

Recuperación del Pensamiento Social Latinoamericano en la construcción de una reflexión crítica

María Susana Bonetto¹
Zenaida Garay Reyna²

Resumen

La teoría crítica y las ciencias sociales en general no han abordado adecuadamente la cuestión del colonialismo y su relación con el capitalismo, especialmente sobre los países latinoamericanos. En este trabajo, a partir de la recuperación de las tradiciones críticas del Pensamiento Social Latinoamericano con el paradigma colonialidad/descolonialidad, se espera reflexionar desde una *epistemología fronteriza*, construida desde abajo sobre una aproximación al colonialismo interno y su expresión en algunos ejemplos epocales del Estado Argentino. Ello permite la emergencia y comprensión de tensiones, que suponen una crítica a la razón modernidad imperial/occidental/colonial, al recatar las formas de conocimiento operantes entre los legados del colonialismo con sus diseños globales, y los legados o historias locales en los espacios colonizados.

Palabras claves: colonialidad/descolonialidad – epistemología fronteriza- teoría crítica- colonialismo interno.

Abstract

Critical theory and the social sciences in general have not adequately addressed the issue of colonialism and its relationship with capitalism, especially on Latin American countries. In this paper, based on the recovery of critical traditions of Latin American Social Thought to the paradigm coloniality / decoloniality, is expected to reflect from a border epistemology, built from below on an approach to internal colonialism and its expression in some examples epochal State Argentino. This allows the emergence and understanding of tensions, which represent a critique of modern reason imperial / Western / colonial, to lower our operative forms of knowledge among the legacies of colonialism with its global designs, and bequests or local stories colonized spaces.

Keywords: colonialism / decoloniality - border epistemology, critical theory-internal colonialism.

¹ Directora del Programa Democracia y ciudadanía en Sudamérica, CEA-UNC. Profesora en la UNC y en la UNVM.

² Integrante del Programa Democracia y ciudadanía en Sudamérica, CEA-UNC. Profesora en la UNC.

El Programa de «Investigación Democracia y Ciudadanía en Sudamérica», dentro del Área Historia y Política Contemporánea del Centro de Estudios Avanzados, desde sus inicios en el 2008, se ha orientado hacia el análisis de las articulaciones entre Estado, democracia y ciudadanía, a partir de los gobiernos post-neoliberales y los grupos y organizaciones de la sociedad civil; la construcción de una propuesta teórica con plausibilidad explicativa de las construcciones democráticas en Sudamérica y, sobre todo, recuperar las tradiciones críticas del Pensamiento Social Latinoamericano. En este sentido, la mayoría de sus proyectos³ han evidenciado un giro hacia las temáticas vinculadas con las Ciencias Sociales en Argentina, en articulación con el paradigma colonialidad/descolonialidad, a partir del cual se espera reflexionar desde en este trabajo.

Hacia una epistemología fronteriza

La epistemología moderna ha calificado a los demás conocimientos como locales, a partir de la homogeneización desde la unidad entre lengua, cultura y territorio, escindiendo el tiempo del espacio, anclando culturas a territorios, y subalternizándolos en un tiempo, al localizarlos en un estadio inferior, marcado por una historia universal centrada en la cultura europea. Esta historicidad implicaba que los fenómenos sociales se desarrollasen alrededor de un eje temporal, ordenado secuencialmente y evolutivamente (Castro-Gómez, 1998), con una trayectoria lineal única, como guía y punto de arribo. Este objetivo civilizatorio europeo fue dominante hasta la finalización de la Segunda Guerra Mundial, cuando se alteró el mapa geopolítico global y emergió proyecto colonial liderado por Estados Unidos, con la retórica del desarrollo y la modernización del otro. Occidente se tornó en una suerte de panóptico, con una mirada dominadora y vigilante omnipresente del mundo, mirada que como tarea universalizadora, y es, por tanto, un momento de reproducción del poder y de los saberes, bajo la égida primero de Europa y luego de Estados Unidos.

³ Actualmente se encuentran en ejecución los siguientes proyectos de investigación, con aval y financiamiento de SECyT -UNC para el período 2012-2013: «Continuidades y rupturas del discurso neoliberal en la Argentina», (Directora Dra.: María Susana Bonetto). Proyecto Categoría A; «Democracia participativa y ciudadanía. Aportes desde lo local: Juntas de Participación Vecinal en la ciudad de Córdoba», (Directora Dra. Zenaida Garay Reyna, y Co-directora Dra. Patricia Sorribas). Proyecto Categoría B.

Esta subalternización implicó legados coloniales a partir de sucesivos diseños imperiales, al interior de las áreas colonizadas y en relación conflictiva con otros imperios o diseños imperiales, tanto en América, Asia, África y Oceanía (Mignolo, 1995:3-6). Esto se enmarca en el proyecto de la modernidad, un complejo epistémico, político y cultural, que colocó al pensamiento europeo moderno- o pensamiento euroamericano al incorporar luego la hegemonía estadounidense- como un conocimiento superior.

Castro-Gómez (2005) describe esta epistemología moderna, basada en el Renacimiento y la Ilustración, como la «*hybris del punto cero*», el lugar puro y auténtico del espectador que no está en ningún lugar ni tampoco tiene cuerpo, es decir un locus neutral, objetivo y absoluto. Desde esta epistemología, por ejemplo el secularismo criticó la religión, pero dejó al cristianismo, católico y protestante, como *zona de amortiguamiento* para mantener otras religiones a raya, y construir el imaginario universal de la superioridad de la civilización cristiana europea sobre el resto del mundo, sentando las bases del pensamiento liberal.

De este modo, los legados coloniales, como huellas, dan cuenta de las contradicciones no resueltas en el pasado, y que desde la epistemología tradicional no pueden ser aprehendidas, debiéndose recurrir a nuevas formulaciones que puedan captar las dicotomías dominantes en la modernidad occidental que acompañaron la colonización (civilizado/bárbaro-primitivo, cristiano/salvaje, occidente/oriente⁴, puro/impuro, Primer Mundo/Tercer Mundo⁵) y la asociación entre teoría, conocimiento científico, misión civilizadora y progreso lineal e ilimitado bajo la homogeneidad del territorio, el Estado-nación, del idioma, de la raza y razón. Todo aquello que no era comprendido y controlado en estas categorías, queda sumergido, haciéndose necesaria una nueva epistemología para referirlo. Una *epistemología fronteriza*, construida

⁴ «...Las Américas, contrario a Asia y a India fueron, desde 1500, el lugar de la extensión del Oeste Europeo: las Américas no se configuraron como América, sino como las Indias Occidentales y cuándo América comenzó a reemplazar el nombre originario (...) bien pronto se nombró todo un hemisferio, el hemisferio occidental. Asia y parte de África, en cambio, pasaron a constituir el hemisferio oriental...» (Mignolo, 1995:15).

⁵ El Tercer Mundo como categoría geo-histórica representa lo otro en la nueva geopolítica del mundo tras la Segunda Guerra Mundial, como fue Oriente para Europa. «En esa distribución, el lugar de la producción de conocimiento se desplazó de Europa a Estados Unidos, en forma paralela al desplazamiento del poder económico y político. Las «áreas» (a diferencia de las «civilizaciones» y del «mundo primitivo») se definieron particularmente para el Tercer Mundo, como «áreas no-desarrolladas», «en vías de desarrollo», o «subdesarrolladas.» En esta nueva repartición entre Primer y Tercer Mundo, quedó el Segundo Mundo (económica, tecnológica y científicamente desarrollado pero víctima de impureza ideológica)» (Mignolo, 1995:20).

desde abajo, permite la emergencia y comprensión de estas tensiones, suponiendo una crítica a la razón modernidad imperial/occidental/colonial (Mignolo, 1995:4), al recatar las formas de conocimiento operantes entre los legados del colonialismo con sus diseños globales, y los legados o historias locales en los espacios colonizados.

En otras palabras, el proceso civilizatorio supuso formas estereotipadas de sometimiento económico y cultural. Europa y la academia estadounidense, interpuso el conocimiento técnico, y una red conceptual con pre-conceptos e idiosincrasias, que demarcaron los límites entre el nosotros/Europa/Primer Mundo y los otros/resto del mundo/ Tercer Mundo, dándoles el carácter de inferior, y por tanto exportándoles conocimiento en un proceso de colonización y auto-colonización al aceptar la condición subalterna.

Por ello, la *epistemología fronteriza*, entre lo global y lo local, explota su *potencial liberador*, deconstruyendo este mito que produjo agentes subalternos (los éticamente inferiores, bárbaros, sin civilización, pueblos sin historia), al dotarlos de conciencia de ello, para partir de esa situación en un «*espacio entre la formación y transformación de conceptos*». Este espacio liberador, en la propuesta de Ribeiro, parafraseada por Mignolo (1995:8-9), remite a un «*diálogo entre conocimientos locales*» que impide la exportación y colonización de unos sobre otros, asumiendo un lugar de enunciación, «*que ya no es el territorio simbólico demarcado por lo nacional-popular, sino por topografías globalizadas desde donde se piensan y se combaten los legados coloniales*» (Castro-Gómez, 1998). Pero una de las consecuencias de esta epistemología, produce *nuevos lugares epistémicos y contra narraciones* que hacen frente a la exigencia de universalidad del pensamiento euroamericano, desnudando una ruptura epistémica.

Una aproximación al colonialismo interno y su expresión en algunos ejemplos epocales del Estado Argentino

Este recorrido, nos permite trabajar una argumentación central, en base a hipótesis elaboradas hace tiempo por Mignolo (2001) esto es, que la conciencia criolla de las élites blancas que condujeron el período independentista se forjó en el imaginario del colonialismo interno (reproducción de la diferencia colonial en el período nacional). Así se produce la independencia política, pero no la cultural ni la económica. El colonialismo interno atraviesa todo el período de formación del Estado Nacional. Según esta perspectiva la conciencia criolla en el período independentista se forjó como conciencia

geopolítica. América se constituye como el lugar de pertenencia geográfica y de derecho de autodeterminación. Como conciencia racial se constituyó internamente en la diferencia con la población afroamericana y amerindia. La conciencia criolla produjo la independencia política, generando a su vez el colonialismo interno. Según la conciencia de las élites blancas criollas se trataba de ser americanos sin dejar de ser europeos, por ello distintos a los amerindios y a los afroamericanos. En este marco, en la construcción del Estado Nacional, la burguesía latinoamericana percibió sus intereses socioeconómicos iguales a los de la europea, instalándose en esa configuración como socios menores de las burguesías centrales. Por ello se ha dificultado enormemente el respeto por las propuestas surgidas de los pueblos originarios.

Si, a modo de ejemplo, se focaliza el análisis del colonialismo en Argentina, se advierte que la formación del Estado a partir de 1860 estuvo vinculada a los objetivos «civilizatorios» de las clases dominantes y direccionada a la negación del pasado y lo americano. Esta ruptura refleja la subalternización y la desconfianza hacia la población americana. Se contraponía lo europeo, como lo bueno, lo positivo para el progreso y lo americano como incapaz de alcanzarlo.

Sarmiento, en ese sentido, sostenía claramente que: «la república era solicitada por dos fuerzas, la una civilizada, constitucional, europea y la otra bárbara, arbitraria, americana» (Sarmiento, 1967:114). Así, la oposición civilización y barbarie es la antinomia de dos identidades: la europea y la americana. Para las élites blancas criollas, la razón, el orden la libertad y la riqueza provenían de Europa. El colonialismo interno reprodujo la misión «civilizatoria» del blanco por sobre el negro, el indio y el mestizo, representantes de la barbarie americana que constituyen «lo otro de la razón», lo que justifica el ejercicio de un poder disciplinante.

En esa perspectiva de pensamiento, en Argentina tanto Mitre como Sarmiento se esforzaron por adecuar la república a los requerimientos del desarrollo económico, generando un capitalismo dependiente, en el marco de la división internacional del trabajo, para lograr una reproducción del modelo europeo. El orden representaba para las élites una condición necesaria para alcanzar ese modelo a través del progreso, pero excluía todos aquellos elementos que podrían obstruir el avance de la civilización, fueran estos indios o montoneras.

Desde esta perspectiva el proceso de homogenización de los miembros de la sociedad imaginada desde una mirada eurocéntrica no se produjo por la descolonización de las relaciones sociales en la población, sino por la eliminación masiva de una parte de ella (los indios) y la exclusión de otros (negros y mestizos).

De ahí en más, la construcción del Estado se ha orientado por concepciones eurocéntricas que excluyen los sujetos populares herederos de la «barbarie», salvo en los períodos de irrupción popular y de gobiernos representativos de estos sectores, que fueron descalificados y destituidos por las elites eurocéntricas.

El colonialismo interno, tributario del eurocentrismo, se advierte en el caso argentino en los diferentes momentos de internalización o imposición de recetas o prescripciones desde el centro en la institución de diferentes modelos de Estado, que se construyeron internalizando requerimientos «civilizatorios» europeos. El momento fundacional de formación del Estado argentino, fue consecuencia del proceso de expansión del capitalismo, por la articulación de los mercados internos con la economía internacional, lo que implicó la consolidación de la clase productora vinculada a la economía agro-exportadora. En ese contexto, los sectores dominantes promovieron una visión filosófica-política que tomaba como paradigma civilizatorio el «progreso» europeo. En ese marco, las cuestiones de «Orden» y «Progreso», implicaron la imposición de un nuevo y diferente modo de convivencia que excluía a los representantes de la «barbarie», los cuales fueron extinguidos o sometidos.

También, a modo de ejemplo algunos análisis introductorios que revisan los fundamentos intelectuales y la praxis del Estado, ya poniendo el acento desde el siglo XX, permiten comprender cómo se construyeron y se mantienen presentes y vigentes anteriores enfoques colonialistas, que se entrecruzan con las nuevas formas de colonialismo aportadas por intelectuales de la misma tradición, lo que acentúa la dificultad de todo intento de producir interpretaciones críticas regionales y propuestas alternativas al orden vigente.

La propuesta del desarrollo

En primer término desde mediados del siglo XX, el impacto del modelo del Estado desarrollista, según las prescripciones de los países centrales, luego de la segunda guerra mundial, en las décadas de los cincuenta y los sesenta. La propuesta se legitimaba a partir de teorías del desarrollo que interpretaban que la principal responsabilidad del Estado era fomentar el cambio estructural, sobre todo a partir de la aceleración de la industrialización, así como la modernización en la agricultura y las infraestructuras de urbanización.

Coincidiendo con Escobar (2007), esta idea de desarrollo se constituyó en una representación cuasi mesiánica, ya que sólo así, siguiendo los objetivos acorde a las ideas y expectativas del Occidente central, que constituían «el curso normal de evolución y progreso», se saldría del atraso y primitivismo de la periferia.

La consigna emanada de los países centrales era la reproducción en todo el mundo, comprendiendo también a Latinoamérica, de los rasgos característicos de las sociedades avanzadas. Se constituye el discurso del Tercer Mundo, a partir del cual dos terceras partes de la humanidad, fueron transformados en pobres «seres carentes y necesitados de intervención» (Escobar, 2005). Por ello, se impone la necesidad de su desarrollo, según el modelo prescripto desde el centro, y al conceptualizar el progreso en estos términos, la estrategia del desarrollo se constituyó en el instrumento para normalizar el mundo bajo el dominio del Occidente. Esto es así, en tanto las relaciones sociales, las formas de pensar, las visiones del futuro quedaron marcadas por la colonización de la realidad a partir del discurso del desarrollo. Así, para los países de la periferia la necesidad del «desarrollo» se convirtió en el problema fundamental y el principal desafío del Estado.

El Estado como motor del desarrollo no era cuestionado ni por los enfoques liberales centrados en el mercado, que lo consideraban esencial para el crecimiento económico, y tampoco se puso en duda ni siquiera por los críticos al capitalismo que proponían solamente «otro desarrollo». Todo se enmarcaba en el discurso del desarrollo constituido en una certeza del imaginario social de la época. A esto se agregaba la fe en la Ciencia y la Tecnología, potenciada en sus avances a partir del desarrollo bélico, que se había constituido en la certeza justificada de resolución de los problemas en el camino propuesto hacia esos objetivos.

En ese contexto, la propuesta de un Estado desarrollista en la región constituyó a éste en el eje del proceso de construcción estatal⁶. Esta idea del desarrollo ligado a los procesos económicos se vinculó con la concepción de la modernización que postulaba un proceso de cambio irreversible de las sociedades latinoamericanas, tendientes a superar la tradición como obstáculo principal, y la búsqueda de principios de transformación, que permitieran incorporar la tecnología y los valores modernos.

Se negaban las tradiciones y prácticas de las sociedades «subdesarrolladas», lo que coartaba sus antiguos modos de vida, y en muchos casos generó

⁶ Concepto que según Evans implica una fórmula que combina el aislamiento burocrático con una intensa inserción a través de contactos adecuados en la estructura social circundante.

un real empobrecimiento de sectores populares, al perder sus capacidades de autonomía y control de su existencia, en tanto debían dejar sus prácticas y subordinarse a los programas impuestos desde el centro.

Frente a esta concepción, la teoría de la dependencia ya desde los sesenta representó el mayor esfuerzo crítico para dar cuenta de las limitaciones del desarrollo dependiente y el cuestionamiento de éste, caracterizado como «la adopción de normas de comportamiento, actitudes y valores identificados con la racionalidad económica moderna» (Santos, 2003: 14). Se pone en duda este camino del desarrollo a partir de la relación estructural centro-periferia, al poner el acento en la dependencia y la imposibilidad de alcanzar el desarrollo del centro, en tanto este existe porque existe la periferia.

En este marco, a pesar de algunos intentos de integración internacional periférica, los discursos emancipatorios no tenían suficiente visibilidad, para disputar su significado ya que no tenía aceptación la reivindicación de la diferencia cultural emergente de movimientos indígenas o mestizos, así tampoco los movimientos populistas, con su propia significación transformadora y con una valoración de las necesidades y de proyectos económicos desde un discurso alternativo regional.

A partir de este recorrido, la necesaria discusión de un giro descolonial, no habilitaría sólo a la crítica sino que permitiría dar respuesta a los nuevos requerimientos, desde una perspectiva diferente. Por ello se refuerza el lugar que tendrán estos marcos analíticos de la descolonización, en las posibles transformaciones de los nuevos movimientos con características sociales y políticas antiliberales y étnico-culturales diferentes⁷.

En este contexto se plantea por primera vez dejar de lado los discursos que continúan prescribiendo el modelo de sociedad moderna emergente en el occidente central como el paradigma a seguir por toda construcción social y también las bases justificadoras de su pretendida superioridad. Frente a esta recuperación de las prescripciones centrales es posible interpelar las lógicas esencialistas y determinantes del colonialismo y la dependencia que subyacen en ella

Según Mignolo (2003:15), «el giro descolonial consiste en desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y lo justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión democrática imperial» Así, estamos inmersos no sólo en una dominación económico-política sino sobre todo del conocimien-

⁷ En ese sentido debe destacarse el libro de Arturo Escobar «La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo.

to: el control sobre éste opera en la economía y en la teoría política dando prioridad al mercado y a los conceptos de democracia y libertad ligados al mismo, constituidos en universales. Por el contrario, la genealogía del pensamiento descolonial es «pluriversal» e introduce lenguas, memorias, economías y políticas consideradas «inferiores», sosteniendo la apertura y libertad de pensamientos y de formas de vida, propias de la región. Se propone pensar que otros mundos son posibles, sin subordinarse al pensamiento hegemónico central.

La dominación colonial es polimorfa, afecta el ámbito de las subjetividades, se efectúa en la deconstrucción de sujetos colectivos y busca instaurar sujetos sumisos, domesticados, con el establecimiento de las instituciones modernas y sujetos disciplinados. En ese marco los discursos nacionalistas y de la izquierda tradicional, no llegan a ser discursos descolonizadores, no responden a la problemática de la dominación civilizatoria, tampoco de la crisis de la modernidad y su universalización

En definitiva, de lo que se trata es poder reflexionar sobre nuestras realidades regionales, fuera de los marcos teóricos generados por las ciencias sociales desde el centro.

Desde este enfoque, se relata otra historia que permite comprender las huellas de los procesos pasados y sus efectos en las construcciones político-económicas latinoamericanas.

Por lo tanto, la descolonización como proyecto intelectual, reconoce la variedad de historias coloniales y la diversidad epistémica. En definitiva, la diversidad como proyecto universal, postula variados puntos de creación y transformación epistémica ética y política. Significa la deconstrucción, el desmontaje de subjetividades domesticadas y sometidas, así como la constitución de identidades de resistencia y de emancipación abiertas a distintos posicionamientos del sujeto liberado, en sus condiciones individuales, grupales, comunitarias y multitudinarias.

Partir de una mirada descolonizada para comprender la pluralidad, permite entender la crítica al capitalismo no solo como modo de producción sino también como sistema mundo que explota las riquezas naturales, destrozando la tierra en su afán de acumulación. Esta deconstrucción crítica es fundamental para habilitar otras lecturas sobre el estado en Latinoamérica.

En este marco, es posible un análisis crítico incluso de los análisis críticos tradicionales, en tanto evidencia que el capitalismo no es sólo el producto de la racionalidad de las burguesías centrales o de la explotación del proletariado europeo, sino también del trabajo y la riqueza material bajo el control de los europeos en sus territorios de ultramar (Quijano, 2003).

En definitiva, se requiere poder reflexionar sobre las realidades regionales, fuera de los marcos teóricos generados por las ciencias sociales desde el centro. Para comprender la problemática descolonizadora se precisa incluir la dimensión subjetiva referida a la deconstrucción de los sujetos colonizados, a la deconstrucción de las subjetividades y su liberación en lo que respecta a estructuras psicológicas sometidas a valorizaciones dominantes y también a conductas, comportamientos y costumbres reiterativas de las dimensiones coloniales.

La descolonialidad y la construcción de una reflexión crítica

Desde 1945, durante el reordenamiento de posguerra en plena Guerra Fría y con los procesos de descolonización en marcha, se produjeron migraciones desde las periferias a los centros de poder, y al interior de los contextos mundializados. En nuevos lugares, se generó una *translocalización narrativa*, en una suerte de *lucha hermenéutica*, por la descolonización de los signos, ya que los saberes entraron en tensión al variarse las funciones y contextos para los que fueron pensados originariamente. Ello mismo ocurre con las teorías sobre América Latina, al integrarse en topografías globales específicas, como es el caso de la academia estadounidense (Castro-Gómez, 1998).

En otras palabras, refieren la búsqueda de la autodeterminación intelectual a través de la construcción de modelos regionales de conocimiento, pero ¿esto es posible? En los estudios que pertenecen a este grupo, se presenta como una necesidad de los territorios periféricos o marginales. Buscan encontrar una explicación, desde un análisis hegemónico, a las relaciones entre el pasado colonial, y un presente imperial.

La teorización descolonial se ha caracterizado por una fuerte crítica de los fundamentos epistemológicos de las formas de conocer occidentales, establecidas como hegemónicas como parte de la conformación del sistema colonial del capitalismo durante los siglos XVI al XX. En síntesis, los principales elementos presentes en mayor o menor medida en la teorización descolonial refieren el rechazo de legados cognoscitivos y socioculturales del colonialismo, (el eurocentrismo y el racismo); el cuestionamiento, por un lado, de la objetividad y universalidad de las formas de conocimiento institucionalizada por la academia en el proceso de la conquista y sometimiento del mundo no europeo, y, por otro lado, de las relaciones entre poder, conocimiento y distribución territorial del mundo, marcadas por una geopolítica colonial y luego imperial; el descentramiento del locus de enunciación del

conocimiento, desde Occidente hacia el resto del mundo salvaje, no civilizado, y la formulación de un saber capaz de dar cuenta de la agencia histórica de los sujetos y colectividades subalternadas.

Estos planteos suponen la definición de la colonialidad como elemento componente y específico del patrón mundial del poder capitalista. Se funda en una clasificación racial de la población como clave de un patrón de mando, y opera en todos los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la sociedad. La colonialidad, como modelo hegemónico global de poder opera posibilitando la retórica que hace de la modernidad el proyecto civilizatorio destinado a salvar a los *bárbaros* y presentarse como el deber moralmente legitimado, la responsabilidad histórica de Europa y, ahora más ampliamente, de Occidente.

Los efectos de la colonialidad se manifiestan en tres ejes: el ser, el poder, y el saber, configurando la colonialidad del ser, colonialidad del saber y colonialidad del poder.

La colonialidad del ser vincula los efectos de la colonialidad con la experiencia vivida. En este sentido, Frantz Fanon⁸, articula las expresiones existenciales del colonialismo y la experiencia racial y parcialmente la de género. La elaboración de la descolonización, de la liberación, se articulará desde la experiencia vivida por el negro, el indígena, el mestizo y los colonizados en general. Colonialidad del saber y colonialidad del poder, definidos por Aníbal Quijano (2000), en «*Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*», dan cuenta del más profundo legado de la condición colonial: la conformación del poder a escala mundial en base a las categorías y diferenciaciones emergidas con el colonialismo, como la idea de *raza*. La colonialidad del poder sería el *lado oscuro* de la constitución del capitalismo y la modernidad, de un nuevo espacio/tiempo histórico tramado con la colonialidad. La colonialidad del poder, en palabras de Castro-Gómez (2005), puede ser vista como una estrategia político-económico-cognitiva que suprime las diversas formas de conocer de los conocimientos locales, y como colonialismo cultural de las ciencias sociales, al imponer la visión de una supuesta superioridad de la red conceptual modernidad-occidente-civilización, sobre tradición-no occidental-barbarie.

Sobre la base en la categoría colonialidad del poder, Mignolo trabaja el concepto de *diferencia colonial*, dando cuenta de la formación de espacios geo-históricos diferenciados a lo largo de la constitución de la modernidad; complementado el concepto de Wallerstein de *moderno sistema-mundo*, en

⁸ Véase Franz Fanon (1961) *Los condenados de la tierra*.

términos de una nueva categoría: la de *sistema mundo moderno/colonial*, que resulta más pertinente para manifestar la disposición global de un único poder capitalista a lo largo de la modernidad, y su concomitante segmentación en espacios geopolíticos diferenciados en términos de poder y de conocimiento, con la permanente conflictividad entre *espacios locales* y *diseños globales*.

No obstante, no hay una opinión acabada para afirmar la oportunidad del uso del término post-occidentalismo si no que puede, así mismo, englobar a estos autores, bajo la perspectiva del *pensamiento social* o una *filosofía crítica latinoamericana*. En otras palabras el post-occidentalismo, post-orientalismo y el poscolonialismo serían formaciones específicas de un macro proyecto de reflexión crítica sobre los legados coloniales, que intentan mostrar la superposición de categorías geohistóricas, como podrían ser el orientalismo y el Tercer Mundo (Mignolo, 1995:11).

Pero ¿es posible construir una teoría crítica?

La posibilidad de escribir una epistemología fronteriza, al decir de Mignolo (1995:11), respondiendo al sobre y al desde, se despliega en la experiencia dual de la simultaneidad de convivir con la epistemología de la modernidad occidental y en la multiplicidad de las epistemologías subalternizadas, cuando «*se incorpora la civilización a la barbarie*» y «*se niega el concepto colonial hegemónico de civilización*», en una suerte de dilema.

Pero es en el encuentro entre las historias locales y diseños globales, donde emergen estas epistemologías fronterizas, como un conocimiento crítico local, que podría tener ese potencial emancipador al dotar a los sujetos que toman conciencia de sus subalternidad, de «*un espacio para la producción de conocimiento suprimido por los dispositivos coloniales e imperiales*» (Mignolo: 1995:21). Así mismo, la relación entre conocimiento y emancipación, es abordada por Boaventura de Sousa Santos, quien propone un modelo de análisis –el mapa de la estructura acción– que forma parte de una interpretación más profunda de los procesos actuales de producción de conocimiento, al desentrañar la herencia recibida del paradigma de la modernidad, dos formas de conocimiento: el «*conocimiento de regulación*» y el «*conocimiento de emancipación*». Cada forma expresa un punto al que considera ignorancia y sabiduría. Para la regulación, la ignorancia se expresa en términos de caos, incertidumbre por no poder controlar ya sea a la naturaleza o a la sociedad. El orden es sinónimo de conocer, de saber. En cambio, el conocimiento emancipatorio, posee un trayecto que va de la ignorancia identi-

cada con el colonialismo - la incapacidad de reconocer al otro como igual, su objetivización, su reificación- a la sabiduría, es decir el conocimiento como autonomía solidaria.

La propuesta de Santos intenta restablecer una tensión epistemológica y política entre regulación y emancipación. Inquieta cómo el conocimiento de emancipación puede tornarse en una ecología de saberes, demandando otras formas de racionalidad más amplias, ya que no hay conocimiento ni ignorancia en general, y la realidad no puede reducirse solamente a lo existente. En otros términos, las formas de conocimiento son parciales, locales y contextualizadas por relaciones sociales. Así, este principio de incompletitud de todos los saberes induce a la posibilidad de diálogo y discusión epistemológica entre ellos (Santos, 2005:163).

Este rescate de lo no accidentalmente olvidado es realizado desde una sociología de las ausencias, que demanda dos formas de reflexión: una de índole epistemológica y otra, profundamente democrática; ambas sustentadas en una «*ecología de saberes*», perspectivas, escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. Entonces, la preferencia por la noción de «*ecología de saberes*», sugiere la idea de multiplicidad, y relaciones no dañinas entre los elementos constituyentes (Santos, 2006a:82), y en el caso del conocimiento, el reconocimiento de la existencia de saberes no científicos alternativos al conocimiento normalizado por la ciencia, por lo que «*la designación de algo como alternativo tiene una connotación latente de subalternidad.*» (Santos, 2005: 164).

Según Santos, la construcción de una teoría crítica asentada en su reflexión epistemológica de la «*sociología de las ausencias*», advierte la gran distancia entre la teoría política contemporánea y la práctica política, distinguiendo cuatro causas: 1- La Teoría política ha sido desarrollada en los países centrales, especialmente Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y Estados Unidos, y se ha creado, desde mediados del siglo XIX, un marco teórico «*universal y aplicable*» a todas las sociedades. En consecuencia, la cultura, señala Santos, en especial la cultura política occidental y europea, es necesaria e inapropiada para interpretar y modificar la realidad (Santos, 2006a:38). Una crítica radical de esta cultura deberá afrontar esta paradoja y desmitificar la universalidad de los valores en los que se sustenta el canon hegemónico de la democracia liberal, evaluando la inadecuación de estos conceptos a la realidad de los países del Sur⁹. 2. No hay comunicación entre las teorías políti-

⁹ «*el Sur son los pueblos, los países y las naciones que han sufrido más con el desarrollo del capitalismo global, porque se mantuvieron como países subdesarrollados, en desarrollo permanente, sin llegar nunca al marco de los países desarrollados*»(Santos, 2007:14).

cas sobre transformación social del Norte, con las prácticas sociales surgidas en el Sur. 3- La teoría crítica y las ciencias sociales no han abordado adecuadamente la cuestión del colonialismo y su relación con el capitalismo, especialmente sobre los países latinoamericanos. Si consideramos al colonialismo como factor de progreso del capitalismo, es posible entender cómo su silencio calló e invisibilizó otras formas de opresión, como el racismo, el sexismo, entre otros (Santos, 2006b:43-44). 4- Esta teoría política es monocultural, dentro del esquema eurocéntrico, de difícil convivencia con otras culturas y religiones, no occidentales.

Desde una teoría de la traducción como soporte epistemológico, Santos busca hacer inteligible y comprensible para otras culturas las diferentes, aspiraciones, necesidades y prácticas. Este autor recurre a la «*hermenéutica diatópica*», suponiendo una tópica retórica, sustentada en el diálogo entre culturas en torno a la argumentación. Intenta mostrar que todas las culturas tienen diversas versiones sobre determinados tópicos esenciales o «*topoi*», como por ejemplo la democracia, ya sea desde la cultura occidental, la indígena, u otras, aunque no todas las versiones son igualmente capaces y útiles para establecer un diálogo intercultural y ampliar al máximo la conciencia de incompletitud mutua. Es decir, que los «*topoi*», como premisas importantes en las argumentaciones se convierten en «*lugares comunes*», puntos de vista ampliamente aceptados, de contenido muy abierto, inacabado, flexible y fácilmente adaptables a diferentes contextos de argumentación.

Los topoi principales de una cultura en particular, examinados desde otra cultura, dejan de ser premisas de argumentación para convertirse en meros argumentos que pueden ser intercambiados. En síntesis, este procedimiento hermenéutico, implica partir de una excavación profunda dentro de la propia cultura para poder arribar a la cultura del otro, sustentándose en la premisa de que:

«todas las culturas están incompletas y de que los topoi de una cultura determinada, por más fuertes que sean, están tan incompletos como la cultura a la que pertenecen. Esta función de los topoi genera una ilusión de totalidad con base en la inducción pars pro toto» (Santos, 1999:52; 2006a:150).

Referencias Bibliográficas:

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (1998), «Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de «lo latinoamericano. La crítica al colonialis-

- mo en tiempos de la globalización» en *Enfoques sobre Posmodernidad en América Latina*, de Follari, Roberto y Lanz Rigoberto (comp.). Caracas: Editorial Sentido.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2000), «Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo», en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- ESCOBAR, Arturo (2005), «El «postdesarrollo» como concepto y práctica social». En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, en Daniel Mato (coord.), Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- ESCOBAR, Arturo (2007), *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Edit Norma.
- FRANTZ, Fanon (1961), *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura.
- MIGNOLO, Walter (1995): *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>
- MIGNOLO, Walter (1996): «Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina», en *Cuadernos Americanos*, Nro 64 (XII), UNAM, México.
- MIGNOLO, Walter (2001), *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Editorial Akal.
- MIGNOLO, Walter (2003), «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad» en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Lander (comp.). Buenos Aires: CLACSO.
- MIGNOLO, Walter (2006): «El pensamiento descolonial», en *América Latina en movimiento, Quito*. Disponible en <http://alainet.org/active/13357&lang=pt>
- QUIJANO, Aníbal (2003), «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina» en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias so-*

- ciales. Perspectivas latinoamericanas*. Lander (comp.). Buenos Aires: CLACSO.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1999): «La caída del Angelus novus: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones» en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 61, N°. 2, México: UNAM. Pp. 35-58.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003), *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2005), *El Milenio Huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid: Trotta.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006a), *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipadora*, Lima: CIDES.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006b), *Reinventar la teoría crítica y reinventar la emancipación social [Encuentros en Buenos Aires]*, Buenos Aires: CLACSO.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2007), *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*, Cochabamba: CENDA-CEIJS- CEDIB.
- SARMIENTO, Domingo F (1967), *Facundo*. Buenos Aires: Eudeba.