo proyecto intelectual y político, el indianismo, era un esfuerzo de dejar atrás el culto de la hispanidad y el blanqueamiento. Sin embargo, si nos detenemos un poco en la cuestión de piel, o más, precisamente, de raza, encontramos unas diferencias interesantes entre el pensamiento de Fanon y el de Reinaga.

Negritud e indianidad: desencuentros raciales

Obviamente, la problemática racial es central para Fanon y Reinaga, cuyos escritos constituyen una introducción formidable a las trampas de la colonialidad en el mundo Atlántico. Fanon experimentó y teorizó los desafíos de los órdenes raciales en Martinica, Francia y Argelia, mientras que Reinaga exploró al mal llamado “problema del indio” en América y, en particular, en los países andinos. Sin embargo, en sus proyectos descolonizadores existen importantes diferencias en cuanto a la importancia conceptual de la raza. A mi juicio, la diferencia

más importante se encuentra en la ambivalencia de Fanon sobre la negritud y en la centralidad que Reinaga le da a la indianidad.

Como pensamientos anticoloniales, tanto la negritud como la indianidad miran con cierta nostalgia hacia el pasado, a tradiciones precoloniales que eran posibilidades históricas que el colonialismo hizo (casi) imposibles. Aimé Césaire, una influencia importante para el joven Fanon, expresó esta visión claramente:

Las civilizaciones indias maravillosas —y ni Deterding ni Royal Dutch ni Standard Oil jamás me consolarán por los Aztecas y los Incas... por eliminar posibilidades extraordinarias... Por mi parte, yo defiendo sistemáticamente a las civilizaciones no-europeas... Ellas eran sociedades comunales, nunca sociedades donde la mayoría servía a la minoría (Césaire, 1972: 20, 22, en Parry, 1999: 231).

Para la negritud de Césaire, las tradiciones históricas africanas fueron y siguen siendo recursos ideológicos para la resistencia cultural y política durante una larga noche de opresión colonial. Parry (1999: 234) sugiere que esta lectura del pasado permite a Césaire “encontrar un *éthos* común a todo los negros con la cual una identidad anticolonial y anticapitalista puede ser constituida”.

Esta posición es muy compatible con la visión de la indianidad que elabora Reinaga. Para Reinaga (e indigenistas revolucionarios como José Carlos Mariátegui), la indianidad es una conciencia forjada a través de un re-encuentro con la civilización incaica, una que produjo, en las palabras de Mariátegui, “el sistema comunista más desarrollado y armónico” (Mariátegui, en Reinaga, 1969: 78). Indianidad, como negritud, surge de una larga historia de luchas antiimperiales, antieuropeas y antinorteamericanas (Césaire, 1972, 1983; Reinaga, 1969: 59-63). Según Césaire y Reinaga, estas ideologías no sólo surgen de este terreno histórico sino de la tierra, del territorio y de los paisajes de sus mundos. Consideremos las siguientes citas:

Mi negritud no es / una piedra, su sordez lanzada contra el ruido del día... / mi negritud no es una torre ni una catedral / echa raíces en la

tierra roja, echa raíces en la carne ardiente de el cielo (Césaire, 1983: 67, 69, en Parry, 1999: 294).

La Revolución india estallará como una ley natural..." (Reinaga, 1969: 71). Su indianidad, su 'indiez' es como el color de su piel o el color de su alma: una perennidad inalterable; una eternidad como los Andes (Reinaga, 1969: 326).

Dada su calidad "inalterable" y "natural", la indianidad existe en el mundo, pero casi como un espacio sagrado ocultado por cerros y selvas, se ha perdido en las tinieblas de un mundo colonial, esperando el (re)descubrimiento por los que la buscan. Sin embargo, la indianidad, como identidad y proyecto político, curiosamente, no está completamente disponible a todos⁷. En una nota curiosa sobre el gran antropólogo y literato quechuahablante José María Arguedas, Reinaga cita al joven Mario Vargas Llosa⁸, quien describe la niñez de Arguedas como "tan dura como la del cualquier indio". El vivir en este medio indígena, explica Vargas Llosa, indianizó al "mestizo" Arguedas. "Culturalmente hablando", Vargas Llosa escribe: "(Arguedas) ha sido un indio". Reinaga no acepta el veredicto de Vargas Llosa y responde:

Lo que deseo subrayar es que: para saber lo que es el indio hay que ser indio. Porque aquel que es sólo 'culturalmente' indio; sólo puede 'revelar' lo indio. Pero quien es indio de carne y corazón, cosmos y raza, no sólo que "revela" lo indio, sino que rebela al indio! (Reinaga, 1969: 455 n. 1)⁹.

7 Entre los individuos que a pesar de ser "científicamente" indios han sido occidentalizados y aparentemente desindianizados, uno encuentra tanto aliados intelectuales de Reinaga —como José Carlos Mariátegui— como enemigos —como Alcides Arguedas.

8 La ironía es llamativa y compleja. Vargas Llosa, en los últimos años se ha convertido en uno de los críticos más feroces de los movimientos indígenas y la indianidad, mientras que Arguedas ha sido rescatado como un pensador anticolonialista por varios intelectuales indígenas, especialmente en el Perú.

9 Esta cita ha recibido la atención de intelectuales y activistas contemporáneos, entre ellos, "El Mallku", Felipe Quispe, que utiliza estas líneas como el epígrafe de su ensayo autobiográfico *El indio en escena*.

Como la negritud, la indianidad es una ideología, una manera de pensar y actuar en el mundo. Antes que nada, la Revolución india, nos explica Reinaga, será “una revolución de conciencias. Arderá en el cerebro antes de descender a las manos” (Reinaga, 1969: 76). Sin embargo, después de esta declaración que aparentemente uniría a las ideologías de la negritud y la indianidad, Reinaga argumenta que la indianidad es “más que la negritud”. Citando a Michel Conil Lacoste, Reinaga escribe: “la indianidad es más que la ‘diáspora’ Africana, más que la negritud, ‘que abarca el acontecer histórico, social y cultural’ del mundo negro” (1969: 77). En su nota bibliográfica, Reinaga nos proporciona la cita completa de Lacoste en la cual dice que la negritud “es lo mismo que, por ejemplo, la hispanidad...” (Reinaga, 1969: 461, n. 10). Después de esta equivalencia curiosa (negritud = hispanidad), Reinaga declara enfáticamente que la indianidad, en contraste con otras ideologías “osificadas” y “metafísicas” es “una ideología viva” (Reinaga, 1969: 77). No nos queda claro por qué Fausto Reinaga vio necesario hacer esta comparación jerárquica de la indianidad (“de un pueblo”) y la negritud (de una “diáspora”). Quizá Reinaga tuvo en mente los efectos destructivos de la esclavitud para los pueblos africanos, especialmente en la preservación de los idiomas nativos, un tema importante para él (Reinaga, 1969: 320-322). Puede ser que Reinaga peque de un exceso de orgullo y nacionalismo indio. Dejando esta posibilidad a un lado por el momento, lo que nos interesa destacar aquí, para regresar a Fanon, es que el pensador martiniqueño-argelino tiene una visión de la raza muy diferente, no sólo diferente de las ideas de Reinaga, sino también de las de Césaire.

Primero, Fanon expresa dudas sobre la importancia de los imperios indígenas del pasado en tiempos del sufrimiento indígena actual. Sin descartar el papel de la memoria histórica en la política, Fanon nos dice que “la existencia empírica de una civilización azteca no cambia mucho la dieta del campesino mexicano de hoy día” (Fanon, 1963: 148). En otro texto, Fanon tiene una apreciación más severa sobre la negritud (una ideología, le confesó a Sartre, en la cual una vez “se había perdido”):

El descubrimiento de la existencia de una civilización negra en el siglo quince no me otorga ninguna marca de humanidad... El pasado

no me puede guiar en el momento actual... Soy un hombre y lo que necesito aprehender es el pasado global del mundo. Yo no soy responsable sólo de la revolución en Santo Domingo... Yo no tengo el derecho de estar estancado en lo que el pasado haya determinado. No soy el esclavo de la Esclavitud que deshumanizó a mis antepasados... (Fanon, 1967a: 225, 226, 230-231)¹⁰.

Nuevamente, es importante subrayar que, a pesar del tono de certeza en estas líneas, Fanon reconoce la importancia de la historia en las luchas de liberación; “la entrada al pasado es la condición y la fuente de la libertad” (1967b: 43). Sin embargo, Fanon está lejos de Reinaga en este tema. Es muy difícil (para mí) imaginar a Reinaga aceptando la conclusión de Fanon de que, en las luchas de liberación, la tendencia de “racializar las demandas... lleva a los intelectuales africanos a un callejón sin salida” (Fanon, [1961] 2003: 152). Al final de cuentas, Fanon vio cada lucha como necesariamente específica y con características propias; los problemas de Richard Wright y Langston Hughes en los Estados Unidos no eran los problemas de Jomo Kenyatta en Kenia (Fanon, [1961] 2003: 154). Para Fanon, la ceguera de la negritud a estas diferencias locales fue una de sus grandes debilidades. Mientras que Reinaga estaba atento a las diferencias históricas, también (como veremos más adelante) su indianismo tomaba otra lectura del pasado. Sin embargo, tanto Fanon como Reinaga estaban comprometidos con la causa de reconstruir un mundo postcolonial, un proyecto complejo que se llevaría a cabo necesariamente en niveles nacionales e internacionales. Lo que Parry escribe sobre Fanon es tal vez relevante también para Reinaga: sus “escritos operan en un punto de tensión entre el nacionalismo cultural y el transnacionalismo”. Para explorar esta tensión con más cuidado, vale la pena revisar las visiones respectivas de nuestros dos autores sobre la construcción de la nación postcolonial.

10 El capítulo final de *Black Skin, White Masks* (*Piel Negra, Máscaras Blancas*) que contiene estas líneas comienza con un epígrafe del normalmente muy historicista Carlos Marx: “La revolución social... no puede tomar su poesía del pasado sino sólo del futuro”.

Nación, cultura, descolonización

El colonialismo fue un de los males mayores (sino *el mal mayor*) del mundo moderno; con esta conclusión Fanon y Reinaga estarían de acuerdo. Sin embargo, cuando se trata de la trayectoria postcolonial existen nuevamente importantes diferencias en sus perspectivas. Empecemos con Fanon. La preocupación principal para Fanon en la tarea de la descolonización tiene poco que ver con los colonizadores europeos sino con las trampas del nacionalismo africano postcolonial. La burguesía africana, para Fanon, presentó la posibilidad de cambiar un opresor blanco por uno negro (un temor que fue lastimosamente profético en muchos casos)¹¹. Fanon también expresa su preocupación por la fuerza centrífuga del nacionalismo postcolonial.

En vez de ser la cristalización coordinada de las aspiraciones más íntimas de un pueblo, en vez de ser el producto más tangible de la movilización popular, la conciencia nacional [en África] no es nada más que una cáscara frágil y vacía. Las grietas en ella explican la facilidad con la cual países independientes jóvenes oscilan entre nación y etnia, entre Estado a tribu —una regresión que es sumamente dañina y destructiva al desarrollo de la conciencia y unidad nacional (Fanon, 1963: 97).

Consciente del poder que aún tenía el colonialismo en convertir líderes indígenas en cómplices, Fanon imagina un futuro que no dependería de las autoridades tradicionales precoloniales.

Reinaga también quiere rehacer la nación boliviana, pero esa reconstitución es impensable sin la nación india. Como él lo explica, su concepto de nación no es el modelo importado de Europa. Como argumenta Reinaga, los europeos han fracasado en sus esfuerzos de construir ambos Estados y naciones en el mundo, y Bolivia es un ejemplo de este doble fracaso: “Bolivia es una ‘Nación ficta’ (sic) y un Estado sin poder” (Reinaga, 1969: 74). Como otros países del continente, Bolivia es en realidad dos países: “el indio es una nación

11 “Algunos negros pueden ser más blancos que los blancos” (Fanon, 1963: 96).

oprimida. El cholo una nación opresora” (1969: 168). Para construir una nueva nación de estas dos naciones, en contraste con lo que dice Fanon, Reinaga insiste en la necesidad de mirar hacia el pasado, hacia el Kollasuyo y el Tawantinsuyu. Reinaga reconoce que hubo varios procesos históricos a través de los cuales se ha construido lo que se llama nación en el mundo moderno. Resumiendo su argumento, se podría decir que hay tres caminos en la formación de la nación: el del mundo europeo, el del mundo afroasiático y el del mundo indio. En pocas palabras, en el caso europeo, “el Estado es la consecuencia de la nación”, y en el mundo afroasiático es al revés, el Estado construyó a la nación. El caso de la nación india es diferente, se trata de una nación oprimida; pero ya constituida, a la que le falta una estructura estatal (167-70). Este planteamiento está obviamente lejos de los señalados por teóricos contemporáneos del nacionalismo, como Benedict Anderson (1991), quienes enfatizan la construcción social de “comunidades imaginadas”. Para Reinaga (1969: 168), no es necesario imaginar a la nación india: “El indio es nación real, porque: ‘es una comunidad estable, históricamente formada y surgida de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica, de psicología y de cultura’.

Es interesante notar, sin embargo, que Reinaga, como Fanon, está preocupado por la fragmentación de la nación postcolonial. Por esta razón, Reinaga está en contra de la tesis de las nacionalidades indígenas (una tesis, vale decir, que tiene mucha vigencia entre intelectuales y líderes indígenas de los países andinos contemporáneos). La idea de que existen varias nacionalidades indias (“aymaras, keswas, chiquitos, moxos, y chirguanos...”) es en las palabras de Reinaga “error e ignorancia; ignorancia y error” (169). Es decir, la nación india es una: la del Kollasuyo. El sesgo andino de este planteamiento es obvio y Reinaga nos dice muy poco sobre la Amazonía y sus habitantes que él llama “indios blancos”. El punto clave para Reinaga es que los indios son mayoría. Tomar conciencia del poder de esta mayoría subyugada es el comienzo de un proceso revolucionario. Reinaga no entra en detalle, pero argumenta que este proceso nacional llevará a otro continental: de Kollasuyo a Tawantinsuyo “al Estado-Continente de IndoAmerica”: “Sólo por esta vía y no por otra, se logrará la ‘Nación Latinoamericana’, la

organización de ‘América Latina: un solo país’... ¡Le está reservado al indio esta tarea gloriosa!” (171). Fanon, como un afrocaribeño en Argelia, comparte el sentimiento internacionalista que expresa Reinaga, pero prefiere no hablar en términos continentales.

Conclusiones preliminares

Cuando un periodista le preguntó al entonces diputado Evo Morales quién era el primer político al que admiró, contestó así: “Más que político, fue escritor, Fausto Reinaga, sus textos como *La Revolución India, Tesis Indio*. Él me permitió saber quiénes somos como Quechuas y Aymaras” (*Opinión*, 15-4-2001). Intelectuales y líderes de varios países andinos comparten esta opinión. Es casi imposible leer un trabajo académico sobre movimientos indígenas andinos y no encontrar, por lo menos, alguna mención a Fausto Reinaga y al indianismo. Curiosamente, el trabajo de Reinaga es un ejemplo del destino de muchos de los libros “clásicos” de las ciencias sociales: muchos académicos los citan, pero pocos realmente lo estudian. La sorprendente escasez de trabajos académicos dedicados al estudio serio de Reinaga contrasta con la explosión reciente de estudios sobre su contemporáneo, Frantz Fanon. El presente trabajo ha tratado de tomar algunas de las lecciones del “fanonismo crítico” (Gates, 1991) y aportar a la construcción de un “reinaguismo crítico”. De esta yuxtaposición de Fanon y Reinaga, encuentro tres lecciones principales (y ciertamente preliminares).

- Primero, estos trabajos, *Los condenados de la tierra* y *La revolución india*, tienen una importancia sociológica formidable, pues es claro que fueron escritos para ser leídos, compartidos y discutidos, no sólo por académicos, sino por lectores que estaban interesados en la política, en la vida activa. No es una casualidad que Reinaga dedicara su libro a “la juventud” y que intelectuales y activistas aymaras y quechuas describan al trabajo de Reinaga como un aporte fundamental para el desarrollo de los movimientos indígenas en los Andes. En Bolivia, los libros de Fanon y Reinaga han sido y siguen siendo lecturas obligatorias para entender los desafíos del colonialismo y la promesa de la descolonización. Estos autores escribieron para provocar, para despertar

y para sacudir sus sociedades, haciendo posible la construcción de nuevos caminos hacia sociedades más justas.

- Segundo, mientras que Fanon y Reinaga han sido criticados por su “radicalismo” o “fundamentalismo”, ambos fueron intelectuales y políticos con argumentos amplios, complejos y sorprendentes. Si uno lee las críticas de la negritud en la obra de Fanon o las dudas sobre las “nacionalidades indias” en la obra de Reinaga, uno se da cuenta de que ellos plantean preguntas difíciles y desafiantes no sólo para los defensores del *status quo* sino también para los movimientos sociales. Además, al encarar las dificultades que nos presentan las varias obras de estos dos amautas postcoloniales, es útil contemplar el consejo provocador del filósofo Sekyi Otu’s (1999), que argumenta que deberíamos leer la palabras de Fanon (y yo diría las de Reinaga también) no como “argumentos irrevocables y doctrinales” sino como parte de “una experiencia dramática y dialéctica”. En sus encuentros con las grandes preguntas y procesos del colonialismo, del Occidente y de la construcción de un nuevo humanismo, ambos autores pusieron en marcha un proceso dinámico de investigación que constantemente cuestionaba el significado del colonialismo y la descolonización. Como decía Fanon con razón: “Porque la descolonización viene en muchas formas, la razón vacila y se abstiene de declarar qué es realmente la descolonización y qué no lo es” (Fanon, [1961] 2004: 21). En Bolivia, vale preguntar si existe una dialéctica de la indianidad que ha llevado al país desde el pensamiento de Reinaga, al katarismo reformista de Víctor Hugo Cárdenas, al katarismo radical de Felipe Quispe y, ahora, al proyecto indígena-popular de Evo Morales (Sanjinés, 2005; Hylton and Thomson, 2005). De manera similar, las contradicciones del neoliberalismo multicultural de los años noventa desencadenaron procesos que todavía están en marcha.
- Finalmente, esta comparación de la obra de Reinaga y del “genial negro” Fanon (para usar las palabras de Reinaga, 1969: 67) nos hace preguntarnos sobre las dificultades que tenemos al estudiar identidades y movimientos afros e indígenas en el mismo marco analítico postcolonial. La certeza que expresa Reinaga de que la

indianidad “es más que la negritud” hace eco en los programas de “etnodesarrollo” que han exacerbado tensiones entre líderes indígenas y afrolatinos que ocupan diferentes posiciones en las “estructuras de la alteridad” (Wade, 1997; Hooker, 2005). El escepticismo de Fanon sobre la centralidad de la identidad racial y la insistencia de Reinaga en ella toman nuevas formas en los debates sobre la política de la identidad y el “esencialismo estratégico” (Spivak, 1990). De diferentes maneras, Fanon y Reinaga nos invitan a repensar órdenes raciales y las condiciones históricas que las producen. Reinaga argumenta que la indianidad, casi como una fuerza geológica (“una ley natural”), tarde o temprano produciría una erupción revolucionaria. En cambio, Fanon era profundamente escéptico con respecto al movimiento “negro”, dado que las condiciones que crearon al “negro” ya estaban desmoronándose (Fanon, 1963: 169). Mientras que epistemológicamente me siento más cercano al constructivismo fanoniano que al esencialismo reinaguista, es difícil ver a la historia reciente de Bolivia y no preguntarse si no ha llegado la hora del volcán del indianismo y del amauta Fausto Reinaga.

Bibliografía

- Albo, Xavier (1994). “And from Kataristas to MNRIstas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia”. In Donna Lee Van Cott, ed. *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin’s Press.
- . (2002). *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural/CIPCA.
- Calla, Ricardo (1993). “Hallu hayllisa huti: Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia”. In Alberto Adrienenén et al. *Democracia, etnicidad, y violencia política en los países andinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Fanon, Frantz. (1963/2003). *Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- . (1967a). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- . (1967b). *Toward the African Revolution: Political Essays*. New York: Grove Press.
- Fernández Retamar, Roberto (2003). *Todo Caliban*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Callejón.
- Gates, Henry Louis (1991). “Critical Fanonism”. *Critical Inquiry* 17(3): 457-70.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Hooker, Juliet (2005). "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America". *Journal of Latin American Studies* 37 (2): 285-310.
- Hylton, Forrest and Sinclair Thomson (2005). "The Chequered Rainbow". *New Left Review* 35 (Sept.-Oct.): 41-64.
- Ibarra, Hernan (1999). "Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador. *Ecuador Debate* 48.
- <http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate94.htm>
- Mansilla, H.C.F. (1999). "Identidades colectivas y fundamentalismo indigenistas en la era del pluralism evolutivo boliviano". *Ecuador Debate* 48.
- <http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate94.htm>
- Pacheco, Diego (1992). *El indianismo y los indios contemporáneos de Bolivia*. La Paz: Hisbol and Musef.
- Parry, Benita (1999). "Resistance Theory/Theorizing Resistance or Two Cheers For Nativism". In Nigel Gibson, ed. *Rethinking Fanon*. New York: Humanity Books.
- Reinaga, Fausto (1967). *La intelligentsia del cholaje boliviano*. La Paz: Partido Indio Bolivian.
- . (1969). *La revolución india*. La Paz: Partido Indio Boliviano.
- Saavedra, José Luis (2003). "Tomamos la palabra para decir nuestra verdad": Una relación bibliográfica de la producción intelectual Aymara contemporánea. Documento de Reflexión Académica 33 (Enero). Cochabamba: PROMEC.
- Sanjinés, Javier (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB/IFEIA.
- Sekyi Otu, Atu (1999). *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shakespeare, William (2006). *The Tempest: The Annotated Shakespeare*. New Haven: Yale University Press.
- Spivak, Gayatri (1990). *The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues*. New York: Routledge.
- Stephenson, Marcia (2005). "Fausto Reinaga y el discurso indianista en Bolivia". *Revista Mallki* 10 (3). <http://www.faustoreinaga.org.bo/mallki/revistas>.
- Ticona, Esteban (2005a). *Lecturas para la descolonización: Taqpachani qhispiyasipxañani*. La Paz: Agruco/Universidad de la Cordillera/Plural.
- . (2005b). "La necesidad de investigar sobre la vigencia del pensamiento de Fausto Reinaga en Qullasuyu-Bolivia". *Revista Mallki* 10 (3).
- <http://www.faustoreinaga.org.bo/mallki/revistas>.
- Wade, Peter (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.

El camino y la descolonización

CARLOS MAMANI CONDORI¹

¿Qué duda cabe que, desde el año 2000, el país ha tomado el rumbo de un camino sin retorno? Con los resultados electorales del 18 de diciembre, ha quedado claro que asistimos a la inauguración de un nuevo tiempo, un nuevo sol en nuestra tradición histórica.

La descolonización, como uno de los componentes fundamentales de la agenda gubernamental, expresa la voluntad de los pueblos indígenas de corregir la anomalía que representa el dominio de la casta colonial en el cuerpo social y político de la nación.

El año de 1991, cuando realizaba un trabajo de campo en Pilahuín, Ecuador, me tocó asistir al entierro de un niño sin bautizar. Extrañamente para mí, el ritual funerario fue realizado durante la noche. Hechas las consultas del caso, supe que se trataba de un *awqa* (*awqaqallu*, más correctamente). El bautizo cristiano nos redujo a la condición de indios/colonizados, dejamos de ser *awqa*, guerreros. Así como el pequeño *awqa* tuvo que emprender su camino definitivo bajo las sombras de la noche, nuestras manifestaciones también tuvieron que realizarse de manera oculta, en la oscuridad o disfrazada.

Garcilazo de la Vega refiere que en el año de 1572, cuando Tupa Amaru era conducido al lugar de su asesinato en el Cuzco, un pre-

¹ Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara. La Paz, Bolivia.

gonero iba por delante gritando las causas de la acusación: “tirano, traidor contra la corona de la majestad católica”. Al no entender la lengua del extranjero, Tupa Amaru preguntó a uno de sus verdugos (un sacerdote) qué era lo que estaba diciendo el pregonero, le dijeron que le mataban por *awqa*². El rey verdadero y legítimo fue asesinado, luego de un remedio de juicio, por *awqa*, por guerrero, y, dicho en lengua extranjera, por “tirano, traidor”, aunque lo deseable para Francisco de Toledo habría sido la sumisión.

La colonización, a través de su instrumento, la religión cristiana (el papel fundamentalista de la Iglesia Católica), buscó entonces la reducción del *awqa*. Así, el jesuita José de Acosta (410-411) recomendaba: “De nuevo te digo no desanimes: es un irracional, un jumento el indio o el negro”. Tomando las palabras del profeta Jeremías, convencido de su misión de coaccionar convenientemente al indio para la conversión, estableció la fórmula: apretar la quijada con el cabestro y el freno, imponer cargas convenientes, usar el látigo, herirle con moderación hasta que se acostumbre a la obediencia. Los consideraba como niños necesitados de disciplina. La aplicación de dicha receta fue gráficamente descrita por Guaman Poma de Ayala, quien denunció el terrorismo y la tortura institucionalizados: “castiga cruelmente los dichos padres a los niños”, que estaban obligados a entrar en la doctrina a los cinco años; a las niñas las juntaban para la doctrina sólo cuando tenían diez años, y más si tenían 20 años, y aún de cuarenta, con el interés de violarlas y tenerlas ocupadas en mitas y trabajos de su provecho (Guaman Poma 1980: 555). Y, junto con Acosta, podríamos atiborrar una cantidad de citas de oidores como Juan de Matienzo, Juan de Solórzano y Pereira y otros que sostuvieron que los indios eran criaturas cercanas o semejantes incluso a los animales, necesitados siempre de la conducción de los extranjeros.

2 Tupa Amaru le ordenó no seguir con dicha mentira: “No digas eso que vas pregonando, pues sabes que es mentira, que yo no he hecho traición, ni he pensado hacerla, como todo el mundo lo sabe. Di que me matan porque el visorrey lo quiere, y no por mis delitos, que no he hecho ninguno contra él ni contra el rey de Castilla; yo llamo al Pachacámac, que sabe que es verdad lo que digo”. (*Comentarios reales* 2da parte, cap. XI).

La acusación de “tirano, traidor” a Tupa Amaru y la identificación del nativo con el jumento no tenían otra finalidad que el despojo colectivo del espíritu humano, *qamasa*, la degradación. Esto es: el *indio* fue un requisito para la opresión colectiva, generalizada y sistemática de la nación. Como contraparte, sus escribidores inventaron la mentira (el mito) de que los extranjeros fueron identificados con los dioses, cuyo regreso inevitable habría borrado todo intento de defensa. Esta mentira apropiada por la totalidad de los extranjeros y sus descendientes los llevó a autoidentificarse como viracochas. *Wiraqbucha*, el dios creador, que después de haber ordenado el curso de los astros, creado el sol, la gente, se perdió en el océano. La relación colonial en la creencia de los extranjeros fue entre dioses y bestias; y en su razonamiento los indios no tenían otro destino que trabajar, vivir en beneficio del extranjero. Así se entiende el otro nombre tan querido por los *mistis*: gamonal, parásitos en el cuerpo de una sociedad y un país nativos.

La anomalía, para la comprensión de unos y otros es la creencia, mentalidad y “razón” colonial de unos individuos que se creen dioses y exaltan su naturaleza parásita.

Desde un principio, los extranjeros se esmeraron en afectar el espíritu nativo para imponer sus creencias y con ello justificar crímenes, robo y opresión. Cuando Hernando Pizarro bajó de Cajamarca para desmantelar el templo de *Pachaqama* (Pachacamac), en el informe que hizo a su hermano, se ufanaba de haber destruido la bóveda en que se encontraba la representación de *Pachaqama* “e quebrarle delante de todos, e los hizo entender que cosa era Dios” (Pizarro, 1921: 89).

El acto destructivo de Hernando Pizarro, que podría pasar desapercibido como una más de las anécdotas contadas para engrandecer la gloria de los peruleros (llamados también pachacampos) en nuestra historia, tiene una honda y terrible significación, representa el final de un Estado, de una forma de ver el mundo, de un modelo de sociedad.

El esfuerzo realizado durante toda la segunda mitad del siglo XX por preservar y fortalecer la identidad nativa frente a la política de asimilación, administrada vía políticas indigenistas desde el año de 1952, se ha expresado en la restitución del pensamiento propio. La

agenda de descolonización, si hoy ha cobrado importancia, es el resultado de un proceso que en su corta duración tiene antecedentes en el indianismo, los continuos y militantes esfuerzos por identificar como colonial el sistema republicano.

En los años setenta, la pregunta que con angustia nos hacíamos era: “*khithipxtansa*”. Fue una experiencia muy dura; la colonización, a través de los adoctrinamientos religiosos, nacionalistas y el marxismo criollo, había afectado las mentes y la conciencia colectiva. Fue la reconstitución del ayllu, el encuentro con los mayores y con la tradición de las autoridades originarias, lo que nos hizo dar cuenta de una norma fundamental y constitutiva de la sociedad qulla: *thakhi/ñan* (camino).

La autoridad originaria *mallku/t'alla* devolvió al ayllu su carácter de *tama*; en éste, las personas *jaqi/runa* recuperaron su carácter de *sariri*, de caminantes. ¿Por qué esta redundancia en el camino? El pensamiento qulla, al igual que en los guaranís, considera al camino como un proceso de constante perfección: *k'acha runa/suma jaqi*, requisito para la realización de *qama*, *qamaña*, *qamiri*. *Pachamama*, hollada y destruida por Gonzalo Pizarro está siendo restablecida, restaurada en el pensamiento. Así es comprensible la expresión *suma qamaña* (para vivir bien) que ha sido adoptada por el gobierno del primer Presidente indio de Bolivia.

Cuando en 1538 los extranjeros invadieron el país, atentaron contra la continuidad de *thakhi/ñan* (camino). Por eso se produjo el crimen una y otra vez cometido con el asesinato de los inkas Atawallpa y Tupa Amaru. *Jaqi* (el concepto de humanidad) en tanto miembro de *tama* está formado para realizar el camino bajo la conducción de sus líderes y autoridades. Por ello, el Inka, en tanto que autoridad máxima, no podía seguir con vida.

Payi, extravío, fue el Estado al que quedó reducido el conjunto de las familias, ayllus y naciones a merced de todos los abusos y crímenes que pudo imaginar la mente del colonizador. Restablecido el camino, el estado de extravío irá corrigiéndose conforme se restituyan los derechos, las normas, las leyes y el gobierno propio. La reconstitución es la propuesta *qulla* de descolonización.

Sin embargo, antes de pasar a la propuesta, es útil referirse, desde mi interés (particularmente utilitario), al concepto de descolonización. Para ello no encuentro uno mejor que el expresado por la Resolución 1514 adoptada por la Asamblea General de la ONU en 1960³:

1. La sujeción de pueblos a una subyugación, dominación y explotación extranjeras constituye una denegación de los derechos humanos fundamentales, es contraria a la Carta de las Naciones Unidas y compromete la causa de la paz y de la cooperación mundiales.
2. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Como reza el numeral 2 de la referida Resolución, es la libertad la condición fundamental para determinar nuestro desarrollo económico, social y cultural. Entonces, queda claro que la descolonización es, ante todo, un hecho cuya contundencia se expresa y realiza en la política.

La reconstitución, como proceso iniciado en el seno de la familia *qulla*, busca, desde el cimiento de los ayllus, erigir nuevamente la estructura político territorial que haga posible el desarrollo económico, social y cultural del país, que fue retrasado e impedido por el saqueo y el expolio sistemático de los recursos nacionales. En esta perspectiva, siguiendo la agenda marcada, incluso desde el mismo gobierno, es útil referirse a dos conceptos:

1. la reterritorialización del país, y
2. la refundación.

La reterritorialización constituye el acto de efectiva descolonización por cuanto restituye, restaura la territorialidad del país de acuerdo a sus naciones y culturas. Se corrige el desorden colonial

³ Cfr. Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales. Resolución 1514 (XV) de la Asamblea General, de 14 de diciembre de 1960.

expresado en los repartimientos (encomiendas), que es el cimiento de la actual estructura político territorial del Estado boliviano. En esta vía, desde Los Andes, junto a los 33 pueblos indígenas de la Amazonia, el Oriente y el Chaco, las unidades territoriales (*mamani*) que conforman el Qullasuyu requieren expresarse en la cartografía política; asimismo, el gobierno de los *qhapqaqa* debe ser efectivamente restablecido.

La renovación, expresada ya en los años treinta por Eduardo Leandro Nina Quispe, es reconstituir el Estado reflejado en su propia realidad social, cultural y política, como República del Qullasuyu. La refundación de la República corregirá así la aberración de 1825, cuando un grupo de criollos fundó un Estado que, sobre la marcha, tuvo que adoptar el nombre de un general venezolano; la anécdota debe dar paso a la historia.

En esta perspectiva

Cumplida la agenda política, toca a los *qulla* en particular retornar al camino, reactualizar el preceto de *qhip nayra/qhip ñawi*. Para ello, acudo al invaluable testimonio de don Felipe Guaman Poma, que nos ha legado la división en calles de la población:

“la visita general de los indios de este reino por los Ingas y demás señores principales”,

Aucacamayoc. “Hombres valientes soldados de guerra — aucacamayoc— que son de edad de treinta y tres años, desde que entraban de veinte y cinco y salían de cincuenta años”. Hombres que el Inka reclutaba para la guerra, trabajos mineros, cultivo de chacras, mitimaes dándole mujer de la misma tierra, eran “hombres de guerra para mucho” o sea para todo (Guaman Poma, 1993: 148).

Puric macho. Los “viejos, pasados de edad de sesenta años y de setenta y ocho años”, que servían en las chacras, en traer leña y paja, limpiar las casas del inka y kurakas, trabajaban de camareros, despenseros, portero y kipukamayu. Estos viejos tienen la categoría de reservados desde la edad de 51 años, así no eran reclutados para las guerras así como para mitmac, era en su ayllu que hacían los servicios y también asumía el rol de mandones.

Rocto Macho. “Viejo sordo, de edad de ochenta hasta de cien años”, es sólo para comer y dormir, “los que pueden” hacen sogas, frazadas, apa, crían patos y conejos y guardan la casa de los pobres. “eran muy temidos y honrados, obedecidos”, “tenian oficios de azotar a los niños y niñas y dar buenos consejos y doctrinas”, así lles llamaba *alli yachachic macho yaya* siempre estaban cumpliendo servicios como ser guardas de acllas y señoras principales (*Ibid.*: 151)

Enfermos y lisiados. La cuarta calle de la visita correspondía a los enfermos, lisiados, cojos, mancos y tullidos “upa, mudo, nausa, ciego; uncoc, enfermo; uinay uncoc..”, “servían de pasatiempo hablar y chocarrear” que eran enanor, jorobados, “chicta cinca”. Ayudaban con lo que les era útil así lo que tenían ojos “servían de mirar”, los que tenían pies andaba, los qe tenían manos tejían. Así servían de kipucamayus, mayordomos y despenseros. Eran casados con uno igual, y cada uno tenía sus sementeras y chacras sin necesidad de hospital y limosna.

Sayapayac. Gente de guarda de edad de 18-20 años. Chachacuna Wayna servían de mensajeros que “nunca paraban estos mocetones hasta treinta años ni conocian mujer” (*Ibid.*: 154). Estaban ocupados en la guarda de ganado y en el auxilio de sus autoridades y también de “estudio para saber la pobreza y la miseria”.

Mactacona. De doce u ocho años, ocupados en la guarda de los ganados, donde cazaban aves cuyas plumas guardaban para los inkas y guerreros “fuesen parte ayuda a las comunidades y sapci”, se les enseñaba “humildad y obediencia”.

Tocllacoc uamracona. De edad de 9 o doce años, que eran cazadores de pajaritos menudos, cuyas plumas eran destinadas para la ropa cumbi de plumas y para los bordados *wallqa*. Estaban sujetos a su familia padre y madre.

Pucllacoc uamracona. Niños de edad de cinco a nueve años que juegan, sirviendo a sus padres y madres y “servían de hacer jugar a las crías que gateaban”.

Llullo Locac uamracona. Niños de teta que comienzan a gatear de edad de un años a dos y tres años que llegan a 5, es para que le sirva otro y le haga jugar “que le mire que no se caiga, ni se quemé, que le guarde bien”. Para ello la madre debe estar reservada.

Uaua quiraupicac. Niños de teta recién paridos de la edad de un mes, a ser servido por su madre “no otra persona”.

Calles de mujeres

Auca camayocpa uarmin. Casadas y viudas de edad de 33 años ocupadas en tejer ropa de cumbe, auasca para el inca y demás señores. Se casaban recién a los 33 años con guerreros, mientras tanto eran llamadas niñas *namra tanque, purun uarmi*.

Payacona. Viejas de edad de 50 años, ocupadas en tejer ropa gruesas de comunidad y sirven a las mujeres principales de parteras, despenseras, cocineras, mayordomas, también a acllas, y tienen cuenta en kipu de todos sus servicios. (*Ibid.*: 162)

Paya es vieja como “media moza o viuda, aunque sea viuda niña o mujer desvirgada le llamaban paya yquima uacllisca, quiere decir vieja y viuda perdida, no tenían ya caso de ellas”, entraban a la cuenta de viudas pero “jamás se ha hallado mujer perdida”. Cumplían con sus obligaciones “pecho” en su comunidad y así eran honradas.

Punoc paya. “viejas que entiende sólo dormir y comer” de edad de 80 años. “las que pueden” han de servir de portera, acompañamiento, tejer costales, hilar cosa gruesa, guardar conejo, criar patos, criar perros, mirar las casas y ayudar a criar niños. Cada una tenía sus chacras que trabajaba en minga y se ocupaban también con las señoritas principales en despensa y camarera y en castigar a sus niños.

Nausacuna. Ciegas, cojas, mudas, enfermas, tullidas, enanas, corcovadas, nariz hendida. Hilaban, tejían cumbe y uinchá, así como sabían hacer chica, cocinar y chocarrear y eran casadas con sus semejantes y era repartida por el inca como mancebas. Todas tenían sus casas, chacras y pastos no necesitaban de limosna.

Allin Zumac cipascona. Mozas casaderas que eran doncellas vírgenes “purum tasque” se mantenían hasta los 33 años, cuando eran objeto de “reparto” para acllas, esposas. “Andaban en el campo sin que la mosca le tocase”.

Coro Tasqueconas rotusca tasque. Motiloncillas de edad de 12 a 18 años, que servían a sus padres entraban a servir a las señoritas principales para “aprende a hilar y tejer cosas delicadas” (*Ibid.*: 169-171), se ocupaban también en los ganados, chacra de la casa de sus padres, cocina “andaban desaliñadas y descalzas y la ropa corta”.

Pauau Pallac. “muchachas que cogen flores” además de tire, queuencha, onquena, llachoc, paconca, pinau, siclla, llullucha, morcoto, escama, llulluctapallac. La flores que recogían era para teñir cumbe, yerbas para colcca y fines rituales. Tenían de 9 a 12 años.

Pucillacoc uarmi uamra. De edad de 5 a 9 años, quiere decir “muchachas que andan jugando”, acompañaban a la coya o fiestas, señoras grandes además de que comienzan a hilar y en traer yuyos, hacer chicha y criar a los menores, cargar a los niños. Desde niñas se les enseñaba oficio de mujer “hilar, y llevar agua y lavar, y cocinar”

Lluce uarmi uaua. “niñas que gatean, no es para nada sino que le sirva otro”, la madre debe ser reservada así fuera pechera, pues “Desde que salió de la vientre de su madre fue repartida tierras y sementeras, y le beneficiaban su parcialidad todo, sus compadres y comadres, uayno socna, y todos le mantenían y lo miraban aunque tengan padre y madre” (*Ibid* 174)

Lullu uaua uarmi quiraupicac uauacona. “recién paridas, de un mes y de 2, 3 y de 4 y de cinco meses, que no tiene ayuda, sino que le sirva su madre y le ayuden sus hermanillos o su abuela o tía o algún pariente cercano a esta niña” “Si fueran dos niñas de un vientre le fue reservado su padre y su madre en todo en este reyno”.

Las diez calles son caminos que las personas recorren y en conjunto constituyen un solo camino. Las diez calles descritas por Guaman Poma (también por Hernando de Santillán) no sólo están en el libro *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, están en nuestra práctica familiar y ayllu, en nuestra lengua. Veamos:

Asu wawa
Irqi, muchu-t'aqachu
Imill wawa, yuqall wawa
Maxtalla
Qaxulla
Tawaqu, wayna
Warmi-chacha,
Tayka - awki
Awicha - Achachila (jach'a mama jach'a tata)

Con el retorno al camino, los *qullas* organizados otra vez en “calles” estarán preparados para realizar de manera constante y permanente *qamaña*. Sin embargo, ¿qué hacer con los grupos étnicos no *qullas*? Desde la cultura *qulla*, es posible ofrecer una vía de descolonización a quienes operaron hasta ahora en la función de amos. Ir a la

confrontación, pero ahora bajo nuestras normas. Es el *tinghu*, *tinku* como entienden los *mistis*. De múltiples significados, para los jóvenes urbanos es una danza combativa, para los cultores de lo andino es encuentro y para los especialistas constituye un ritual que permite conjurar la violencia. Para los indígenas quechua y aymaras *t'inghu*, como se pronuncia significa todo eso, pero a la vez implica reconocimiento y correspondencia.

Tinku, encuentro, requiere del concepto *yanani/yanantin*, que, traducido, significa: “se corresponden en el parecido”; en la conformación de la pareja, se diría que son uno para el otro. Así, la palabra *yana* significa (además de cooperación, ayuda) prueba.

T'inghu combate requiere del reconocimiento y correspondencia *pura pura* la autoridad previene a los combatientes que deben corresponderse en edad, peso, estatura, y antes del combate advierten que la lucha es por amistad y, al terminar, habrán sellado aún más dicha relación, por cuanto cada uno ha probado al otro.

El combate no es necesariamente violento. En las comunidades de la ribera del lago Titikaka, el *tinku* es florido, es *chayawa*. Dos parcialidades durante la *anata* combaten festejándose mutuamente con flores, mixtura, serpentina y se convidan bebida ritual. Como reconocimiento y correspondencia, a su vez tiene la finalidad de fortalecer la autoestima y la identidad colectiva.

Pachakuti

En el pensamiento *qulla* es tiempo (mundo) que cambia; sin embargo, *pacha* es el nombre que se da al universo. Para comprender la significación conceptual de *Pacha*, es útil volver a la idea *qhun*, el rayo, que en un primer momento destruye (*thijra*) y, en el segundo, restaura *kuti*. En la creación, la obscuridad antecede a la luz, la destrucción del antiguo orden a la creación de uno nuevo representado en el sol.

En la tradición Pakajaqi⁴, la gente es educada en la veneración del rayo; la vida resulta de la disciplina cultivada en referencia a *Q'ixu Q'ixu*, el nombre aymara del rayo⁵. Un código ético moral es impartido para no caer en falta con el rayo. No mentir, que Tata Santiago te castigará; no abandonar a los niños; no consumir determinados alimentos en tiempo de lluvias... *Q'ixu Q'ixu* es dador de la vida y el conocimiento. Las historias del rayo, tan populares, refieren en su generalidad que cuando *llega (puri)*, destruye a la víctima en pedazos, la deforma, etc., y en una segunda ocasión, lo vuelve a reformar y devuelve la vida. Entonces, si a un vecino le llega el rayo, es mandato no interferir; muchas de las muertes son consideradas como el resultado premeditado de observadores interesados. Las personas que fueron tocadas por el rayo dejan de ser personas comunes y se convierten en *yatiris*, poseedores de conocimiento.

Un ejemplo cabal de Pachakuti lo tenemos en la figura de Inka Yupanki, conocido luego como Pachakuti por el orden establecido en la ciudad del Cuzco y las leyes que dispuso para el buen gobierno del Tawantinsuyu.

Con el *t'inqhu*, considero que podría restablecerse el orden, esto es, el *pachakuti* (lo contrario es *pacha thijra*). Para ello, concluyo postulando tres principios:

- 1 Una humanidad común. *Jaqi/runa* es un concepto de humanidad diferenciada de la naturaleza, y significa civilidad; la capacidad de establecer pactos y la observancia de las normas lo diferencia de aquellos que no lo son, en este caso, los extranjeros. Sin embargo, está siempre abierto que individuos de distinto origen étnico, religión y cultura, valorando las normas que guían al ayllu, puedan también ser considerados *gente*. Este atributo está sintetizado en “*jaqiñaxa yatiñawa*” (hay que saber ser gente), *jaqiwa*, *jaqiskikipawa* (es gente, es como la gente). Muchos extranjeros alcanzan dicho reconocimiento, como el caso de Elizardo Pérez en Warisata.

4 Pakajaqi es una de las naciones del Qullasuyu.

5 El rayo, *Illapa*, fue convertido en Apóstol Santiago por la colonización.

- 2 Correspondencia. En las relaciones, y particularmente en el diálogo, es importante la *similitud*, el *parecido* y la *correspondencia yanani/yanantin/pura pura*, como ocurre en la *chayawa*. Ésta hace al interlocutor parecido, símil y distinto al mismo tiempo. La correspondencia, a su vez, involucra la emulación; el interlocutor, busca parecerse al otro en el diálogo y en la relación. En el conflicto, en la pelea del *t'inku*, la lucha es entre correspondientes, *pura pura*, esto es, se corresponden uno para el otro.
- 3 La emulación o reconocimiento. En las relaciones interétnicas, en el diálogo intercultural en la misma perspectiva de *yanani/yanantin*, es un principio fundamental reconocer en el interlocutor los mismos atributos que el sujeto. La relación, el diálogo sólo pueden ser posibles si el interlocutor tiene valores para emular y si hay disposición de emular. El diálogo, la pelea, el encuentro constituyen acciones de emulación.

Bibliografía

- Acosta, José de. *Historia Natural y moral de las Indias*, Madrid., Ediciones Atlas, 1954,
- Guaman Poma, Felipe. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. México: Siglo XXI, 1980.
- Mamani Condori, Carlos. *Taraqu 1866-1935. Masacre, Guerra y “Renovación” en la Biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. Ed. Aruwyiri, La Paz 1991.
- Molina de, Cristóbal. *Relación de las Fábulas i Ritos de los Ingas...* Historia 16, Madrid
- Taylor, Gerald. *Huarochirí. Ritos y tradiciones*. IFEA/Lluvia Editores, Lima 2003.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Joan de. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de Las Casas”, Cusco, 1993.

¿Cambio estructural del sistema educativo o remozamiento de lo mismo?

SIMÓN YAMPARA HUARACHI¹

Preludio

En este *Pachakuti*, hay preocupación de los exponentes y convivientes del sistema:

“Para el año 2020, se estima que la emergencia de movimientos indigenistas políticamente organizados hará tambalear los Estados y pondrá en serio riesgo la seguridad regional. Los casos de México, Ecuador, Bolivia y Chile ya lo estarían advirtiendo.” Éste es uno de los resultados del último informe del Proyecto Global Trends 2020, impulsado por el National Intelligence Council (NIC o Consejo Nacional de Inteligencia) de los EE.UU., que busca identificar las probables amenazas para la hegemonía mundial del país del norte hacia el año 2020 (Cayuqueo, 2004).

Escritores foráneos representantes de las ciencias sociales latinoamericanas, influidos por el pensamiento marxista clásico escribieron sobre los movimientos sociales como un medio de interpretación de todos los sucesos, considerando que el proletariado rural se organi-

¹ Aymara, quillana, sociólogo, investigador y consultor en la cosmovisión y paradigmas de vida de los pueblos andinos. Docente en el Programa de la Maestría de Agruco en la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba. Responsable de Gestión Cultural del GMEA.

zaba en torno a las banderas de la propiedad de la tierra, etc., o que se encontraba ante un fenómeno cohesionado por la identidad indígena como una herramienta de lucha política y unidad, definidas por su raíz cultural, concluyendo que tal pensamiento era «contrarrevolucionario y pro capitalista». El tiempo ha resuelto esta cuestión y los movimientos indígenas han retado frontalmente a todas las ortodoxias (Ballón, 2003).

El advenimiento del movimiento indígena como un actor político de primera magnitud ha sido, sin duda, uno de los acontecimientos más trascendentales de la historia social contemporánea (Bretón, 2002).

Todos estos elementos nos remiten a entender el *Pachakuti* en su dimensión lingüístico conceptual y alcance cosmogónico en la visión de los pueblos andinos. *Pachakuti* es una palabra *aymara qhichwa* que, desglosada, se explica así: *pa* = dos, *cha* = fuerza-energía, *kuti* = retorno, de donde conceptualmente se entiende como el retorno de un espacio y tiempo nuevos con doble fuerza y energía. El alcance cosmogónico de los pueblos *aymara qhichwa qullana* y el de los *yatiris* y *amwt'as* anuncia que vivimos nuevos tiempos, tiempos de cambio y transformación estructural, cambio de la situación colonial a un nuevo proceso. En este transcurrir, ¿cuál es el rol y el sentido de la educación?

Crisis de valores e identidad: *Pachakuti*, cosmocimiento y educación

Bolivia y Latinoamérica sufren una profunda crisis de identidad, crisis de valores, crisis de cosmovisiones y —por qué no decir— de valores y paradigmas de vida. ¿Dónde está la razón?, *chinkasqa, chhaqatawa, pawinkapxiwa*. Para unos, todo parece sin horizonte, no hay nada más que el remozamiento del sistema vigente; para otros, se vive el *Pachakuti* profundo, el retorno y el resurgir de nuevas fuerzas y energías, de la *qamasa* que emerge de la profundidad escalonada de la *Pachamama*; desde lo más alto y lo más profundo, desde más allá de las cúspides de los *apus*, *achachilas* y la *Pachamama*.

Aquí se trata de entender las fuerzas y energías de *uraq-pacha*, de las dimensiones espaciales del territorio y de la visión y comprensión del cosmocimiento andino, que alimenta con sus energías al mundo entero.

Si entendemos el *Pachakuti* como cambio y transformación de la situación de crisis de identidad, también podemos entenderlo como la búsqueda de la identidad o la retoma de los valores de la propia identidad ancestral, lo cual quiere decir el paradigma de vida de *suma-qamaña*: “vivir bien en armonía integral” con alcances ecológicos y cosmogónicos. Esto nos hace afirmar que no sólo es bueno mirar y emular fuerzas y energías del norte, sino, y sobre todo, mirar y emular las fuerzas y energías del sur, para complementar e interaccionar el conocimiento con el cosmocimiento, para mirar y emular a la *chakana*, la cruz del sur, para cosechar y proyectar las fuerzas y energías del Polo Sur, ya que de ellas emana la doble fuerza y energía de *uraq-pacha*. Esto no sólo implica encarar el proceso de descolonización, sino también la reafirmación de las estructuras identitarias del *Qullana*, *Antisuyu*, *Tawantinsuyu* y la movilización de las nuevas fuerzas y energías del *Pachakuti* hacia el vivir bien en armonía integral de todos en un proceso de convivialidad.

Así, vemos tres horizontes espaciales: en primer lugar, el enfoque neoliberal de exclusión e inclusión de los valores de lo indígena como *yapa*, que podríamos llamarlo el liberalismo indigenista. En segundo lugar, la visión de los para-indígenas revolucionarios, neoindigenistas, con propuestas pluri y multiculturalistas, que quieren variar el neoliberalismo, pero sin salir de la matriz civilizatoria occidental, y que incluso plantean mecánicamente Estados pluri o multinacionales, pretendiendo encaminar el diálogo intercultural en condiciones asimétricas y de continuidad colonial. A ésta la podemos llamar el indigenismo pluri-multi-interculturalista. Y, finalmente, en tercer lugar, el partir de lo propio (con propiedad), de la estructura del semillero identitario del *ayllu marka* y de sus autoridades originarias en los pueblos de las tierras altas así como en los de las tierras bajas. Éstos hoy emergen y debaten el proceso de consolidación y re-constitución de sus estructuras espacio territoriales y de organización cosmogónica y política con una visión proyectiva intercivilizatoria, cultivando e interaccionando

dimensiones materiales, espirituales, de lo real-imaginario, así como de los usufructos privado comunitarios; y desde allí buscan re-constituir los valores de la estructura ancestral del *Qullana Antisuyu*. Esto quiere decir invertir el proceso, partir de los valores de la civilización ancestral andina, como *Tiwanaku* y *Tawantinsuyu*, de la matriz civilizatoria de convivialidad de los diversos mundos de la comunidad eco-biótica natural y cosmogónica, que lo llamamos *Pachakuti qullana qamañ thakbiru sartañani*, encaminar la doble fuerza y energía hacia la ruta de los pueblos de bienestar y armonía integral.

Esta perspectiva, para la visión de los occidentalistas, es considerada —prejuiciosamente— un retroceso; según ellos, el modernismo ha dado por superado los procesos del inter-pluri-multiculturalismo. Si bien admitimos que la globalización y el mercado están presentes en nuestro medio, al mismo tiempo han destapado la identificación y la localización de identidades y estructuras propias. Por ejemplo, tenemos el *qhatnu*/Feria 16 de Julio de El Alto de La Paz, que es un proceso de recreación de los históricos *qulqa tampus* (almacén de recursos y riquezas naturales y hospedaje de productos y de concurrentes de los diversos pueblos) alimentados por la red de ferias ubicadas, espacial y territorialmente, en las diversas ecologías de la variedad altitudinal andina. Ellos transitaban desde la costa del Pacífico hasta los llanos de la Amazonia oriental, y contaban con un eje/espacio de mayor carga de energía espiritual, que interaccionaba y alimentaba a ambos espacios, dinamizando horizontes, sistemas y espacios económicos que configuraban otro paradigma de vida y otro sistema económico de interacción de procesos materiales y espirituales, de lo real y lo imaginario en la perspectiva del nuevo *Pachakuti*.

Educación, “ceguera cognitiva” y “colonialidad del saber”

Es evidente que, por la “ceguera cognitiva” de los técnicos, tecnócratas y políticos que orientan y definen políticas estatales, políticas educativas, ellos no tienen conocimiento ni lectura de las matrices civilizatorio culturales: ancestral milenaria y occidental centenaria, sólo se guían por la segunda. Esto significa que aún se moviliza la colonización y la “colonialidad del saber” en el sistema educativo boliviano.

Aquí es importante destacar que no es suficiente lanzar slogans como el de “revolución democrática y cultural”, el de “descolonización de la educación” o el de la “educación descolonizante”, cuando aún se mantiene la “ceguera cognitiva” y la “colonialidad del saber” en una especie de doble analfabetismo (desde la lectura matricial). La ceguera cognitiva de los actores no sólo es atribuible a la situación personal, sino también, y sobre todo, a la formación/deformación/domesticación del sistema educativo; mejor dicho, a la orientación filosófica y a la estructura curricular del sistema educativo, que sólo contempla la matriz civilizatoria cultural occidental, monoculturalista y monoteísta, con vigencia en espacios institucionalizados del Estado. La inquisición de la fe cosmogónica andina por la imposición del rol de la Iglesia, de la religión cristiana, de la *mit'a* colonial reproducida en el servicio militar obligatorio, todas las políticas del Estado y de las ONGs no salen de este rol civilizatorio eurocéntrico e inquisitorial. Aquí, el rol de la educación es un instrumento institucionalizado de la domesticación de los feligreses o educandos, que produce, como una fábrica de “recursos humanos”, buenos sujetos domésticos y competitivos para el sistema, pero analfabetos y con falta de competitividad para la cosmovisión y el paradigma de vida de los pueblos andinos.

Se quiere buscar los aparentes cambios dentro de la matriz civilizatoria occidental con políticas de interculturalidad, de bilíngüismo y de trilingüismo en educación, de equidad de género y de desarrollo sostenible, sin acceso equitativo al territorio y a los recursos naturales; de desarrollo humano y de derechos humanos, en el marco del derecho positivo privado e individualizado, del antropocentrismo y del teo-centrismo eurocéntrico de los siglos pasados. Eso, antes que descubrir valores, encubre identidades y cosmovisiones.

Así, pues, la interculturalidad es un encubrimiento de las identidades de los pueblos y culturas, de las matrices civilizatorias y culturales que se relativizan y hasta se anulan por el proceso de encubrimiento que aún persiste. Pero, entonces, ¿qué es de la otra matriz civilizatoria ancestral con vigencia milenaria?, ¿sólo es cultura e intra e interculturalidad?

También debemos reflexionar sobre qué es lo que buscamos: ¿cambio de sistemas: colonial a convivial andino?, o ¿cambio dentro del sistema de tradición colonial? ¿Cuál es el paradigma de vida que está implícito en el cambio? Es importante reflexionar sobre esto: una cosa es que la vieja estructura colonial haya muerto junto a la construcción del Estado-nación homogéneo y monoteísta, y otra es que la nueva *wawa* no termina de nacer; para unos aún faltaría el periodo de gestación; para otros, ya habría llegado, empujado por las fuerzas del *Pacha-kuti*.

Matrices civilizatorio-culturales, *Pachakuti* y *yati tinkhu*

Aquí observamos que estamos confrontados en y con dos matrices civilizatorio-culturales, cada una con sus paradigmas/modelos de vida: una ancestral milenaria, con semilleros en *Wari-Tiwanaku* y el *Inkario*, que estaba latente y emerge en esta coyuntura del nuevo *Pachakuti*; y otra occidental centenaria, republicanizada, bolivianizada, inspirada en e imitadora de la Europa occidental. ¿Qué hacer frente a esta realidad?

Primero, se debe identificar y admitir la convivencia y vigencia de ambos sistemas en los Andes, entender el interfase de ambos; luego, antes de pregonar diálogos interculturales en condiciones asimétricas e ideologizadas, encaminar el interfase de los sistemas civilizatorios —andino-milenario, occidental-centenario— hacia el encuentro y diálogo de matrices civilizatorias culturales (intercivilizatorias), donde cada uno participe con sus identidades, cosmovisiones, lógicas y paradigmas de vida, sin atropello ni invasión alguna. La una, como sabemos, privilegia el espejismo del desarrollismo, afirmando que se alcanza el desarrollo humano y el bienestar humano mediante políticas de “desarrollo y progreso”, hasta puede afirmar que busca el “vivir mejor”. La otra es convivencial, de alcance eco-biótico natural, procura el “vivir bien”, el bienestar y la armonía integral, no sólo del mundo de la gente, sino de la interacción de y con los diversos mundos eco-bióticos, autorregulados, cosmovisionarios e intercivilizatorios, alimentados por las fuerzas y energías del Polo Sur. Aquí, la educación, al proveer insumos educativos de ambos horizontes, tiene que cultivar y tener la capacidad

de evaluar valores éticos, ecológicos y cosmogónicos generadores de valores y saber diferenciar cuál de ellos genera más valores humanos y poner en la balanza de la historia ambos procesos.

Segundo, la orientación del sistema educativo depende en buena medida de esta cosmovisión y lógica de vida. De allí emanan la orientación filosófica, cosmogónica, política y la estructura del contenido curricular del sistema educativo. La educación obedece a la orientación de las matrices civilizatorio culturales que están en juego en todo paradigma de vida. Entonces, el combate a la pobreza, así como el analfabetismo, se hace relativo; pobreza y analfabetismo, ¿de qué y en qué?, uno puede ser tan analfabeto en una u otra matriz civilizatoria y cosmovisión de vida como en la otra, según su pertinencia identitaria. Eso se da en la vida cotidiana de los pueblos. Por tanto, no se acabará nunca con el analfabetismo ni con la pobreza si se orienta la educación sólo desde la matriz civilizatoria occidental, que califica y prepara/domestica recursos humanos para el sistema globalizante con un aparente diálogo intercultural y con un bilingüismo etnológicamente limitado a espacios de convivencia rural indígena. Eso corresponde a los dos primeros horizontes (neoliberal y para-indígena, con políticas indigenistas) de la estrategia de tratamiento señalada en los párrafos iniciales de este documento.

Tercero, planteamos un *Pachakuti* de *yati tinkhu*: encarar ciclos de saberes, conocimientos, ciencia y tecnología, concordantes con la propia cosmovisión de vida y los dos sistemas civilizatorios, previo ejercicio preparatorio de y en cada uno de ellos. Estamos conscientes de que lo occidental está bastante trillado y transitado; en cambio, no sucede lo mismo con la visión y la perspectiva de la civilización ancestral milenaria que, si bien está en la vivencia de los pueblos *qullana*, tanto de las áreas rurales como de los centros urbanos —por lo cual son latentes para el sistema educativo— están invisibilizadas por los ideólogos y la tecnocracia educativa del sistema dominante. Esto se debe, precisamente, a la “ceguera cognitiva”, a la vigencia de la “colonialidad del saber” y al sistema colonizador, que, al desconocerlas, los ubica fuera de las políticas estatales, fuera del sistema de la educación oficial.

Así, vemos la urgente necesidad de trabajar, de re-dinamizar la visión paradigmática propia y de encontrar la ruta de una educación alternativa que oriente y comprenda ambos sistemas y el interfase como diálogo de matrices civilizatorias hacia dinámicas cosmogónicas e intercivilizatorias con identidad de pueblos, en un marco convivencial y de respeto mutuo. Esto es para nosotros —los intelectuales *qullanas*— el *yati-Pachakuti* educativo: dar consistencia e identidad consustanciada en y con la *pacha*, en y para la *qamaña*. Esto quiere decir encarar la organización curricular con contenidos provenientes de ambas matrices civilizatorias, culturales y lingüísticas, para lograr entender cómo es que la interfase es una manera de forjar el respeto mutuo y la convivialidad.

Esto implica superar esquemas neocoloniales, avanzar más allá de las propuestas culturalistas, de Estados pluri o multinacionales, simuladores de la neocolonización y conservadores de los privilegios de los sectores mestizo criollos sobre los pueblos, las naciones *qullanas* y el *Tawantinsuyu*. Eso, según nuestro criterio, es estar al ritmo del nuevo *Pachakuti*: los encuentros de diálogo intercivilizatorios y, sobre esta base, la construcción del nuevo sistema educativo.

Postludio

Para cerrar este ensayo, más que conclusiones, conviene plantear(nos) algunas reflexiones para avanzar más que para cerrar. Así, podemos lograr inferir aproximaciones significativas para una educación que no sólo vaya más allá de los postulados de la intra e interculturalidad, sino que dilucide sus alcances y limitaciones, que logre encaminar encuentros y diálogos cosmogónicos e inter-civilizatorios, que desarrolle procesos de inter-aprendizaje en escenarios comunitarios y de interacción con la comunidad eco-biótica natural. Este proceso tiene que ser producto de las lecturas matriciales y de la propia valoración de los paradigmas de vida andina y amazónica.

Anexo 1

“Universidad ciencia y sociedad: conocimiento, interculturalidad y desarrollo sostenible”

Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana
Comisión Técnica para la Incorporación de la Interculturalidad en la
Educación Superior

La Paz, febrero, 2005

Presentación

El haber asumido la Universidad Boliviana el desafío de incorporarse plenamente en el proceso de realización del Congreso Nacional de la Educación, ha permitido encontrar en los distintos escenarios de participación social, las manifestaciones de deseo por una educación de calidad para todos los bolivianos; por consiguiente, los desafíos, tendencias y prioridades que deben ser consideradas para el accionar universitario. En consecuencia, esta decisión brinda la posibilidad de conocer preocupaciones, dificultades y necesidades emergentes del contexto expresadas en tres ejes que hacen a la Educación Superior: el conocimiento, la interculturalidad y el Desarrollo Humano Sostenible.

Es la oportunidad de buscar juntos las perspectivas para darle un adecuado tratamiento, reafirmar nuestras esperanzas y reforzar el diálogo nacional sobre las Políticas Educativas.

El presente trabajo es el esfuerzo del Equipo Técnico Universitario que, por mandato de la X Conferencia Nacional de Universidades, busca elaborar una propuesta inicial para generar un diálogo constructivo con los actores que hacen a la educación intercultural. En ese ámbito, se ha tenido encuentros con Pedro Apala, Benjamín Felipe, Vivian Céspedes de los CEPOS, CEPIB y CEMIB de quienes se ha recibido la demanda por una educación inclusiva y equitativa.

Coordinación Secretaría Nacional de Planificación Académica
Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana

I. Introducción

Vivimos en un mundo caracterizado por el cambio. Aunque es verdad que el cambio ha estado siempre presente en la historia de la humanidad, el mismo presenta actualmente características importantes que lo configuran diferente y más impactante que nunca antes en la historia.

Este cambio, que es estructural, toca las raíces y los valores más profundos de la cultura imperante. Esto hace que en un país como Bolivia diverso y abigarrado de nacionalidades, el tema del conocimiento, en su relación con la cultura y el desarrollo, emerjan con una fuerza tal, que deben constituirse en ejes sustantivos y orientadores de la educación boliviana para reflejar nuevas formas de relación e integración de los ámbitos político, económico y social, que nos permitan construir la nueva visión de una Bolivia integrada y multicultural, inserta en la dinámica global de la sociedad del conocimiento.

Asimismo, este cambio es globalizado, acelerado y complejo porque cada día el mismo es más rápido, abarca todos los aspectos y niveles de la vida en sociedad, haciéndonos a todos responsables de identificar los problemas; pero, sobre todo, de construir las soluciones que nos permitan responder al mismo en las diversas demandas y expectativas de los grandes sectores excluidos de la sociedad boliviana, naciones originarias, campesinos y los sectores urbanos marginales.

La problemática actual no está solamente provocada por la creciente brecha tecnológica entre países ricos y pobres, que desemboca en profundas contradicciones; sino, fundamentalmente, por estar carentes de ética, justicia y equidad social, las que posibilitan que los avances de la ciencia y la tecnología, el respeto y el fomento a la interculturalidad sirvan para el bienestar y el logro de un desarrollo humano sostenible de la sociedad.

El escenario del mundo actual, además de lo señalado, está caracterizado por los grandes avances de la ciencia y la tecnología y los derivados de las diferencias culturales, étnicas y religiosas, que nos señalan un escenario de complejidad nunca antes visto, y de consecuencias imprevisibles para la humanidad, como es el caso de las guerras recientes.

Esta complejidad genera un mundo de incertidumbres que exige de nuevos paradigmas para superar la crisis que se observa en las relaciones entre la sociedad, los gobiernos y las organizaciones e instituciones ancestrales de los pueblos originarios y las universidades, como es el caso de Bolivia. Es en este

nuevo escenario, brevemente esbozado, que la Universidad Boliviana asume una posición estratégica para cumplir con la Misión que la sociedad le encarga.

II. Universidad Boliviana en el contexto mundial

Las tendencias actuales, en cuanto a la marcha de las sociedades en el mundo se caracterizan por procesos bien definidos; por un lado, está el proceso globalizador que encuentra su norte en el fortalecimiento de la competitividad a nivel mundial y, por otro lado, se encuentran los procesos de polarización, fragmentación y marginación cada vez más visibles, tanto en la relación entre países desarrollados y no desarrollados como al interior de ambos grupos.

La globalización fragmentada que se está observando, concentra ventajas en una porción muy reducida de la población, llevando a que la reflexión en los países no desarrollados sea demandar y brindar mayor atención a aspectos de solidaridad, pertinencia social y equidad.

En ese ámbito, Bolivia tiene un doble desafío: responder, por un lado, a la globalización, que es cada vez una tarea más compleja, exigente y excluyente en cuanto a la competitividad; y, por otro lado, dar respuesta a las demandas y necesidades de las distintas nacionalidades, clases y grupos sociales que conforman nuestra realidad para alcanzar el desarrollo humano sostenible. En tanto la globalización establece un nuevo ordenamiento en el proceso de expansión del capitalismo, sus implicancias trascienden lo político, lo económico, lo social y lo cultural, con efectos, en muchos casos, impredecibles, incluso para los países más desarrollados.

La globalización, como un proceso homogenizador, niega las identidades culturales y pretende hacer desaparecer los grandes valores y saberes que en muchos pueblos y naciones de la humanidad se acumularon en siglos de existencia. De esta manera, se da un proceso agresivo y de debilitamiento de los Estados Nacionales en los países periféricos con la pérdida creciente de su identidad y capacidad de decisión soberana. Esto da lugar a que los ideólogos del neoliberalismo hablen del Estado “trans-soberano” como una realidad con vigencia plena.

Para el primer desafío, el de la competitividad, el éxito de los programas económicos para competir en los mercados internacionales requiere del valor agregado que otorga el conocimiento, factor de creciente relevancia en los procesos de desarrollo. En este contexto, la nación en su conjunto, el gobierno, organizaciones sociales, la empresa y en particular las

instituciones educativas, entre ellas la universidad, deberán jugar un papel protagónico en la agenda de estas transformaciones. Ello se debe a que en este nuevo contexto de sociedad basada en el conocimiento, no sólo son las economías las que compiten en el mercado internacional, sino también sus sistemas educativos, por lo que en este aspecto primordial, no pueden quedarse a la zaga de los avances que se dan en los otros países.

En cuanto al segundo desafío, el de lograr un desarrollo humano sostenible, su tratamiento no debe postergarse por más tiempo, ni tratarse en forma marginal. En este sentido, el sistema educativo nacional, y en su nivel superior, la universidad, debe contribuir a encontrar soluciones de alcances nacional e internacional. En este contexto, la dimensión equitativa de las políticas educativas, en general, y de la educación superior, en particular, debe ser una responsabilidad compartida entre el Estado, las universidades y la sociedad organizada.

La Universidad Boliviana, por tanto, tiene la responsabilidad de responder a estos desafíos y de contribuir socializando y democratizando el acceso al conocimiento, rescatando y valorando los saberes locales en beneficio de una mejor calidad de vida para todos, con justicia y equidad sociales, sin discriminación de género, generacional, étnica o religiosa, en tanto se observa, cada vez con mayor fuerza, una clara relación entre conocimiento, educación, progreso técnico e incremento de la productividad para un desarrollo sostenible.

III. La universidad Boliviana en el contexto nacional

La emergencia política, económica y social en el momento actual, cuya mayor expresión se presenta en los movimientos reivindicativos de nacionalidades y culturas, que interpelan al Estado excluyente e ineffectivo, pone en evidencia la necesidad de articular heterogeneidades, eliminando las matrices homogeneizantes que mutilaron secularmente las expresiones de diversidad cultural, y que convirtieron a la educación en reproductora de un sistema social excluyente.

En el marco de una nueva visión de sociedad con justicia y equidad social, la Educación Superior y, en particular las Universidades Públicas Autónomas, asumen su rol, no sólo en la elaboración de diagnósticos que esclarezcan las verdaderas causas del atraso, subdesarrollo y marginalidad en que se debate el país, sino en la elaboración de planes de desarrollo participativos que contribuyan a configurar el nuevo Estado, nación y país.

Por todo ello, la Universidad Boliviana avanza en la conceptualización, diseño y construcción de un nuevo modelo educativo, sustentado en el conocimiento, la interculturalidad y el desarrollo humano sostenible; con una educación con valores ancestrales y universales que apunten a desarrollar y consolidar una convivencia y una cultura de paz, tolerancia, solidaridad y justicia social; asimismo, el uso de enfoques pedagógicos modernos y el uso intensivo de las nuevas tecnologías de la información y comunicación, en el marco de las grandes tendencias que configuran la Educación Superior a nivel mundial, latinoamericano y nacional, construyendo la identidad cultural de nuestro país.

IV. Visión

La Universidad Boliviana como institución pública y autónoma de Educación Superior de liderazgo nacional asume un modelo educativo integrador en el marco de los Conocimientos, la Interculturalidad y el Desarrollo Humano Sostenible.

En este modelo educativo, los contenidos y formas de educación dan respuesta a la realidad boliviana en el marco de las identidades culturales propias, tomando en cuenta las cosmovisiones que desarrollan el conocimiento y la tecnología en un proceso de integración de lo moderno con las culturas originarias.

El modelo educativo reconoce los derechos culturales y lingüísticos para garantizar un proceso de modernización, a partir de postulados y formas de pensamiento que relacionen las culturas originarias en su aplicación y combinación con los conocimientos científicos no indígenas; hacia una sociedad pluricultural.

“El modelo educativo desarrolla la educación superior en un ámbito que incorpora a jóvenes y adultos, en el paradigma de aprender a lo largo de la vida; que aplica criterios de equidad, y es una educación en armonía con la naturaleza y el manejo de los recursos naturales; que contribuye al logro de un desarrollo humano sostenible para todos los bolivianos. Es un modelo integrador del sistema educativo nacional que imparte una educación de calidad.”

Esta visión de modelo educativo se incorpora y se relaciona plenamente con la Visión de la Universidad Boliviana establecida en el Plan Nacional de Desarrollo Universitario 2003-2007 y se concreta en la Misión institucional, establecida en la norma.

V. Misión

Generar conocimientos para garantizar un desarrollo humano sostenible, a partir de la formación de profesionales de reconocida calidad humana, capaces de enriquecer e integrar la ciencia y la tecnología universal con los conocimientos y saberes locales, de promover la investigación científica y humanística con énfasis intercultural; participar en los procesos sociales defendiendo los recursos naturales, y acrecentando el patrimonio de la identidad nacional, así como contribuir a la defensa de la soberanía y el carácter multinacional, pluricultural, y plurilingüe del país.

VI.- Líneas generales de acción

- 1.- La universidad gestiona y genera conocimiento universal, nacional y local, mediante procesos de investigación acción, utilizando el mismo como sustento primordial para el logro de un desarrollo humano sostenible.
- 2.- La universidad intercultural es el espacio académico por excelencia que desarrolla y propicia formas de conocimiento y convivencia donde prima el respeto al otro en sus derechos, valores, y saberes.
- 3.- La universidad desarrolla una educación para el logro de un desarrollo humano sostenible en el que prevalece el respeto a los derechos humanos, a la biodiversidad, una cultura de paz, en un continuo diálogo intercultural.

VII. Políticas

- Diseñar currículos para el sistema educativo plurinacional profundizando las diferentes cosmovisiones, realidades territoriales con la participación de la sociedad organizada. El diseño curricular se constituye en el proceso técnico necesario para la formulación del proyecto educativo integrador, fundamentado y factible, en el ámbito del conocimiento, la interculturalidad y el desarrollo humano sostenible,
- Incorporar la teoría y la práctica en el proceso educativo integral para el desarrollo económico social del país.
- Participar en los procesos de profesionalización, formación, capacitación y mejoramiento docente para la educación inicial, primaria, secundaria y superior.

- Elaborar y producir materiales educativos bilingües mediante una adecuada vinculación entre el mundo del conocimiento productivo comprendiendo la importancia de la educación y el saber como las grandes herramientas para lograr mejores oportunidades de trabajo tanto en la cultura circundante como en la originaria.
- Valorar, recuperar y consolidar la identidad cultural promoviendo la autoestima de los pueblos originarios.
- Investigar la cosmovisión del mundo indígena originario para incorporar estos saberes al conocimiento universal.
- Coadyuvar en la construcción del sistema educativo nacional integrado para una formación sostenible de los recursos humanos del país, que satisfaga las demandas de colectivos de la sociedad y las expectativas de desarrollo individual, con vocación de servicio al desarrollo humano sostenible de Bolivia.
- Promover la interculturalidad con énfasis en el ejercicio de los derechos humanos universales, bajo principios de participación, equidad, pluralidad, diálogo y respeto al otro en sus diferencias y diversidad.

VIII. Estrategia operativa

I. Fase de Descongelamiento

1.1 Organización

- Conformación de la Comisión Técnica Nacional de Gestión y Dirección del Cambio en el marco del conocimiento, la interculturalidad y el desarrollo humano sostenible, (CTN) (integrada por representantes de la Conferencia Nacional de Universidades y un representante de cada Comisión Técnica Universitaria; será coordinada por el CEUB).
- Conformación de la Comisión Universitaria de Coordinación para la Gestión y Dirección del Cambio en el marco del conocimiento, la interculturalidad y el desarrollo humano sostenible de cada universidad (CTU): (presidida por el Rector, y conformada por el Vicerrector, Decanos, FUD, FUL y STAU, con la aprobación de los respectivos Consejos Universitarios de cada Universidad).

- Conformación de los equipos técnicos rectorales (ETR) para el tratamiento y asesoramiento del proceso de cambio y transformación institucional.

1.2 Capacitación

- Talleres de motivación y análisis sobre la urgencia del cambio para las CTN, CTU y los ETR. Análisis del contexto global y de las principales tendencias de la educación superior a nivel mundial, latinoamericano, nacional y regional.
- Talleres de capacitación de los CTN, CTU y los ETR sobre la gestión del cambio.
- Talleres de motivación y análisis sobre la urgencia del cambio para las distintas comunidades universitarias y actores clave de la sociedad civil organizada.

1.3 Formulación del plan de acción estratégico para el proceso de cambio y transformación en el marco del conocimiento, la interculturalidad y el desarrollo humano sostenible.

- Elaboración del plan estratégico nacional (PEN) de acción participativa para el cambio y transformación de las universidades del Sistema Nacional en el contexto de un sistema integrado de educación para el país.
 - Construcción participativa de la Visión, Misión, Políticas, Objetivos, estrategias, actividades, programas y proyectos.

1.4 Etapa de socialización del pen para el cambio universitario.

- En lo interno de cada universidad y en el contexto a nivel regional y nacional.

1.5 Formulación y ajuste de los planes estratégicos de cada universidad (PEU) al pen y sus contextos regionales.

Considerando las experiencias y potencialidades que ha desarrollado cada universidad.

1.6. Establecimiento de alianzas estratégicas para el cambio universitario, tanto internas como externas, en el orden internacional, nacional y local.

Vinculación Universidad-sociedad-empresa-Estado y los gestores y usuarios del conocimiento, la interculturalidad y el desarrollo humano sostenible.

II. Fase de realización

- Iniciar la implementación del PEN y los PEU para el cambio y transformación del Sistema Universitario Nacional.
- Conseguir y relievevar el logro de objetivos en el corto plazo.
- Continuar con la implementación del PEN y los PEU para el cambio universitario en el mediano y largo plazo.

III. Fase de consolidación del cambio en la cultura organizacional universitaria

- Internalización y aprehensión de la nueva cultura organizacional para la gestión y consolidación del cambio institucional y personal.

**Nómina de participantes a la reunión:
Interculturalidad en Educación Superior**

Trinidad 17-02-05

Nº	Nombres	Universidad
1.	Lic. Emilio Oros	UMSA
2.	Lic. Freddy G. Quispe Alanoca	UMSA
3.	Lic. Pedro Crespo	UMSA
4.	Lic. Braulio Ore	UATF
5.	Uni. Paul Marcelo Benitez C.	UATF
6.	Dr. Antonio Salas	UTO
7.	Ing. Pablo Zubietta A.	UTO
8.	Lic. Pedro Feraudi G.	UTO
9.	Paul Camacho	UAGRM
10.	Arsenio Moreno Antelo	UAGRM
11.	Manfredo Menacho	UAGRM
12.	Lic. Juan José Crespo V.	UAJMS
13.	Lic. Gustavo Moreno López	UAJMS
14.	Ing. Bernardo Echard	UAJMS
15.	Univ. Alejandra Burgos	UAJMS
16.	Dr. Plácido Tereba Gil	UTB
17.	Adrián Lea S.	UTB
18.	Dr. Ariz Humérez	UAP
19.	Vanessa Olivera Peralta	UAP
20.	José Luis Dara Bazán	UAP
21.	Marcos Bilbao Choque	UPEA
22.	Federico Zelada	UPEA
23.	Eduardo Fernández	CUB
24.	Lic. Rodolfo Arteaga Céspedes	CEUB