

RUTAS DECOLONIALES*

* N. de la E.: El título original del libro era *Rutas decoloniales para el presente urgente*. Se decidió, en conformidad con la autora, eliminar la segunda parte para evitar que pudiera ser asociada al presente alterado por la pandemia mundial causada por el COVID-19 durante el año 2020. El manuscrito fue recibido por la editorial durante el 2019 pero las circunstancias retrasaron su publicación.

Ediciones del signo



RUTAS DECOLONIALES

María Eugenia Borsani

El desprendimiento

Pensamiento crítico y opción descolonial

Ediciones del signo



Borsani, María Eugenia

Rutas decoloniales / María Eugenia Borsani ; prólogo de Walter Mignolo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Del Signo, 2021.

334 p. ; 21 x 15 cm. - (El desprendimiento)

ISBN 978-987-3784-98-9

1. Descolonización. I. Mignolo, Walter, prolog. II. Título.

CDD 306.01

Diseño de tapa e interior: Pablo J. Martillana

Ilustración de tapa: Pedro Lasch

1ª ed.– Buenos Aires : Del Signo, 2021.

© Ediciones del Signo. 2021

Aníbal Troilo 942 5° 11

Buenos Aires - Argentina

info@edicionesdelsigno.com.ar

www.edicionesdelsigno.com.ar

 /edicionesdelsigno

 @edicionesdelsigno

Reservados los derechos para todos los países. Ninguna parte de la publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducido, almacenado o transmitido de ninguna forma, ni por ningún medio, sea este electrónico, químico, mecánico, electroóptico, grabación, fotocopia o cualquier otro, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

Ediciones del **signo**


*A Julieta Sartino y Lucía Sartino
por ser mis amarras a la vida y por darme la vida,
aunque se diga lo contrario.*

*A Lombardi,
por este amor en estos tiempos,
que lo vuelve excepcional.*

ÍNDICE

PRÓLOGO:

RUTAS DECOLONIALES Y HORIZONTES HISTÓRICOS DE SENTIDO.....9
Walter D. Mignolo

PREFACIO.....23

PARTE I.....37

I.1 Perspectiva modernidad-colonialidad:

algunas premisas fundantes.....39

La noción de raza.....40

El vínculo modernidad-colonialidad-capitalismo51

La interculturalidad crítica.....56

I.2 Sobre la génesis del concepto “decolonialidad”63

I.3 Delimitaciones de la decolonialidad:

a propósito de sus contornos.....71

Decolonialidad y Filosofía latinoamericana72

Decolonialidad y un pensar de lo nacional-popular75

Decolonialidad y posmodernidad80

El giro decolonial y el marxismo.....82

PARTE II.....91

Nuevas genealogías político-epistémicas del siglo xx93

El condenado en Frantz Fanon97

El colonizado en Albert Memmi.....111

La herida colonial en Gloria Anzaldúa.....118

Lo folkcomunicacional en Luiz Beltrão de Andrade Lima128

PARTE III	141
III.1 A propósito de la metodología decolonial:	
reconstrucciones metodológicas a posteriori	143
Tiempos de crisis y preguntas metodológicas	144
Tiempos de crisis civilizatoria e inquietudes epocales impostergables	146
Impostura epistémica o insubordinación metodológica	151
Nometodología	155
Metodología y aporía.....	159
Metodología y proximidad	164
Sin final(en)mente	165
III.2 Giro decolonial, epistemologías y hermenéuticas otras en tiempos posoccidentales. Pluritopía y semiosis colonial:	
Walter Mignolo	168
Occidental-posoccidental.....	172
Epistemologías de frontera: exhortación y convicción	177
¿Qué del presente se torna imperioso indagar?	183
Hacia hermenéuticas otras y alojamientos epistémicos plurales	187
Aunque inverosímil, posible.....	204
III.3 Hermenéutica diatópica, tesis de la incompletud cultural. Cosmopolitismo subalterno:	
Boaventura de Sousa Santos	208
Isonomía cultural	208
Producción de no existencias	210
Hermenéutica diatópica y convergencias culturales.....	213
III.4 Filosofía intercultural y hermenéutica pluritópica:	
Raúl Fornet-Betancourt	219
Contra la Filosofía de elite.....	220
Hermenéutica pluritópica e interculturalidad dialógica.....	226

PARTE IV	233
Relacionalidad posdualista posoccidental en	
Arturo Escobar y políticas de la ontología	235
El epistémico reprimido.....	240
Ontología y monocultura mental	244
Sobre el concepto de cultura: cultura como estructura	
simbólica y cultura como diferencia radical.....	252
 PARTE V	 267
A propósito de una hermenéutica otra del tiempo presente	
posoccidental ante la crisis civilizatoria	269
Cuadro de situación del presente global	270
Las Humanidades impertérritas	273
Cierre: Conciencia doliente	280
 COLOFÓN.....	 289
De la entrevista radial al dato controversial	289
Devastación antropogénica y violencia racial	292
Impugnar diseños de muerte.....	296
Racismo: infravaluación y muerte.....	298
¿Una nueva herida narcisista para Occidente?	300
 BIBLIOGRAFÍA.....	 303
 ANEXO	 327

LA GLOBALIZACIÓN DE LA INDIANIZACIÓN / THE INDIANIZATION OF GLOBALIZATION

(2009, técnica y dimensiones variables)

Pedro Lasch

Este mapa fusiona el inglés, español y francés para producir una nueva cartografía basada en los significados de las palabras “indio” e “indígena”. Presentando el fundamento de nuestros procesos contemporáneos de globalización, el mapa es un retorno a la experiencia europea de ignorancia y confusión al llegar al Continente Americano. Como visión futura o presente, sin embargo, el renombramiento de los continentes en este nuevo mapa registra el épico crecimiento cultural y político de la población que –no importa qué tan correcta o erróneamente– ha sido denominada “india” o “indígena”.



Director de Colección: Walter Mignolo

Comité Editorial: Zulma Palermo, Pablo Quintero y María Eugenia Borsani

Ediciones del signo



PRÓLOGO:
RUTAS DECOLONIALES Y HORIZONTES
HISTÓRICOS DE SENTIDO

Walter D. Mignolo
6 de marzo del 2020

En el 2001 Ediciones del Signo publicó el primer volumen de lo que sería una serie de publicaciones agrupadas bajo el título “El desprendimiento.”¹ Éste continúa la senda marcaba por Aníbal Quijano en su artículo fundacional² de lo que también, sin proponérselo él, sería la formación de un colectivo que, con el tiempo, se identificaría con la triada modernidad/colonialidad/decolonialidad. Un concepto que ya no es una palabra que remita a una cosa, sino un paquete de relaciones que remiten a complejidades que, en palabras de Quijano también, configuran redes heterogéneas histórico-estructurales. Es una premisa del pensar decolonial a partir de aquí que la colonialidad es constitutiva de la modernidad occidental, entretrejida sin duda con las colonias y ex colonias en la que se fundó a partir de 1500 y se extendió a Asia y África. En este sentido, la occidentalización del mundo, en la expresión del antropólogo francés Serge Latouche³, fue y sigue siendo liderada por occidente (hoy los Estados Unidos y la Unión Europea). No obstante, a partir de la segunda mitad del siglo xx la direccionalidad centrífuga (progreso, modernidad, desarrollo, mercado, individualismo, cristianismo, liberalismo, neo-liberalismo, marxismo, un complejo heterogéneo-histórico estructural al cual liberales, neoliberales y marxistas le

1 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2000.

2 “Colonialidad y modernidad/racionalidad” [1992], recogido en *Aníbal Quijano. Ensayos en torno a la colonialidad del poder.* Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2019.

3 *L'occidentalisation du monde: essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire.* Paris: La Découverte, 1989.

dieron el nombre de “capitalismo”), culminó el período ascendente de la occidentalización del mundo. Dos trayectorias surgieron en este período. La primera, descolonización, germinó al promediar el siglo xx y se concentró en Asia y África. La segunda, la des-occidentalización surgió en el este asiático después de culminada la Guerra Fría. La creencia de que la culminación de la Guerra Fría era el “el fin de la historia” resultó, en realidad, el “fin de la occidentalización.” Aunque este no fue el sentido que Francis Fukuyama le dio a la expresión.⁴

La formación de los BRICS fue el primer signo visible de que algo distinto estaba ocurriendo: desobediencia a los diseños globales de la occidentalización. China, Rusia, India y Brasil (el Brasil de Lula da Silva y Dilma Rousseff) iniciaron la organización y la des-occidentalización tomó fuera.⁵ África del Sur fue invitada honrando la herencia de Nelson Mandela. No obstante, el golpe militar judicial en Brasil después de la destitución de Dilma Russeff, dio lugar a un giro dramático hacia la re-occidentalización, iniciada durante la presidencia de Barack Obama respondiendo a los desafíos de la des-occidentalización. Donald Trump continuó la política re-occidentalizante por otro camino: desplazó el globalismo neoliberal hacia el nacionalismo imperial. Brasil tomó otro rumbo al que le habían asignado Lula da Silva y Dilma Rousseff. Después del

4 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, NY: Free Press, 1992.

5 “Hacia la desoccidentalización” es un artículo de opinión publicado en *Página 12* en el 2011. Se suele confundir la decolonialidad con la desoccidentalización. El artículo de opinión fue recientemente reproducido con un título equívoco. El título presupone que la decolonialidad es un camino hacia la desoccidentalización mientras que, como lo he explicado en varios lugares, son dos orientaciones que tienen en común la desobediencia a los diseños globales de Occidente, pero los objetivos son distintos. <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/06/05/2019/walter-mignolo-la-descolonizacion-una-trayectoria-hacia-la>.

Ver por ejemplo, “Desoccidentalizar no es decolonizar.” *Otra América*, 2013, <http://otramerica.com/temas/walter-mignolo-desoccidentalizar-es-descolonizar/2988>.



golpe judicial y con la elección de Jair Bolsonaro, Brasil abandonó la des-occidentalización para abrazar la re-occidentalización.⁶

En la segunda década del siglo XXI, Irán acentuó su tendencia des-occidentalizante debido a la creciente injerencia y agresiones de US, Israel y Arabia Saudita. Sin embargo, las tendencias decoloniales en Irán eran ya manifiestas en los 60 del siglo veinte, contemporáneas a las de Asia y África. Los argumentos de Jala Al-i Amhad en su libro clásico, *Occidentosis: A Plague from the West*, suprimido durante la época del Shah, fue publicado en 1983, después de la revolución iraní. La labor intelectual y política de Ali Shariati (1933-1977) cuenta también en la genealogía del pensamiento islámico-persa. Shariati, a quien se lo reconoce como una guía intelectual y política de la revolución iraní, conoció a Franz Fanon en París y tradujo *Les damnés de la terre* (1961). Irán, como Japón, China o Rusia no fue colonizado como lo fueron India, Indonesia, Argelia o Nigeria. Por esa razón, en Irán co-existen y co-existieron la razón des-occidentalizante en la política estatal y la tendencia decolonial en la intelectualidad de Ali Amhad y Shariati quienes eran contemporáneos de Patrice Lumumba, Amílcar Cabral, Steve Biko, Fidel Castro y Ernesto “Che” Guevara.

La orientación decolonial durante la Guerra Fría estuvo encauzada hacia el control del Estado. Al finalizar la Guerra Fría era ya evidente, para muchos y muchas, que la descolonización proyectada en la fundación y control del Estado-nación quedaba sujeta a la teoría y a la economía política que se había ya forjado desde la revolución industrial y la formación de los estados nacionales en

6 “Bolsonaro, a Trump admirer who fashioned his successful election campaign after the American president, is traveling to Florida to meet with business leaders.” *Bloomberg*, March 5, 2020, <https://www.bloomberg.com/news/articles/2020-03-06/trump-plans-to-meet-brazil-s-bolsonaro-at-mar-a-lago-on-weekend>.

Europa. Es decir, a la idea de un estado para una nación. Lo que comprendimos con el correr del tiempo es que la des-occidentalización necesita del Estado, y de Estados fuertes que por un lado eviten la invasión occidental y que, por otro lado, permitan el control de la economía de acumulación y desarrollo (es decir, capitalista). Sin embargo, la necesidad del Estado obliga a mantenerse en el sistema global capitalista y a las relaciones inter-estatales de dependencia. En cambio, la decolonialidad, en la re-orientación que le dio Quijano, no necesita del Estado. Al contrario, es necesario desprenderse del patrón colonial de poder y uno de los dominios del patrón colonial de poder es la gobernabilidad canonizada en Estado-nación secular fundado en Europa a finales del siglo XVIII y XIX. Esta forma de gobernabilidad fue un instrumento fundamental de la occidentalización y lo es ahora –aunque parezca paradójico– de la des-occidentalización. Pero no es paradoja puesto que allí donde se proyectan los esfuerzos de control y dominación surgen al mismo tiempo las energías de disenso, no sólo ya de resistencia, sino de apropiación para re-surgir. Es decir, utilizar la forma-Estado-nación ya no al servicio de la occidentalización sino hacia la des-occidentalización. China, Rusia e Irán han llevado las relaciones inter-estatales en esta dirección.

La descolonización durante la Guerra Fría, incluida la revolución cubana, evidenció el entrampamiento al que condujo el proyecto de fundar Estados nacionales o de darle a los Estados nacionales existentes una dirección no-liberal, a veces descolonial o marxista. Por el contrario, el zapatismo nos mostró que la gobernabilidad y la autonomía no necesitan de la forma Estado-nación. Los zapatistas iniciaron esta trayectoria después del fracaso de los tratados de San Andrés. Por otra parte, al proponer la necesidad de desprenderse del patrón colonial de poder, uno de cuyos dominios es el Estado, Quijano marcó otra dirección: la tarea se situó desde entonces en



la emergente sociedad política global que en el vocabulario antropológico recibió el nombre de “movimientos sociales.” En general, los movimientos sociales, los proyectos anti-sistémicos, la variedad de feminismos en el planeta, los emprendimientos para decolonizar la universidad y el currículo, todas las organizaciones, marchas y protestas en torno a las represiones sexuales, feminicidios, debates y disputas enfrentando el racismo, etc., todo ello configura la emergencia y creciente energía decolonial. No digo que todos estos quehaceres que generan pensamiento y saberes destituidos por el patrón colonial de poder *sean* decoloniales.

El verbo *ser* es ajeno al vocabulario decolonial. Es más bien un verbo clave en el vocabulario moderno/colonial del cual hay que desprenderse. Lo que estoy diciendo es que, en la perspectiva decolonial abierta por Quijano y a la cual corresponde esta serie de libros agrupada bajo el título de *El desprendimiento*, todo proyecto, organización, debate, disputa que confronta –en el vocabulario decolonial que construimos– la *colonialidad del poder* configuran, en la perspectiva decolonial, tareas político-epistémicas que contribuyen a lo que nosotros, seguidores de Quijano, concebimos como decolonial. Lo cual, una vez más, no significa que la emergencia de la sociedad política global *sea decolonial* o que *tenga que plegarse* a nuestro concepto de decolonialidad. Tal universalidad no condice con la decolonialidad que promueve la pluriversalidad. La universalidad corresponde los deseos y diseños globales del cristianismo, del liberalismo, del marxismo y del neo-liberalismo.

Dicho esto, el libro *Rutas Decoloniales* de María Eugenia Borsani contribuye a la construcción de conocimientos decoloniales, conocimientos que al mismo tiempo se desprenden del patrón epistémico de poder moderno/colonial, construye genealogías del pensar y nos ofrece un mapa de conceptos, autorxs (autoras y autores)

cuyas rutas comenzaron a construirse en la segunda mitad del siglo xx, aunque los cimientos fueron instalados a partir del siglo xvi: colonialidad y decolonialidad van de la mano, la una genera la otra. Guamán Poma de Ayala nos legó el primer tratado de teoría política decolonial que conocemos. Aunque el libro de Borsani mapea el presente, es importante no olvidar las raíces genealógicas de lo decolonial.

Enmarcado en las rutas trazadas en y por el proyecto modernidad/colonialidad, la primera parte explora, aclara conceptos decoloniales que relaciona con trayectorias paralelas, algunas afines, otras divergentes en lo fundante, aunque congruentes en los horizontes. Filosofía latinoamericana, marxismo, posmodernidad son opciones co-existentes y paralelas que co-existen con la opción decolonial. De esta primera parte surgen en ramilletes trayectorias del pensar que nos preceden y nos alimentan (Parte II) y otras que co-existen y complementan (Parte III). En la Parte IV recoge los frutos sembrados en las rutas y el Colofón conecta el recorrido con el presente; el presente que motiva el recorrido por las rutas decoloniales.

Quienes invocamos la opción decolonial en las praxis de nuestro vivir y convivir, solemos escuchar y leer objeciones señalando los “límites” de la decolonialidad así planteada como también sus falencias para desmontar el capitalismo y detener o contra-restar el auge de la extrema derecha en Europa, US y América del Sur. Este panorama, válido en la región atlántica (más concretamente, en la Unión Europea, Estados Unidos y América del Sur y Central), no es tanto en África, Asia (del Este, del Sur y del Sur Este), el Medio Oriente y Asia Central. Si lo es el capitalismo, pero no el ascenso de la extrema derecha. Lo es sin duda en el orden económico puesto que hoy el capitalismo es global, pero no lo es en el orden político, sobre todo en los Estados des-occidentalizantes así como en los



Estados que tienden hacia la des-occidentalización o la re-occidentalización o que oscilan entre ambas según los vientos políticos (como en el caso de Turquía o India). Las mismas objeciones son válidas para el marxismo y para la teología de la liberación: impotentes ante la globalización del capitalismo y el auge de la extrema derecha en Europa, Estados Unidos y América del Sur.

Ahora bien, mientras que el orden económico capitalista es global, no lo es ya la occidentalización política. Lo que acabo de decir es una afirmación sostenida por el análisis y la historia del patrón colonial de poder. Co-existente las interpretaciones liberales, neo-liberales y marxistas del orden internacional, la interpretación decolonial parte de otros principios y llega a otras conclusiones. Hoy en día, la interpretación neo-liberal es la que corresponde con la ejecución de políticas estatales lideradas por Estados Unidos y secundada por la Unión Europea. Es decir, la política neo-liberal de re-occidentalización. Las interpretaciones des-occidentalizantes pertenecen a otras genealogías del pensar y a otras experiencias del vivir. Estas genealogías ya no se basan en los fundamentos platónicos y aristotélicos de la teoría política, es decir, en la ancestralidad de occidente, sino en la ancestralidades que corresponde a cada historia local que ha sido intervenida, en un momento u otro de los últimos 500 años, por los diseños globales de la occidentalización. Lo cual no, por favor no, no significa que la política china, islámica o rusa estén orientadas a “regresar al pasado” abandonando la triunfal línea ascendente del progreso, la modernidad y el desarrollo. No, están operando en la potencialidad del pensar y hacer fronterizo des-occidentalizante. Es decir, haciéndolo en la afirmación de un Estado fuerte que no permita que las decisiones se tomen en US o en la UE. Es decir, la des-occidentalización marca el cierre de la occidentalización.

Co-existente con la des-occidentalización y la re-occidentalización –ambos proyectos afirmados en el Estado y sus consecuencias en el control y manejo político, económico, militar y mediático (e.g., la prensa occidental no es objetiva y sin prejuicios, es igualmente subjetiva y prejuiciosa que la prensa oriental, si se me permite esta simplificación geográfico-política)–, co-existe la decolonialidad tanto en sus múltiples manifestaciones –mencionadas más arriba– como en la orientación específica que le ha dado Aníbal Quijano y muchos de nosotres continuamos en dos áreas de la experiencia cotidiana: una, la analítica del orden mundial basado en la formación histórica del patrón colonial de poder; la otra es la tarea de la emergente sociedad política global (e.g., la esfera pública) a la cual contribuimos no sólo con el análisis del orden mundial y sus repercusiones en las historias locales sino y sobre todo en la tarea epistémica, política y ética de nuestras praxis del vivir tomadas por la educación y los *mass-media* que proveen a la ciudadanía (aquella que tuvo la oportunidad de ser educada y acceder a la educación y a los medios) versiones de “la realidad” según las opciones epistémico-político existentes.

Esas opciones están formadas por sistemas de ideas (liberalismo, neo-liberalismo, marxismo), por sistemas de creencias (cristianismo, judaísmo, islamismo) y también por el sistema disciplinar de creación, transmisión y transformación de conocimientos. Este es un ámbito en el cual el libro, la escritura y la lectura tienen un papel fundamental en la configuración de los saberes, puesto que la institución universitaria es la que lidera los saberes y los sentires que la escuela, primaria y secundaria, proyecta en las salas de clase y las familias en la formación de sus hijas e hijos. Es precisamente en este ámbito en el que opera el libro *Rutas decoloniales*.



Más específicamente, el argumento no intenta construir o transformar un saber que está “allí” separado de quien enuncia, tanto de la persona como de la académica, sino que el argumento amarra lo personal con lo profesional, el sentir con el saber. El argumento está construido a partir de la historia personal de la académica que en un momento siente –siente más que sabe– que la filosofía, su disciplina –aprendida en el Sur del continente–, no condice con la cotidianidad del vivir. La filosofía es una opción disciplinaria que puede satisfacernos o hacernos sentir sus límites. Rodolfo Kusch los sintió y, al sentirlo, construyó un camino desobediente del pensar, abandonando la academicidad filosófica al encontrarse con el *estar siendo* que aprendió, no en la historia de la filosofía, sino en la existencialidad del pensar, en la lengua y la vivencia que encontró en la ancestralidad aymara. El relato de María Eugenia Borsani, que enmarca el argumento, nos sitúa desde el comienzo en una coyuntura en la cual la decepción filosófica se hace patente ante su encuentro con *la colonialidad*. Colonialidad, colonialidad del poder y patrón colonial de poder son todos conceptos decoloniales. Por eso, al encontrarnos con la colonialidad nos encontramos con la decolonialidad, nos encontramos con una opción que no existía, una opción que nos permite desengancharnos del patrón colonial de poder para re-engancharnos en la búsqueda de horizontes, caminos y rutas que ayuden a transitar hacia lo que queremos ser y ya no ser lo que el patrón colonial de poder quiere que seamos. De nuevo Kusch, quien contraponía el *querer ser* colonial (querer ser moderno, el no querer quedarnos atrás) al *estar siendo* decolonial.

Si la modernidad emancipó al sujeto de sus creencias, propongo entonces emanciparnos de la emancipación occidental para que lo telúrico construya sentidos, las emociones revoloteen sin límites establecidos, la imaginería nos surque hasta las entrañas y lo enigmático se convierta en una posibilidad de asomarnos a formas otras de existir.

Adolfo Albán Achinte

PREFACIO

Los antecedentes de este trabajo y cómo se fue configurando el tema-problema que dio lugar a esta investigación, en lo que a mi itinerario intelectual refiere, datan de aproximadamente dos décadas atrás; tiempos en los que el escenario de la hermenéutica contemporánea –donde me desempeñé por casi veinte años– comenzara a generarme una especial inquietud cercana al desasosiego, a la luz de lo que hoy puedo llamar “encierro intramoderno”. En tal sentido, se presentó como una necesidad investigativa ahondar en posibles vertientes que, sin denostar la vastedad de los aportes hermenéuticos, permitieran otros recorridos y, en consecuencia, un oxigenamiento –si cabe el término– del encierro asfixiante aludido, junto a otros modos de concebir el quehacer filosófico. Esto es, se me presentó imperioso pensar respecto a la posibilidad de que la praxis filosófica discurriera por carriles emparentados con el mundo y sus pesares, diferenciándose de aquel tipo peculiar de investigación filosófica amarrada al profuso conocimiento de autores canónicos más que a problemas urgentes, sin por ello derivar en una mera crónica de la actualidad.

Para dicha tarea, entre otros tantos, dos requerimientos se me presentaban como insoslayables:

- a) una apertura disciplinar, o mejor dicho, un traspasamiento de los límites disciplinares y con ello, un indisciplinamiento respecto de los abordajes filosóficos más clásicos, y
- b) un corrimiento del escenario intelectual euro-anglo-centrado, en el que solo aplican las teorizaciones surgidas de la estela que recorre la tradición europea filosófica insular y continental –con prevalencia de los recorridos de la academia británica,



alemana y francesa— junto a los desarrollos de procedencia estadounidense.

Las preguntas —que por entonces me acompañaban de manera desordenada— eran del siguiente tenor: ¿Cómo forjar y cómo dar con nuevas trayectorias que, sin dejar de ser reflexiones filosóficas, recuperen la preocupación mundana que parece haber quedado, (en gran medida, claro está que no en términos absolutos) por fuera de las disquisiciones filosóficas?; ¿es posible revertir el enclausramiento academicista de la filosofía?; ¿qué hoja de ruta ha de diseñarse para que este tipo de saber deje de ser contemplado con cierta solemnidad y cauta medianía, proporcional a la misma distancia que la filosofía ha interpuesto con su propio tiempo?; ¿qué movimiento epistémico y político se requiere para que la actividad intelectual —filosófica y no solo— deje de ser esquiva a involucrarse con la urgencia que la actualidad exige, dedicada, las más de las veces, al diseño de complejas tramas discursivas de inexpugnable significación?; ¿cabén otros trayectos para la hermenéutica filosófica que posibiliten una salida hacia aplicaciones en escenarios no euro-centrados?, entre otras preguntas.

Me asistía la certeza en relación a que la filosofía tenía tanto por aportar siempre que se concibiera este peculiar tipo de saber en tanto tarea a la vez que teoría. Esto es, si por filosofía se entiende una suerte de disciplina que coadyuva a sólidas, interesantes e inteligentes argumentaciones referidas a perspectivas que son de interés solo de un recortado auditorio y distanciada de mundo, desapegada de sus premuras, contemplando su entorno con parsimonia, medida y consolidándose como espacio de destacada erudición, entonces la filosofía nada tiene qué hacer y poco qué decir.

Algunas de estas consideraciones fueron presentadas en mi exposición intitulada “Mirada hermenéutica para una filosofía despojada” en el marco del Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía llevado a cabo los días 1, 2 y 3 de octubre de 2008 en la ciudad



de San Carlos de Bariloche; reuniones bianuales a las que asistía periódicamente desde sus comienzos en el año 1992. En aquella ocasión, a la hora del intercambio con el auditorio, recibí comentarios sumamente críticos sobre mi planteo por parte de aquellos que, informando su condición de miembros de la comisión académica del Coloquio y con dedo acusador (no es una metáfora, sino que me refiero a dedo índice elevado señalándome), me hicieron saber de cuán inmerecidas eran mis consideraciones hacia la actividad filosófica y a su comprometido desempeño sociopolítico. Mi respuesta consistió en describir el escenario mismo en el que nos reuníamos, a saber: el Centro Atómico Bariloche, distante 10 km. del casco céntrico, al que se ingresa con autorización visada en la caseta de seguridad y al que accedíamos solo quienes estábamos debidamente acreditados a tales efectos. Este comentario, más que anecdótico, refleja uno de los modos en los que la filosofía —claro que no toda— discurre, debate y dialoga a espaldas del mundo, en una especie de encierro ilustrado, podría decirse.

Dicho esto, y ensayando una muy breve definición, la filosofía es “recusación de obviedades”, entonces urge prestar debida atención a los modos en los que se hace filosofía, esto último a cuenta de cierta distorsión que viene dándose en relación a aquello que es inherente a este singular tipo de conocimiento que ha llevado a cabo un paulatino proceso de enclaustramiento, como sostuvimos arriba, encapsulándose en tanto saber de “elite”, inmutable ante la cerantes acaecimientos del presente, desprovista de terrenales inquietudes del hoy.¹

Suele sostenerse que la filosofía ha de ser considerada como el sustrato teórico en el que se apoyan los diversos ámbitos del conocimiento. Así, todo campo cognoscitivo, con independencia del

¹ Repárese, a propósito del vínculo filosofía y actualidad, las inquietudes formuladas por Michel Foucault en el escrito “¿Qué es la Ilustración?”, en el marco del primer curso en el Colegio de Francia en el año 1983.



área de la que se trate, encontrará su raíz en la filosofía, o al menos, pareciera propio del quehacer filosófico mostrarse como matriz múltipara en la que toda área podría cobijarse, luego de un esmerado trabajo genealógico.

Importa entonces llevar a cabo un recorrido inverso y mostrar que la reflexión filosófica se encuentra en nuestros días urgida de nutrientes provenientes de aquellos ámbitos que antiguamente pertenecieron a su seno. De tal forma, y habiendo ya abandonado aquel matriarcado disciplinar que se le asignó, cabe pensar a la filosofía despojada de tal rol, pero a su vez necesitada de nutrirse de saberes colindantes, siendo, justamente aquellos campos otrora emancipados de la filosofía, indispensables para el saber filosófico del presente y en el presente. Esto es, la filosofía no ha abonado un vínculo fluido con los saberes hoy autónomos, disciplinados en ámbitos objetuales diversos.

De tal modo, el recorrido que me inquietaba otrora y que dio lugar a esta investigación tenía mucho que ver con una revisión autocrítica de cierto modo de hacer filosofía, desplegada a modo de una hermenéutica del tiempo presente, habida cuenta de advertir el distanciamiento que esta, paulatinamente, ha acentuado respecto de aquello que oportunamente pertenecía a sus propios fueros, por ello el requisito de indisciplina mencionado párrafos arriba. Corresponde reiterar que mi disenso es con “cierta” filosofía, no con la filosofía *in toto*, en cuyo caso se invalidaría por entero el contenido de todo lo aquí expuesto.

Así, la pesadumbre por mi praxis docente fue *in crescendo* y eso propició lo que hoy celebro, a saber, mi encuentro con la decolonialidad en la Patagonia norte argentina. Ese encuentro no hubiera sido posible si, como condición inicial, no se hubiera instalado en mí tan “productivo” disgusto e inquietud respecto de los mandatos académicos a cumplir. Cuestionar esos mandatos significó poner en tela de juicio el *canon*, a sabiendas de que el *canon* regula y genera una



ortopedia epistémica mientras que los corrimientos implican, sin duda, una esperanzadora ampliación del derrotero canónico, pero a su vez, una acción indisciplinada y desobediente que no puede agotarse en lo meramente impulsivo en pos de novedades en el campo del saber, sino que debe sostenerse en aras de otros compromisos político-epistémicos que el hoy requiere.

Tal encuentro ocurrió en ocasión de la compra de un libro, tal vez motivada por la curiosidad que me despertaron algunos de sus –por aquel entonces– muy desconocidos colaboradores con nombres de dificultosa fonética, tales como Abdelkebir Khatibi, E. Chukwudi Eze, Tsenay Serequeberhan, Dipesh Chakrabarty junto a Slavoj Žižek, Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano y Enrique Dussel, reunidos todos en un excelente texto colectivo organizado por Walter Dignolo, del año 2001 y con un muy sugerente título: *Capitalismo y Geopolítica del conocimiento*. Debo decir que el subtítulo del libro “El eurocentrismo y la filosofía de la Liberación en el debate intelectual contemporáneo” no me atraía en aquel momento ni en el presente (es más, siempre que me es posible intento desmarcarme de la Filosofía de la Liberación, espacio epistémico en que nunca revisté). Me preguntaba: ¿qué tenía yo que ver con la Filosofía de la Liberación? En tal caso, ello era una herramienta de análisis propia de quienes se desempeñaban en territorio de la Filosofía latinoamericana.

De tal manera operaban por entonces mis preferencias bibliográficas domesticadas, colonizadas, diría hoy, por la organización del saber en términos de estudios de áreas. Aún así, me entusiasma estudiar otros autores por fuera del repertorio al que estaba habituada, al tiempo que me interpelaba el hecho de que Žižek y Wallerstein no me fueran desconocidos; incluso me eran más familiares que los coterráneos Dignolo y Dussel. Pensadores de Marruecos, de Calcuta, de Eritrea, de Nigeria, de Perú, etc., abrieron nuevas rutas epistémicas. Tales exploraciones luego derivaron en



mis estudios de la tríada modernidad-colonialidad-decolonialidad, perspectiva de enorme potencialidad crítica en el escenario de la teoría social, pero a su vez, resistida en buena parte de la academia.

Uno de los capítulos del texto mencionado se denomina “Poscolonialismo y el artificio de la historia: ¿quién habla por los pasados ‘Indios’?” y su autor es el historiador bengalí Dipesh Chakrabarty, nacido en Calcuta –sobre el que volveré páginas más adelante y sobre el final del texto–. Sostiene que unos, diríamos aquellos que han padecido la acción colonial, deben tener dominio de su propia cultura, lengua, tradición y memoria, junto al dominio de la cultura, lengua, tradición e historia de quienes han infligido la perpetración colonial. Chakrabarty expresa el descontento intelectual y vivencial de quien sabe que debe conocer lo generado en Europa para estar a la altura de los requerimientos académicos, pero nunca se da la situación inversa. Así, “[l]os historiadores del Tercer Mundo sienten la necesidad de hacer referencia a trabajos de historia europea; los historiadores de Europa no sienten nada similar” (Chakrabarty, 2001:135). Claro está, no hay qué aprender desde Europa para con las sociedades no occidentales, según la jactancia de la *episteme* moderna occidental! Explica esta situación en términos de paradoja: se pregunta cómo puede ser que traslademos en nuestras enseñanzas una pléyade de constructos categoriales y un sinnúmero de nociones para analizar realidades del Tercer Mundo, siendo que quienes habitan dicho espacio y sobre quienes se aplican dichos conceptos no fueron consultados ni considerados en la generación de los mismos. Incluso hasta los entendemos útiles, dice el autor, para explicar nuestros escenarios a sabiendas de que sus mentores son ignorantes de otro espacio que no sea el propio. Es decir, quienes creen ser aquellos que condensan el saber son los ignorantes de todo otro mundo que no es el suyo y, sin embargo, son quienes dominan a su antojo el universo del conocimiento.

Por supuesto, estas apreciaciones estaban muy en sintonía con mi percepción respecto a la enseñanza de la filosofía y fue la insatisfacción de aquellos tiempos, artífice de los comienzos de una torsión o giro, o como quiera llamársele, que hoy advierto que no tiene vuelta atrás, pues como lo reitero en muchas partes de este libro, la decolonialidad implica una instancia de perturbación intelectual tal que nos enfrenta a un “sin retorno” respecto a las “bondades” modernas, una vez hecha patente la inherencia modernidad-colonialidad.

Visto a la distancia, ese fue el momento de los primeros pasos hacia el ejercicio de una musculatura epistémica “otra” orientada a sacarse ese chaleco de fuerza de categorías que naturalizan la colonialidad en todas sus formas, como bien ha venido enseñando Mignolo al respecto, más no para reemplazarlo sin más por un nuevo andamiaje conceptual, como si acaso se tratara de un nuevo atuendo epistémico, pues no se trata de ello. Mientras la colonialidad global se refuerza y expande, la decolonialidad sigue incesante en su construcción, y quienes optan/mos por ella contribuimos en la consolidación de esta perspectiva, la que no es algo acabado protocolizado como teoría a ofrecer. Se trata de una opción por otros horizontes teóricos que sin duda produce una sensación de desarraigo al correr nos de las fuentes del saber eurocentrado; al tiempo que asumimos como desafío intelectual y político, el hecho de alojarnos en la “desobediencia epistémica”² y “desaprender lo aprendido”³ en pos de nuevos hábitat de intelección, que lejos están de presentársenos como un cómodo hospedaje, ya que son más las veces en las que nos hallamos ante situaciones de intemperie más que de refugio.

2 En referencia al título del libro de Mignolo, 2010.

3 En referencia al título del libro de Mignolo y Tlostanova, 2012, en inglés: *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*.

En virtud de lo dicho y en el marco de los debates abiertos por parte del Colectivo Modernidad-Colonialidad –CMC– (al que me dedicaré a lo largo de todo el texto), el eje de esta investigación estriba en la exploración de la emergencia de nuevas hermenéuticas, a la luz de los estudios decoloniales y de la epistemología fronteriza a la que estos dan lugar, lo que posibilita, a mi entender, una ampliación y resignificación de la hermenéutica monotópica, unidimensional y monocultural eurocentrada, en tanto conlleva al desempeño de nuevas condiciones de la praxis hermenéutica aplicadas a escenarios permeados de colonialidad.

Esta nueva hoja de ruta –y de allí el título del libro *Rutas decoloniales*– de suma fertilidad política y epistémica, que emerge por fuera del saturado itinerario euro-anglo-centrado, se halla en lo que ha dado en llamarse de manera indistinta Colectivo, Proyecto, Programa o Perspectiva Modernidad-Colonialidad⁴ que se constituye sobre finales de los años 90 del siglo pasado y en el marco de un nuevo ordenamiento mundial, global. En lo que a mis propósitos investigativos respecta, entiendo que el PMC posibilita vivificar, ampliar y resignificar el derrotero de la hermenéutica.

Este programa, sobre el que nos explayaré en la sección I.1. y en otras, ha propiciado debates referidos a explorar las condiciones de emergencia del proyecto moderno, por entender que el rumbo de la modernidad ha sido tal, habida cuenta de la empresa colonial occidental. De tal forma, el despliegue de la lógica de la modernidad habría colonizado las esferas del poder, del saber y del ser, incidiendo en el plano político, epistémico y ontológico, conforme el diseño europeo colonial.

El PMC aboga por un viraje del *locus* de enunciación eurocentrado: giro decolonial y posoccidental, donde lo posoccidental refiere

4 En adelante CMC o PMC.



al corrimiento epistémico-político de la escena moderna occidental hacia espacios conformados en términos de otredad no europea.

El concepto “posoccidental” fue oportunamente acuñado por el cubano Roberto Fernández Retamar (1976) y tematizado en el marco del PMC. Lo posoccidental alude a una toma de distancia de otros tantos “*post*”⁵ de nuestros días, siempre gestados desde escenarios intramodernos. A propósito, el chileno Luis Hachin Lara expresa:

La esperanza y la práctica teórica Post Occidental, se alimenta de esta herencia “latinoamericana, indígena, afrodescendiente” y sólo para aclarar; no se trata de apoyar el argumento del origen y su ficción, ni de reivindicar historicismo alguno. Simplemente se trata de explicar la procedencia de un argumento, arrinconado y omitido por la apabullante adhesión al Post Modernismo, al Post Colonialismo y al Post Orientalismo por parte de un buen número de investigadores y que indudablemente, como métodos hermenéuticos tienen, cada uno de ellos, pertinencia en espacios geopolíticos determinados. (Hachin Lara, 2006)

Así, Hachin Lara señala dos cuestiones: por una parte, la herencia que nutre a lo posoccidental, y por la otra, cuáles pueden ser las posibles causas de su escasa difusión, uso y apropiación por buena parte de los investigadores. Entre otras cuestiones, para el autor no es menor la procedencia geopolítica de Fernández Retamar, lo que vuelve asimétrica la repercusión de un pensamiento surgido del Caribe con respecto a la enorme (y como Hachin Lara dice “apabullante”) fuerza con la que impacta en el escenario intelectual

5 Entre los tantos ‘pos’ propios de las teorizaciones en Ciencias Sociales y Humanidades repárese en: pos-empirismo, pos-modernidad, pos-metafísica, pos-capitalismo, etc. Todos ellos corresponden al escenario intramoderno europeo.

contemporáneo la corriente poscolonial, la que genera muchísimas adhesiones. Entre las diversas alianzas para con el poscolonialismo hay que hacer mención a la convergencia de deconstructivistas, marxistas y críticos de los procesos coloniales (bajo la idea de que el colonialismo ha finalizado terminadas las ocupaciones, sobre todo la británica en India y la francesa en África del Norte) quienes se encuentran bien contenidos en el marco del poscolonialismo.

A partir de un nuevo estado de situación del ordenamiento mundial, en las últimas dos décadas aproximadamente comienzan a visibilizarse inquietudes hacia el interior de las Ciencias Sociales y Humanas que responden, en cierta medida, a cómo hacerse eco de nuevas situaciones sociales emergentes que cambian la cartografía epistémica. Esto es, el protagonismo de movimientos, grupos y colectivos en distintos lugares del mundo que emergen luego de siglos de invisibilización y opresión, en tanto sectores negados por el poder hegemónico, pugnan por un lugar en el mundo que les fue arrebatado por la agencia moderno-colonial. Sirve como ejemplo de lo dicho, el movimiento insurgente de los zapatistas en México, el Foro Social Mundial, Vía Campesina; y en Argentina es dable señalar la proliferación de colectivos asamblearios que han surgido en los últimos años, conformados en gran parte por vecinos, como por caso, Asambleas en Defensa del Agua y contra la contaminación de los acuíferos (Entre Ríos, Río Negro, Neuquén); movimientos contra la megaminería a cielo abierto (Famatina,⁶ Andalgalá, Loncopué, Esquel, otros); colectivos asamblearios contra la instala-

6 Uno de los participantes del movimiento antiminerario en Famatina, el diputado radical Ingeniero Julio Martínez, cobra relevancia en los últimos años ya que integró el gabinete nacional de la administración Macri, como ministro de Defensa (desde el 10 de diciembre de 2015 hasta el 18 de julio de 2017). Sin duda, se advierten, en tanto instancias incompatibles, su militancia ambientalista y su cargo en el gabinete nacional, precisamente de un gobierno que propicia, por una parte, la radicalización de las políticas extractivistas y por la otra, la represión de la protesta social. Esta situación, a mi entender, no empaña la valía del movimiento de resistencia en Famatina.



ción de plantas de Monsanto (Malvinas Argentina, Córdoba); como también movimientos conformados por integrantes de pueblos originarios en pos de la recuperación de territorios ancestrales, entre tantos otros espacios de resistencia. Si bien estos espacios son muy disímiles entre sí, tienen como nota común estar ubicados en la exterioridad del mundo moderno imperial, al focalizar su lucha en lo más básico y urgente: la continuidad de la vida hoy amenazada por esta cultura letal, a la que me referiré en diferentes secciones de *Rutas decoloniales*.

Dicho esto, y en lo que a la estructura del libro respecta, en la Parte I, presento sustantivas premisas fundantes del PMC reunidas en tres apartados, a saber: la noción de raza; el vínculo modernidad-colonialidad-capitalismo y la interculturalidad crítica.

En la sección siguiente, denominada Parte II, expongo lo que entiendo son planteos que han nutrido a la perspectiva, unos más que otros, claro está, y que pueden pensarse en el marco de la genealogía decolonial del siglo xx. Es decir, líneas de pensamiento que si bien no son decoloniales en sentido estricto, sí han desplegado un tipo de pensamiento que posibilita encontrar puntos de acuerdo dada la estela decolonizante que nos han legado. La selección de esta genealogía tiene algo del orden de lo arbitrario, pues no se agota en lo presentado. En tal caso, el criterio adoptado ha sido tomar autores tales como Fanon, Memmi, Anzaldúa, dada la afinidad en los intereses que rondan en torno al condenado, al colonizado, al herido de colonialidad; y tomar a un autor como Beltrão ya que su idea de lo popular nos anima a pensar también en un punto de cercanía entre su pensamiento y los posicionamientos decolonizantes.

Las secciones precedentes son consideradas indispensables dado que brindan los basamentos teórico-epistémicos que facilitan comprender de qué manera es menester indagar entonces en otras epistemologías no canónicas. Esto último habida cuenta del giro decolonial y su apertura a despliegues hermenéuticos “otros”, en



donde lo otro refiere al escenario desde dónde se lleva a cabo la acción interpretativa comprensivista que exige de otras claves para la tarea hermenéutica. No se trata de un otro de adición, sino que indica una diferenciación sustantiva.

En la Parte III, me involucro con los problemas metodológicos que la perspectiva modernidad-colonialidad desencadena. Importa adentrarse en ellos en un apartado específicamente dedicado a las controversias metodológicas que dispara la decolonialidad dado el alcance que adquieren los problemas metodológicos al interior de la perspectiva y la necesidad de plantear la posibilidad de llevar a cabo una acción de decolonización metodológica.

A continuación de esta sección, marco un contrapunto entre hermenéuticas monotópicas, diatópicas y pluritópicas, siguiendo para ello a autores como Walter Mignolo, Boaventura de Sousa Santos y Raúl Fonet-Betancourt, entre los más destacados. En esta parte muestro distintos posicionamientos de las perspectivas escogidas que ponen en tensión el legado occidental y, de una u otra manera, invitan a un corrimiento de dicha estela, siendo esa la nota en común. Claro está que encuentro diferencias entre las posturas de Mignolo, Santos y Fonet-Betancourt, pero entiendo que poner en escena alguna de tales diferencias completa el panorama de las hermenéuticas otras, y, en ese sentido, responde a mis intereses orientados hacia una resignificación de esta en el presente posoccidental.

En la Parte IV, abordo una temática que se desprende de lo anterior, a saber: las hermenéuticas otras están necesariamente soporadas en ontologías que cuestionan el legado moderno y los binarios oposicionales inherentes al mismo (cultura *versus* naturaleza; *anthropos versus humanitas*; civilización *versus* barbarie, entre los más relevantes). A diferencia de esa estructura dualista que organiza las taxonomías del mundo occidental, desde estas hermenéuticas propias de una epistemología fronteriza, abono la idea de relationalidad que pone en vinculación las distintas entidades desde una



estructura no jerárquica y no binómica. A su vez, el tema abre la indagación respecto a las aristas políticas de las problemáticas ontológicas.

Dicho de otro modo, la ontología tiene un perfil político que cabe explorar ya que no en balde ciertas taxonomías se han estabilizados y otras han ido a parar al arcón de lo doxático o de la mera creencia, o de lo pagano. Cabe escrutar los intereses político-epistémicos para tal operación como también la dimensión política de la rehabilitación, hoy de ontologías soterradas en el pasado.

Inevitablemente, el tratamiento ontológico desemboca en las hermenéuticas posoccidentales no dualistas en concomitancia con los primados de la perspectiva decolonial y ello refuerza la propuesta de resignificación de la hermenéutica filosófica.

La Parte V se denomina “A propósito de una hermenéutica otra del tiempo presente posoccidental: crisis civilizatoria”. Se trata de una sección que se aproxima a un cierre, en la que desarrollo un trabajo crítico interpelativo del presente en clave decolonial, desplegando una hermenéutica cuyo *telos* interpretativo se focaliza en la injerencia de la colonialidad, en sus diversas dimensiones. Cierro el texto con “Colofón” como remate y dejo preguntas sin cierres, como corresponde al quehacer filosófico.

Por último, este libro me brinda la posibilidad de mostrar mi trayecto intelectual y a la vez reunir avances parciales en el marco de investigaciones varias, publicaciones dispersas, actas/memorias de reuniones académicas, conferencias inéditas y recorridos de posgrado. Todo ello –que da cuenta de lo que ha venido siendo mi itinerario de indagación– hoy se ensambla en *Rutas decoloniales*.

He consignado cuidadosamente las referencias editoriales en las partes que tienen una versión previa publicada. Agradezco por ello los permisos editoriales para reproducir algunos tramos ya publicados. Entre muchos, corresponde nombrar a Dora Elvira García Gutiérrez, María José Rossi, Alejandro De Oto, Alicia Frischkne-



cht, Edgardo Datri, Vanesa Garbero, Malena Pestellini y más. Muchas gracias a Alejandra González por sugerir esta publicación y a Malena Pestellini junto con Pablo Martillana por el empuje desde Ediciones del Signo. Un especial agradecimiento a la motivación brindada por mis maestros Walter Mignolo y Zulma Palermo para que este libro se publicara en el marco de la colección El Desprendimiento. Especiales gracias también a Pablo Quintero quien leyó con sumo cuidado la primera versión de estas *Rutas decoloniales* y por este transitar conjunto en el que nos encontramos. Gracias a Catherine Walsh por su gran generosidad. Gracias enormes a los compañeros de equipo que se alegraron al saber de la pronta publicación del texto. Ellos, como también mis estudiantes de la Universidad Nacional del Comahue, han contribuido en el diseño de estas rutas y compartido este andar.

PARTE I

Ediciones del signo



I.1 PERSPECTIVA MODERNIDAD-COLONIALIDAD: ALGUNAS PREMISAS FUNDANTES

*¡Despertemos! ¡Despertemos Humanidad! ¡Ya no hay tiempo!
Nuestras conciencias serán sacudidas por el hecho de
sólo estar contemplando la autodestrucción basada en la
depredación capitalista, racista y patriarcal.*

Berta Cáceres⁷

En esta sección presento sucintamente ciertas premisas que forman parte de los acuerdos básicos de la perspectiva modernidad-colonialidad. Es decir, interesa hacer una suerte de rápido punteo de cuáles son los conceptos que indiscutiblemente forman parte de la perspectiva, en términos de coincidencias colectivas.

Los tres ítems que trataré en esta parte los he elegido en tanto plafón o plataforma que vertebra el desarrollo siguiente. Ellos son, en primer lugar, la noción de raza, a la que le otorgamos un primer y privilegiado lugar; a continuación, presento el nexo inescindible entre modernidad-colonialidad y capitalismo, y finalmente la concepción de interculturalidad crítica.

⁷ Berta Cáceres fue Coordinadora General de la Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), asesinada el 2 de marzo de 2016. Activista incansable comprometida con la lucha contra las actividades extractivistas por parte de las corporaciones transnacionales. En virtud de su actividad, recibía protección por parte de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Había recibido, entre otros reconocimientos internacionales, el Premio Medio Ambiental Goldman para América Latina, el 20 de abril del año 2015. Las palabras del epígrafe fueron expresadas en dicha ocasión, en California.

La noción de raza

La raza es un artificio conceptual, es un constructo mental, es una invención categorial occidental con una intención de jerarquización, dominio, explotación y sojuzgamiento de las distintas poblaciones del planeta. Dicho de manera más breve, no existen distintas razas humanas. No obstante, sí existe la “idea” de raza, idea que ha resultado ser altamente eficaz en toda acción de sometimiento colonial. El racismo es la ideología resultante de aceptar la existencia de la raza y con ello la validación de una clasificatoria de los distintos grupos humanos. Se instala una narrativa instituyente, un discurso que funda el racismo surgido en Europa, que produce un conjunto de representaciones simbólicas que trazan una línea entre lo blanco europeo, obviamente ubicado arriba y lo no europeo, subhumano, no humano, por debajo.

Lo negro y lo indígena son las categorías preferenciales de la deshumanización racial de la modernidad, aunque, corresponde decirlo, no las únicas. Hoy, tal vez más que en otros momentos, cabe esta aclaración dado los tiempos de islamofobia que estamos viviendo y que reeditan otros modos de racismo, no necesariamente sostenidos en lo negro o en lo indígena.⁸

Ahora bien, dicho esto y reiterando que sí hay racismo y que no hay raza, reforzamos lo expresado señalando que en el clásico *Diccionario de Política* de Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino no hay una entrada para la palabra “raza”, más sí la hay para la palabra “racismo” como concepto político unido a discriminación, exclusión, segregación, exterminio y más. Ya en

8 Véase al respecto el texto de Alba Rico, Santiago (2015). *Islamofobia. Nosotros, los otros, el miedo*. Ed. Barcelona, Icaria. Puede también consultarse la entrevista que se le realizara al autor: Entrevista a Santiago Alba Rico por Andrades, Amanda y Perejil, David: “Es mucho más peligrosa la islamofobia que el islamismo radical”, *Rebelión*. 31 de octubre de 2015. Disponible en: <https://rebelion.org/es-mucho-mas-peligrosa-la-islamofobia-que-el-islamismo-radical/>



las primeras líneas indican que se trata de un uso político de las diferencias en orden a provocar la creencia de la superioridad de unos sobre otros. (Cfr. Bobbio, Matteucci y Pasquino, 2008, 1325-1328).

El concepto de raza y su indisoluble vínculo con la aparición de América en el escenario del renacimiento europeo fue desarrollado por Quijano, referente indiscutido en el marco del CMC, quien, en el año 2007 sostenía:

El proceso de la *producción social del color*, como el signo principal de una clasificación social universal del mundo colonial/moderno y eurocentrado del capitalismo, es todavía una cuestión cuya investigación histórica sistemática está por hacerse. Aquí es indispensable señalar que antes de América, el “color” no se registra como clasificador de las gentes en las relaciones de poder. El eurocentramiento del nuevo patrón de poder no fue, sin duda, inevitable. Pero fue su establecimiento lo que dio origen, explicación y sentido a la imposición de la categoría “raza”, y del “color” como su marca externa, desde el siglo XVI hasta hoy. (Quijano, 2007:120)

Estamos entonces, en el siglo XVI, ante una situación novedosa que dará origen a un escalafonamiento de los grupos humanos, que ubica en los últimos peldaños a lo que más se distancia de lo blanco europeo. El color, sin duda, será indicativo de una posición de subalternización respecto del blanco occidental, pero cabe decir que el racismo trasciende lo estrictamente cromático y se cuela por dimensiones que exceden las distintas tonalidades de la piel, pues el racismo no se sostiene en una paleta de color.

Esto es, lo racial trasciende lo estrictamente biológico, pero, como se desarrollará más adelante, en el momento que presentemos a Albert Memmi en el marco de las genealogías decoloniales del s.

xx, lo biológico está amarrado a la idea de raza como mero pretexto para llevar a cabo las acciones de alterización y sojuzgamiento de un grupo identificado como otredad y que despierta, en la mente racista los sentimientos más ignominiosos y bestiales.

Así, mediante un proceso de racialización, que impone la diferencia y minusvalía desde el poder hegemónico, al colonizado se le ha despojado de su ser, de su memoria, de su lengua, de su cultura, de sus cultos, de sus saberes y más. Al colonizado, el blanco le ha arrebatado su ser. El colonizado es resultante de la construcción de la otredad; es otro, pero sub-otro, resultante de la alteridad, es un *alter*, un *sub-alter*, subalterno. En la Sección IV de *Habitar la Frontera* que lleva por título “Hacia una política descolonial”, Mignolo realiza ciertas precisiones respecto al concepto de subalterno, indicando su génesis como categoría crítica de disenso en el marco de la tradición eurocentrada. Frente a este concepto, opta por la noción de *damné* (Fanon) como más apropiada por su posibilidad de abrirnos hacia un pensamiento crítico a la luz de la perspectiva decolonial (cfr. 2015: 380 y ss.).

Todo pueblo colonizado debe asumir que es racialmente inferior respecto del colono, constitutiva e irreversiblemente inferior. Aquí decimos –junto a Mignolo–, que el concepto mismo de raza es en sí mismo, una construcción racista.

De una manera ingeniosa y muy clara, Carlos Macusaya Cruz, joven intelectual boliviano, se refiere al racismo, a este racismo sin raza, a este racismo que ordena las relaciones sociales en el planeta. Permítasenos la extensión de la siguiente cita:

El que no haya razas no quiere decir que el racismo no exista. No existen razas pero sí hay racismo. El racismo no responde a algún tipo de determinación biológica, su naturaleza es de otro orden. El racismo y su funcionamiento no dependen de la existencia de razas sino de la idea de raza.



Es como en el caso de la relación entre Dios y la religión: la religión para “existir” no depende de la existencia de Dios, sino de la idea de Dios que habita en la mente de los creyentes. Dios puede no existir, pero hay gente que cree en él y esta creencia toma la forma de actos, se materializa socialmente en los comportamientos e incluso llega al “fanatismo religioso”. Del mismo modo sucede en el caso de la relación entre raza y racismo: las razas no existen, pero hay gente, mucha gente, que cree que sí y esta creencia, que habita en la mente del racista, se materializa en actos de racismo, como la catalogación de grupos como “indígenas” y “no indígenas” (“alienígenas”). Empero, la existencia del racismo, como de la religión, no se debe únicamente a la idea como algo que lo justifique: la idea de raza. Esta idea no es puramente justificación del racismo “en sí”, sino que está dentro de un orden social al que responde y este orden es en definitiva y en última instancia al que justifica. La idea de raza es producida en un orden social, cuya reproducción jerárquica opera a través del racismo para reproducirse. (Macusaya, 2015:7)

La noción de raza es fuertemente efectiva en tanto dispositivo ordenador de la vida social y de las prácticas colectivas. Cabe decir que el racismo como ideología no puede trocarse ni suplirse con el concepto de clasismo. No es una cuestión de clase lo que talla, sino que es la ficción de la raza y no la de clase la que organiza el mundo y diseña una traza diferenciadora y jerarquizadora, cuya primacía no es del orden de lo económico sino del orden de lo racial.

Ahora bien, tomando la demarcación hecha por Macusaya, tal traza la hace el alienígena respecto a los habitantes diferentes a él, al colonizador y que, en tanto población de menor valía, ha de ser domesticada, domeñada y ubicada en el lugar que el poder colonial



le tiene reservado en su escala taxonómica, clasificante e inferiorizante, mantenida por buena parte de la intelectualidad literaria y filosófica europea.

Claro está que cuando digo racismo no estoy ciñéndolo a una relación que quede enmarcada entre Europa y América, pero sí es cierto que América juega un rol protagónico en la conformación de un patrón de poder sin precedente histórico alguno, según lo señala Quijano, de manera concomitante a la formación del concepto de raza.

Recordemos que la noción de raza como criterio de clasificación jerárquica de las poblaciones aparece en el marco del siglo XVI a partir de la colonización de América en simultaneidad con la expansión capitalista. Con anterioridad a esta fecha, estudios sociológicos indican que las diferencias respecto a fenotipos diversos no ponían en tela de juicio la humanidad del otro. La raza como criterio demarcatorio entre lo humano y lo no humano surge en este contexto.

El siglo XIX será escenario de encendidas polémicas en torno a la raza. El texto de Joseph de Gobineau, *El Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* de 1853, es considerado como una obra inicial del pensamiento racista, y recibió una rápida contrarréplica por parte del antropólogo haitiano Anténor Firmin en *Sobre la igualdad de las Razas Humanas*, texto del que contamos con pocas referencias.

Cabe recordar que en “Nuestra América”, del año 1891, del cubano José Martí, ya encontramos la aseveración respecto a que no hay razas. Más cercano a nuestros tiempos, podríamos hacer mención al texto *El engaño de las razas*, de 1946, del también cubano Fernando Ortiz. Nada tiene de casual la coincidencia del espacio geopolítico desde dónde se replica la obra de de Gobineau, por parte de Firmin, Martí y Ortiz, justamente desde el Caribe periferalizado.

Hoy está absolutamente demostrada la inexistencia de las razas humanas, “hay una especie humana”, sin embargo, el racismo

sigue operando efectivamente y no se trata de un racismo de color solamente, sino también de racismo religioso, cultural, étnico, etc.

Ahora bien, más allá de la referencia a De Gobineu como primer referente sobre la desigualdad racial, cabe hacer una ligera referencia a perspectivas racistas en lo que algunos denominan escritos menores de célebres filósofos modernos: Kant, Hume, Voltaire, Hegel, entre otros.

Pueden recogerse escalofriantes “disparates racistas” en *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, maravilloso texto del italiano Antonello Gerbi⁹ del año 1960. En dicho libro, el autor muestra, con una impresionante cantidad de fuentes, cómo queda plasmada, de manera inapelable, la génesis europea del racismo.¹⁰ El racismo americanóphobo es destacado por Gerbi en su admirable obra en la que se ha ocupado de mostrar cómo se fueron

9 Amerita alguna línea biográfica de Antonello Gerbi (1904-1976). Italiano de nacionalidad, hijo de madre judía, de apellido Levi, residente en Nápoles se ve obligado a emigrar en tiempos del nazismo a partir de la vigencia de las leyes raciales en Italia. Corre el año 1938 cuando parte hacia Lima, apoyado por un amigo de su confianza, Benedetto Croce, quien acompaña la decisión de Gerbi de emigrar hacia América. Permanece en el Perú durante una década. A su partida es condecorado con la medalla La Orden del Sol, máximo reconocimiento otorgado por el presidente de la Nación, José Luis Pablo Bustamante y Rivero, en virtud de sus profusos estudios sobre América y Perú.

10 Una estupenda selección de citas racistas de manos de los más encumbrados filósofos modernos puede consultarse en las primeras páginas del texto de Alcira Argumedo, *Las voces y los silencios en América Latina*. Bajo el subtítulo “Algunas ‘vidas paralelas’” (2004: 26), da cuenta de un paralelismo moviéndose de Europa a América, esto es, del escenario propiciatorio del progreso, la buenaventura y la civilización, a estos rincones considerados bárbaros, bestiales, infrahumanos por el pensamiento europeo, con pretensiones hegemónicas. Argumedo nos pone frente a consideraciones de grandes autores clásicos, presentándonos, entre otros, a Kant y su desprecio visceral por los pueblos americanos, pueblos que no podrán jamás ingresar a ninguna forma de civilización y que incapaces de gobernarse, están condenados a la extinción (2004: 19 y ss.). Una consideración del mismo tenor rescata la autora citando a Hegel: “Los aborígenes americanos son una raza débil en proceso de desaparición. Sus rudimentarias civilizaciones tenían que desaparecer necesariamente a la llegada de la incomparable civilización europea” (2004:29). Así, mientras el diseño de la alteridad estaba en la fragua, al mostrar el paralelismo Europa-América, Argumedo presenta, en territorio americano, lo que ella advierte como la conformación de una genuina matriz teórico-política, un ordenamiento conceptual, propiamente latinoamericano y que constituye su tronco.

forjando distintas teorías procedentes de naturalistas y demógrafos racistas, en su gran mayoría alemanes y en menor medida franceses y holandeses (Georges Louis Leclerc, conocido como Conde de Buffon; Johann Friedrich Blumenbach; Cornelius Franciscus De Pauw; Johann Georg von Zimmermann y otros).

Dicho racismo americanóphobo (cfr. Gerbi, 1960: 89 y ss.) se va consolidando en pos de reforzar la debilidad, la decadencia, la deficiencia de la América, tanto en lo que hace a su flora, a su fauna y a sus habitantes autóctonos. Es el siglo XVIII el escenario de disputas acerca de la irremediable decrepitud de este continente húmedo, putrefacto y fétido, o bien lo húmedo remite a una suerte de tierra fértil aún sin desarrollarse, imperfecta dado su estado aún germinal. Mas no se trata sencillamente de teorías en conflicto, sino de perspectivas que, cualquiera de ellas sea, contienen un indiscutible componente racista del que se nutrieron gran parte de la intelectualidad de la época, aunque cabe decir que, simultáneamente fueron recusadas por otros.

Al respecto, celebérrimos nombres —y otros no tanto— han contribuido a la conformación del racismo y de la colonialidad que le es concomitante. Puntualmente en referencia al territorio y a la población americana, al acercar aberrantes argumentaciones al respecto sostenidas en preconceptos y precipitados prejuicios, aquellos que no resisten el más mínimo análisis y que mueven o bien a la hilaridad (lo que es muy problemático pues se les descarga su intencionalidad ideológica), o bien, dejan al desnudo que de lo que se trata es de forjar una coherente y sistemática teoría racista.

Resulta a su vez interesante advertir el fenómeno de ocultamiento y de estratégica invisibilización que desde la misma filosofía política europea y europeizante se ejerció al minimizar la importancia de los escritos claramente racistas de pensadores que constituyen parte medular de la historia tenida por “universal”. Tal pensamiento ha sido evaluado en ocasiones desde la contingencia casi anecd-



dótica que nada de genialidad puede restarle a un Kant, a un Hegel o a un Hume, entre otros. Ya en 1950, Earl W. Count sostenía que Kant produjo el pensamiento raciológico más profundo del siglo XVIII.¹¹ No se han trabajado con punzante criticidad estos planteos racistas ni al servicio de qué se formulaba la conceptualización de los procesos de subalternización que se derivaron por entonces. El especialista en la filosofía kantiana, Emmanuel Chukwudi Eze, sostiene:

[S]ería un error creer que Kant no contribuyó con nada nuevo o de consecuencias originales para el estudio de la "raza" o del problema del etnocentrismo europeo en general. Estrictamente hablando, su antropología y geografía ofrece la más fuerte, si no la única, justificación teórica filosófica, suficientemente articulada de la clasificación superior/inferior de las "razas" del hombre, de cualquier escritor europeo hasta el momento. (Eze, 2008:78)

Al solo efecto de ejemplificar lo dicho, sirvan las siguientes referencias, a saber: la holgazanería y el ser poco industriosos ya era referenciado por I. Kant respecto a la "sub-raza no bien formada todavía" (Kant en Gerbi, 1960: 301-302) de los americanos; son perezosos, según el *dictum* del filósofo de la prusiana Königsberg, además de despreocupados y carentes de afectos y pasiones.

No más generosa fue la pintura de Hegel, quien sostiene que esta "América se ha mostrado y sigue mostrándose física y espiritualmente impotente" y la "[m]ansedumbre e inercia, humildad y rastrera sumisión frente al criollo, y más aún frente al europeo, son el carácter esencial de los americanos" (Hegel en Gerbi, 1960: 393).

11 Earl W. Count; en *This is race: An Anthology selected from the International Literature on the race of the man*. Citado por Eze, 2008: 21.

El escenario francés no fue más favorable a la imagen europea de los americanos. Augusto Comte referencia a la población que habita en América como “voraces, escasamente eróticos, imprevisores, invenciblemente reacios a todo trabajo regular, están privados de religión y su vida es profundamente triste” (Comte en Gerbi, 1960:427).

La literatura no ahorró epítetos para con estas tierras y sus moradores, por caso, Thomas Moore se refería a esta como “óptima tierra que produce pésimos hombres” (Gerbi, 1960:308) y John Keats se refería al suelo de Kentucky y a América en general como tierra mal hecha, privada de toda poesía, donde “las flores son malas y sin perfume; los pájaros no tienen la dulzura del canto” (Keats en Gerbi, 1960: 315).

Estos aspectos presentados conforman la trama prejuicial de un profundo desprecio y desmerecimiento desde la mirada eurocentrada, aún hoy vigente. Kant, Hegel, Comte y tantos otros, funcionales a una jerarquización de la población humana, en ciernes desde el siglo XVI que goza de plena aplicabilidad en los siglos XVII y XVIII. Se advierte entonces un fenómeno que bien puede ser sospechado de cómplice ocultamiento por parte de la impoluta historia oficial de la filosofía, con respecto a las producciones racistas de quienes aportaron construcciones teóricas racistas indispensables conforme el propósito de la modernidad, operado desde la matriz colonial occidental y etnocéntrica para con aquello distinto de sí. Así, nótese el silencio exculpatorio propiciado desde dicha matriz con respecto a los textos y a los autores protagónicos del racismo, devenido racismo epistémico hoy aún actuante, sostenido en inaceptable jerarquización de lo humano. Tal jerarquización renueva la maldición bíblica sobre lo negro¹² y la minusvalía irreversible de lo no europeo.

12 Recordar que los nombres de los continentes están referidos en el Gé-



Por su parte Voltaire, respecto a los negros, auguraba que a futuro:

[T]ales animales sabrán cultivar la tierra, embellecerlas con casas y jardines y conocer la ruta de los astros: hace falta su tiempo para todo (...) Nuestros sabios han dicho que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios: ¡he aquí una cómica imagen del Ser eterno, con una nariz aplastada y con poca o ninguna inteligencia. (Ki-Zerbo en Bou, 2007:15)

Expresión que, sin duda, caricaturiza lo no europeo en esta clara alusión a la fisonomía africana. Lo europeo es siempre norte, *te-los*, la cuna del ser y será el espacio geográfico y epistémico desde donde erigirse en tanto “dadores de ser” y protagonistas en el acto de nominación, el acto de nombrar, el acto bautismal que dota de entidad y que a su vez debe ser visto como acción redentora. Por ello es que Europa no será jamás la nombrada sino la nombrante y administradora del ser.

En ese sentido es que sobre estos “seres” se llevará a cabo un acto de sub-ontologización, pues “estos” son los ubicados por debajo de la línea de humanidad, como se expondrá más adelante con Frantz Fanon (autor del cual se vale Maldonado-Torres), entes ubicados por debajo de la línea del ser. Se trata de la “[d]iferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial: la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como

nesis y se relacionan con la descendencia de Noé y lo que este augura a cada uno de sus hijos, luego de su festiva embriaguez por haber cumplido con lo ordenado por Dios, a saber: A Sem (Asia), serás bendito; a Jafet o Japheth (Europa), será engrandecido y a Cam (África), serás maldito, oscuro, siervo de siervos será a tus hermanos. Cam cometió el pecado de ver los genitales de su padre embriagado, la maldición tiene, entonces, claras connotaciones sexuales. América representa la expansión de Jafet. (Cfr. Mignolo, 2007a: 52 y ss.)

dispensable y no solamente utilizable (Maldonado-Torres, 2007a: 146). No es simplemente una diferencia ontológica que distingue ser y entes, sino que se ubica por debajo, donde el debajo, como metáfora espacial, refiere a lo inferior, a lo menoscabado, a lo que no solo es distinto a quien presenta la categorización y la escala de seres, digo, no solo es diferente, sino que es desigual en clave de irreversible inferioridad.

La línea de lo expresado por Voltaire está en directa vinculación con el planteo del escepticismo misantrópico que pone en tensión la creencia misma acerca de que lo que es diferente a lo europeo acaso puede ser humano; creencia sostenida en una aversión y antipatía al género humano, por ello la idea de misantropía, donde ‘miso’ indica la idea de odio o rechazo. Nuevamente apoyados en Maldonado-Torres:

El escepticismo misantrópico expresa dudas sobre lo más obvio. Aseveraciones como “eres humano” toman la forma de preguntas retóricas cínicas, como: “¿eres en realidad humano?” “Tienes derechos” se transforma en “¿por qué piensas que tienes derechos?” De la misma manera, expresiones como “eres un ser racional” se convierte en la pregunta “¿eres en realidad racional?”. (Maldonado-Torres en Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007a: 136)

Dicha diferencia ontológica colonial está sostenida en el fenómeno de racialización que la impuso como tal. Así, y de acuerdo a lo presentado por Maldonado-Torres, lo más obvio entra en un cono de sombras y de allí la duda que se instala, pone en cuestión y sospecha acerca de la racionalidad y la humanidad del otro. Es que “el escepticismo misantrópico es como un gusano en el corazón mismo de la modernidad” (Maldonado-Torres en Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007a: 136).



A su vez, tampoco se vuelve obvio que la otredad no europea pueda ser pensada como sujeto de derecho, pues este es indisputablemente varón, blanco, europeo y no otro. Tampoco puede ser sujeto de conocimiento, pues este ha de reunir idénticas características que las apuntadas para revistar en tal condición. De tal forma, la racionalidad se concibe solo conforme al modelo del yo pienso cartesiano. Recuérdense a su vez que ese es el yo modélico y fundante de la racionalidad moderna europea.

El vínculo modernidad-colonialidad-capitalismo

Sobre la génesis de la modernidad hay posturas en disidencia. Mientras hay posicionamientos que ubican al siglo XVIII como emblemático de la modernidad y corolario de los postulados modernos, hay también planteos que retrotraen la modernidad y su surgimiento de manera simultánea a la inscripción de América en el imaginario europeo, es decir, en el siglo XVI.

Sin revistar en el marco del PMC, pero sí estudioso de los procesos de predación de la naturaleza, Guido Galafassi sostiene que, si bien el concepto de trabajo aparece como la noción primordial y clave para dar cuenta del capitalismo, hay que poner suma atención en el vínculo capital-territorio, capital-recursos, a la luz de la historia del desenvolvimiento del capitalismo. A saber:

La historia del desarrollo capitalista ha estado primariamente definida por la ecuación capital-trabajo, pero también por aquella otra, casi ignorada, relación capital-recursos naturales. La expansión del capitalismo es a su vez la expansión de la sociedad occidental originada en Europa, proceso que estuvo signado por la conversión de los territorios ocupados y colonizados de la periferia en dadores predominantes



de materias primas que se inyectaron al proceso de acumulación de las áreas centrales. (Galafassi, 2009:1)

No es menor la marcación que hace el autor al poner la ecuación capital-recursos naturales en el marco de lo que puede ser considerado fundante en la historia del capitalismo y viene absolutamente a colación cuando de América se trata, o en referencia a procesos de colonización en general. En lo que respecta a la perspectiva aquí seguida, importa sumamente la relación capital-recursos naturales pues fue en esa primera ecuación en la que se sostuvo el circuito comercial del Atlántico en tiempos de la conquista, registrándose así los primeros pasos del desarrollo capitalista.

Durante los años 80 del siglo próximo pasado, fue muy intensa la discusión modernidad *versus* posmodernidad. Los modernos abonaron, sin restricción alguna, las premisas habermasianas respecto a que la modernidad era un proyecto, no exento de avatares que podrían poner en riesgo el cumplimiento de sus promesas y premisas, pero nada ameritaba que se lo abandonara. Muy por el contrario, Jürgen Habermas ha reiterado tantísimas veces la envergadura que comporta retomar las premisas ilustradas y bregar en nuestros días por aquello aún inconcluso. Si el hoy se presenta indigno, dado su indisimulable desprecio por la condición humana, pues habrá que reconducir a la razón extraviada, la que por momentos se ha corrido del adecuado sendero de la modernidad emancipadora. Así podría resumirse el planteo tributario del referente más destacado de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Habermas, al que buena parte de la intelectualidad de nuestros días considera unos de los planteos críticos de mayor relevancia de los 80 a esta parte.

En ocasión de “La modernidad, un proyecto incompleto”, Habermas sostiene: “Creo que en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar



la modernidad” (Habermas, 1985: 32). Esto es, se sugiere identificar esos momentos o episodios en los que la razón extraviada ha perdido su correcta y adecuada senda en pos de reconducirla hacia el *telos* moderno libertario y racional.

Mignolo responde a este posicionamiento habermasiano y de tantos más, al expresar:

Muchos académicos, intelectuales, funcionarios del Banco Mundial, miembros de distintos gobiernos y periodistas creen que “la modernidad es un proyecto que aún no se ha completado”. En mi opinión, expresada desde la perspectiva de la colonialidad, completar el proyecto significa seguir reproduciendo la colonialidad, en la que seguimos inmersos a comienzos del siglo XXI. (Mignolo, 2007a: 20)

Desde la perspectiva que venimos siguiendo, las desgracias del hoy, la debacle del presente, el colapso de Occidente en todos los órdenes (lo que algunos llaman crisis civilizatoria o civilizacional) no es debido a una especie de indeseable extravío de la razón. No se trata, bajo ningún aspecto, de un yerro, bajo la posibilidad de su posterior reorientación racional. La decolonialidad recusa radicalmente tal concepción y da cuenta de la lógica genocida en tanto constitutiva de la modernidad-colonialidad, conquistadora y perpetradora. La colonialidad no es una derivación o una consecuencia, sino que es inherente y constitutiva de la modernidad, cuestión que ha venido sosteniendo Mignolo desde la conformación misma del PMC (Mignolo, 2007a; 2011a). De tal forma, el progreso de la modernidad, sostendrá Mignolo, va firmemente unido y de manera insoluble a la violencia de la colonialidad, como su forma de despliegue.¹³

13 Dice Mignolo: “[e]n tanto concepto, América es inseparable de la

Y esto, en concomitancia con el surgimiento del capitalismo. Esto es, el despliegue europeo de ultramar hacia las Indias Occidentales se da de manera simultánea con la modernidad-colonialidad y es ese el contexto de surgimiento del capitalismo y con ello de la conformación a partir de inicios del sigloxvi del patrón mundial de poder capitalista. Así lo explica el venezolano Fernando Coronil, en un elocuente fragmento, imposible de recortar:

Un enfoque que privilegia la relación constitutiva entre el capitalismo y el colonialismo nos permite reconocer los papeles fundamentales que el trabajo y la naturaleza colonial han jugado en la formación del mundo moderno. Desde esta perspectiva, el capitalismo aparece como el producto no sólo del ingenio de empresarios e inventores europeos, de la racionalidad de los Estados metropolitanos, o del sudor del proletariado europeo, sino también de la creatividad, el trabajo y la riqueza natural bajo el control de los europeos en sus territorios de ultramar. En vez de verlo como un fenómeno europeo auto-generado que se difunde al resto del mundo –la historia común de su nacimiento dentro de las entrañas de una sociedad feudal, su crecimiento dentro de los límites de Europa, y su expansión en el extranjero– la modernidad capitalista aparece como el resultado desde

idea de modernidad, y ambos son la representación de los proyectos imperiales y los diseños para el mundo creados por actores e instituciones europeas que los llevaron a cabo. La invención de América fue uno de los puntos nodales que permitieron crear las condiciones necesarias para la expansión imperial y para la existencia de un estilo de vida europeo que funcionó como modelo del progreso de la humanidad. Entonces, el ‘descubrimiento y la conquista de América’ no es un acontecimiento más en una cadena histórica lineal que une la creación del mundo con el presente y deja atrás a todos los que no estuvieron atentos y perdieron por eso el tren de la modernidad. Es, en cambio, un momento crucial de la historia, el momento en el que las exigencias de la modernidad como meta para obtener la salvación impusieron un conjunto específico de valores cuya implementación se apoyaba en la lógica de la colonialidad” (Mignolo, 2007a, 31-32).



sus inicios de transacciones transcontinentales cuyo carácter verdaderamente global sólo comenzó con la conquista y colonización de las Américas.

Las colonias de Europa, primero en América y luego en África, le aportaron mano de obra, productos agrícolas, y recursos minerales. Igualmente, le presentaron a Europa una variedad de culturas en contraposición a las cuales Europa se concibió a sí misma como el patrón de la humanidad –como portadora de una religión, una razón y una civilización superiores encarnadas por los europeos–. (Coronil, 2000: 4)

A diferencia de algunos posicionamientos (en general procedentes en la Escuela de Frankfurt, entre otros) que ubican la modernidad en el siglo XVIII cabe, según lo expuesto, retrotraernos a la denominada “conquista de América” ya que es ese el momento inaugural de la modernidad y del capitalismo. Recursos humanos y naturales estarán a la mano de la explotación europea, tanto en nuestra región (sub-sud-América y el Caribe, como en el continente africano). Las colonias proveerán todo aquello que el capitalismo necesita para su infalible y letal expansión.

Por ello y en virtud de lo dicho, el CMC sostiene, como premisa medular que sella el acuerdo fundante, que la modernidad no es escindible de las acciones de conquista y de una conquista en particular, la de América en concordancia con los momentos iniciales de la modernidad capitalista. Finalizadas las acciones de ocupación territorial, pervive aún hoy una acción de dominio en las esferas ontológicas, epistémicas, políticas, etc., en el proyecto global actual.

En dicho sentido, cabe distinguir colonialismo, que remite a la acción intrusiva de unos sobre la soberanía de otros en términos de ocupación, a colonialidad que refiere a aquello que se deriva



del colonialismo y que continúa pese al fin de la conquista. Dicho de otro modo, la acción colonial puede darse por terminada, no obstante, quedan colonizadas prácticas, lenguas, normas, valores, saberes, rituales, ordenamientos políticos, memorias, etc., al tiempo que quedan subvaluadas, infra-ponderados –cuando no, exterminados sin más– poblaciones, conocimientos, cosmovisiones y conformaciones sociopolíticas. La colonialidad se entiende como la contracara de la modernidad, constitutiva de esta, indisociable. No hay proyecto moderno desamarrado a proyecto colonial. Así, la colonialidad hace posible la modernidad en simultáneo con el capitalismo.

De tal forma, las atrocidades propias de la empresa moderna colonial no han de ser analizadas como desatinos de la razón moderna que cabe por tanto encausar en la senda correcta, sino en tanto inherentes a la lógica moderna. De manos de apologistas modernos siempre se ha analizado a la modernidad como momento inaugural de razón emancipatoria y libertaria, lo que no es sino el maquillaje de la imperial *episteme* perpetradora de genocidios de seres exterminables, prescindibles, de epistemicidios (Santos, 2009a: 81) de saberes doxáticos y de teocidios de creencias paganas, en simultáneo con el capitalismo, si se nos permite la reiteración.

La interculturalidad crítica

Presento a continuación breves precisiones respecto a interculturalidad y a interculturalidad crítica. Dejo un término atrás, no por cuestiones de uso o moda sino por su recusable densidad ideológica, a saber, el concepto de multiculturalidad. Concepto que no es sino una palabra acuñada prioritariamente en el escenario europeo en pleno neoliberalismo de los 80, que refiere a que hay “los muchos” (por ello la incorporación del prefijo “multi”)



y en esos tantos, unos mejores que otros, unos de mayor valía, unos que son los “reconocedores” de los otros. Los otros son no europeos, migrantes, africanos, musulmanes, indígenas, latinos, latinoamericanos, o bien europeos de la Europa marginalizada, de la Europa del este, pues es sabido que no es lo mismo ser húngaro que francés. El término “multiculturalismo” vino a referir a la policromía que habita las calles parisinas, frankfurtianas, florentinas y más. Se lo requería también para dar cuenta de los tantísimos hispanoparlantes en suelo estadounidense. Así este concepto se instala, se usa y circula sin dismantelar la jerarquización y la lógica colonial opresora constitutiva, inherente a su génesis. Como lo dice Slavoj Žižek “el multiculturalismo [es] la lógica cultural del capitalismo multinacional” (Žižek en Jameson y Žižek, 1998: 137).

Introducido el concepto de interculturalidad en las Ciencias Sociales y Humanas nada se resuelve. Mas no se trata simplemente de canjear, de trocar, un concepto por otro y hablar ahora de interculturalidad, zanjando así los inquietudes e inconvenientes que nos trae el concepto de multiculturalismo/multiculturalidad.

Walsh ha venido señalando que la interculturalidad y la multiculturalidad son a menudo usados como sinónimos por el Estado y por los sectores blancos dominantes; cuando ello ocurre se desvanece su potestad crítica ya que “derivan más de las concepciones globales occidentales que de las luchas socio-históricas y de las demandas y propuestas subalternas” (Walsh, 2012a: 69).

Por ello es que fue menester la adjetivación de interculturalidad crítica, la interculturalidad que pone al descubierto las dinámicas coloniales que están permeando la idea de diversidad y de diferencia cultural. Al respecto se propone la idea de diferencia colonial dado que lo diverso y diferente se ha conformado y constituido como tal desde un patrón colonial de poder que,



sostenido en la ficción de la raza, ha taxonomizado, clasificado, valuado y *devaluado/subvaluado/minusvaluado* grupos poblacionales alrededor del planeta. Lo diverso y lo distinto lo es en tanto construcción epistémica política que conforma “algo” en términos modélicos y ubica “algo otro” en términos de *alter* y *sub alter*. Ese “algo” puede ser tanto un saber que sea indisputablemente occidental, una fisonomía, un semblante, un rostro que sea, sin duda alguna, de procedencia euro-nor-americana, eurocentrado; como un modo de concebir el arte que se distancia de lo “artesanal” propio de etnias que han quedado en otro momento de la historia. Ese “algo” es una creencia religiosa que se acomoda a la religiosidad moderna y que por tanto haya superado entonces instancias de concepciones espirituales ligadas a lo pagano y a lo místico. De tal forma, lo diverso va junto a una consideración de inferioridad, colonialidad mediante que lo ha ubicado en ese espacio.

Sostiene Walsh que “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 con el problema de la colonialidad del poder” (Walsh, 2012a: 80). Agrega la autora, a continuación, que es el despliegue e injerencia de la colonialidad del poder lo que hace factible la interculturalidad como posicionamiento crítico y recusatorio de la acción de subalternización de pueblos y gentes, tal como lo que ha ocurrido y sigue ocurriendo con indígenas y afrodescendientes.

Es en esa dirección que importa siempre reparar en quién es el sujeto que enuncia lo intercultural, desde dónde se dice lo intercultural, o quién es el sujeto enunciante, y poner suma atención cuando el decir se instala desde zonas estatales, pues allí la interculturalidad desvanece su sentido. Por eso es que es tan importante indagar siempre de quién es y cuál es el cuerpo que habla, cuáles



son las formas involucradas de “corazonar”¹⁴, como de manera más que elocuente lo dice el ecuatoriano José F. Chalá Cruz, (2013: 174), de sentir, de hacer. Y claro que no es novedad hablar del decir situado, pero este modo de pensar lo contextual y corpo-vivencial supera con creces otras perspectivas de saberes situados, pues acá el lugar de referencia para dar cuenta de cuál es el contexto y la situación es la instancia colonial, saberse situado tomando como eje de ese situarse la modernidad-colonialidad. Resulta apropiado traer aquí el pensamiento de Chalá Cruz, que se sabe situado en la diáspora africana como choteño ecuatoriano, procedente del cimarronaje afrodescendiente en tanto sobreviviente de “aquella histórica migración compulsiva subsahariana (...) sobrevivientes a la trata subsahariana trasatlántica” (Chalá Cruz, 2013: 49).

Entonces, cuando la interculturalidad es referida desde una lógica arriba-abajo, cuando forma parte de proclamas políticas o integra plataformas gubernamentales, poco o nada se sabe de ella, pues queda solo enmarcada en una enunciación que puede rozar lo meramente demagógico. Por ello, es que Walsh sostiene que en esos casos se condice más con designios hegemónicos que con grupos subalternizados. Así, en clave decolonial, la interculturalidad es un posicionamiento político y también epistémico que reclama como punto de arranque la simetría de saberes, la transversalidad, la ausencia de principios rectores o jerárquicos, la horizontalidad en todo proceso cognitivo y comunicativo, también. En ese sentido, se subvierte la lógica arriba-abajo: el desde abajo de la subalternidad es ahora el sujeto de enunciación, como, por caso, lo dicho a propósito de Chalá Cruz.

14 El término “corazonar” José Chalá Cruz lo recoge de Edgar Patricio Guerrero Arias, antropólogo ecuatoriano y profesor de la Universidad Politécnica Salesiana. Al respecto consúltese Guerrero, Patricio (2010); *Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*. Quito, Editorial Abya Yala / UPS.

Lejos de aquellos posicionamientos que involucran la interculturalidad con algo que tenga que ver con tolerancia e inclusión, la interculturalidad según la perspectiva del PMC, y más específicamente según lo planteado por Walsh, procura:

[I]mplosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales de poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas, y modos culturales diversos de pensar y vivir. (Walsh, 2012a: 103)

Es decir, la interculturalidad en el marco del PMC no es una simple convergencia de tradiciones culturales diversas que en un acto de amorosa comprensión recíproca se entrecruzan, mixturán e hibridan (incluso, hasta podríamos agregar, se perdonan). No es ese el sentido que se le otorga de manos de Walsh y otros integrantes del Colectivo, pues la interculturalidad sabe más a proyecto político epistémico que a fusión cultural. Se trata de un proyecto de insurrección e insurgencia que pone al descubierto la opresión colonial que ha ejercido (y ejerce) su dominio en ámbitos ontológicos, epistemológicos, políticos y más.

A su vez, la interculturalidad crítica (para diferenciarla de las demás propuestas interculturales que no reparan en la centralidad de la colonialidad) tiene un fuerte componente propositivo, pues no se trata simplemente de quedar atrapados en la mera actitud denunciativa. En ese sentido, la interculturalidad, bajo la premisa de la simetría epistémica va de la mano de las pedagogías decoloniales, ya sea en la propuesta de Palermo o de la misma Walsh.

Así, la interculturalidad propende a un mundo no solo mejor sino distinto en donde los saberes, las memorias, las tradiciones diversas estén impedidas de ser pensadas como mejores o peores,

sino que se orientan hacia la posibilidad de pensar la plurivocidad en su riqueza. De tal forma, se abre la posibilidad de aprendizajes otros que no tiendan a imponerse unos sobre otros, y así resistir a las jerarquías que de ordinario occidente ha diseñado desde su provinciana mirada eurocentrada. En ese sentido es que se emparentan con las pedagogías decoloniales, sendero abierto por Palermo y Walsh. Las pedagogías decoloniales han de ser entendidas como contra-narrativas en tanto que modos de resistencia, re-existencia e insurgencia. Se trata de prácticas, de experiencias, de acciones más que de meras teorizaciones, con fuerte arraigo en la praxis político-epistémica y suponen indiscutidamente la interculturalidad. Las pedagogías decoloniales abrevan en el mundo, y simultáneamente se diseña el entramado conceptual con el cual dar cuenta de lo que acaece, es abajo donde se encuentra la usina de saberes en tanto insumos críticos indispensables para pensar de manera recusatoria a la academia moderna colonial. Dicho de otro modo, la actitud moderna sobre el conocimiento y la lógica de investigación se constituyó desde un púlpito y desde allí nombró el mundo. Las pedagogías decoloniales desbaratan esta operatoria epistémica colonial y propenden a un nombrar diverso, colectivo, horizontal que recusa imposiciones hegemónicas.

Dice Maldonado-Torres que “[e]l proceso de humanización frente a la colonialidad y el neoliberalismo racial y deshumanizador global envuelve imperativos pedagógicos. De lo contrario, se trata solamente de análisis y formas de acción que no llevan a crear nuevas formas de subjetividad y comunidad” (Maldonado-Torres en Walsh, 2013:12). Las pedagogías decoloniales son entendidas como espacios genuinamente “educativos” cuyo norte es poner en tensión la dimensión colonial y la opresión que le es inherente toda vez que lo pedagógico se conciba desde una verticalidad jerárquica. Recusa categóricamente, entonces, la idea del conocimiento ubicado en una supuesta cúspide que se derrama generosa y desinteresadamente ha-

cia abajo en pos de socorrer a la otredad ignorante. Pues no se trata de conocimiento según nuestra tan colonizada como mezquina cosmovisión moderna y eurocentrada, sino de saberes indispensables por fuera de la academia, hoy rendida ante los designios del capital.

Muy por el contrario, Walsh impugna la idea misma de conocimiento y de ciencia, entronizada desde la modernidad a esta parte, y la concepción de pedagogía simplemente como recurso para vehiculizar conocimientos, siempre de menor valía respecto de los conocimientos a impartir. Walsh, –siguiendo, en cierta medida, las huellas de Paulo Freire y de Fanon– se distancia de dicha concepción de pedagogía. Las pedagogías decoloniales brindan saberes de lucha, de resistencia, más colectivos y grupales que gestos individuales, los que la modernidad ha propiciado desde siempre.

De tal forma, la interculturalidad crítica se enlaza con las pedagogías decoloniales como escenario privilegiado de despliegue en donde, reiteramos, se invierte la lógica investigativa y el imaginario de conocimiento diseñado como tal por la ciencia occidental, aquel que se ubica en la parte superior de la pirámide, aquel que, reitero, tan solidaria como benéficamente se derrama hacia la masa ignorante. Este supuesto queda entonces descartado y desenmascarado su propósito colonial junto al corrimiento de la lógica binaria propia del modelo intelectual de Occidente.

I.2 SOBRE LA GÉNESIS DEL CONCEPTO “DECOLONIALIDAD”¹⁵

Sin pretender máxima rigurosidad en la datación, bien puede decirse que, estimativamente hace algo más de veinte años, comienzan a aparecer en el escenario de las Ciencias Sociales y Humanas una serie de conceptos que parecían antes reservados al campo de la Historia. Estamos refiriéndonos a términos tales como colonialismo, colonialidad, descolonización, decolonialidad; además de combinatorias varias, a saber: teorías poscoloniales, perspectiva descolonial, discurso colonial, giro decolonial, etc. Estos conceptos no quedan ya amarrados a relatos de conquistas e invasiones, a narraciones de enfrentamientos y luchas entre colonos y colonizados, sino que van adquiriendo otro significado en tiempos actuales. Estos conceptos atraviesan reflexiones en un amplio espectro y por fuera de las disciplinadas áreas de conocimiento, en una suerte de atravesamiento muy enriquecedor que, si bien algunos podrían proponer como transdisciplinar, es adecuado pensarlo como indisciplinario e indisciplinado.

En procura de aproximarnos a la especificidad de la decolonialidad, interesa inspeccionar la génesis del concepto “decolonialidad” para, a continuación, mostrar algunas diferencias y vinculaciones que la decolonialidad mantiene con otras perspectivas con las que guarda cierta afinidad temática, pero de las que a su vez se distingue, por lo que resulta de interés indagar respecto a los contornos decoloniales.

A la luz de estos temas y en el contexto señalado se conforma el colectivo modernidad-colonialidad integrado por catedráticos latinoamericanos, mencionados anteriormente, quienes desempeñan

15 Este apartado se corresponde con tramos de lo publicado en Borsani, 2012a y 2012b.

sus actividades en universidades de EE. UU. y muchos de ellos, también en sus países de origen. Entre los ya nombrados corresponde aclarar que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos participó en carácter de miembro del grupo Modernidad/Colonialidad en las reuniones realizadas en Duke University y en la Universidad de Carolina del Norte en el año 2004, pero actualmente desarrolla una línea teórica afín al PMC, pero autónoma con respecto al colectivo mencionado. También cabe decir que no se trata de un equipo homogéneo ni nada por el estilo.

Respecto a las tantas y diversas tradiciones teóricas que convergen de una u otra manera, con mayor o menor incidencia, en el PMC cabe mencionar las siguientes: la Teoría de la Dependencia –Raúl Prebisch, Fernando H. Cardoso y Enzo Falleto–; la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel; las conceptualizaciones de Immanuel Wallerstein referidas al sistema-mundo moderno; la sociología de Orlando Fals Borda y la metodología cualitativa de la investigación-acción participativa; el marxismo contemporáneo según la corriente de los Estudios Culturales británicos –Raymond Williams y Edward Thompson– más la perspectiva de un marxismo heterodoxo en Quijano de ascendencia mariateguiana; los Estudios Poscoloniales del sudeste asiático; el Grupo de Estudios Subalternos del sudeste asiático; el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, más las temáticas de tratamiento privilegiados por las perspectivas multiculturalistas estadounidenses de mediados de los años 80 (pertenencia, identidad, cultura) y la filosofía africana, entre otras convergencias.

En relación al Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos cabe agregar que a mediados de los 90 del siglo pasado, la perspectiva de Estudios Subalternos entra en diálogo con intelectuales de Latinoamérica, quienes pese a grandes diferencias socioculturales, encuentran en la idea de “subalternidad” un inquietante punto en común con los sudasiáticos y conforman el Grupo Latinoameri-



cano de Estudios Subalternos. Esta iniciativa grupal no prosperó como tal, sin embargo, incentivó el tratamiento de temáticas comunes referidas a la incidencia de la colonialidad en lo que podría denominarse “la periferia”, como lo es, por caso Latinoamérica, África, y el continente sudasiático y subrayó la importancia de realizar un trabajo crítico-interpelativo conjunto referido a la incidencia de la colonialidad.

De tal iniciativa surge el *Manifiesto Inaugural*¹⁶ suscripto por John Beverley, Ileana Rodríguez, José Rabasa, Robert Carr, Patricia Seed y Javier Sanjinés. Es la voz de Mignolo la que se hace oír respecto a la constitución de este equipo, sobre todo porque pone en cuestión la posibilidad de extrapolación de la problemática india al escenario latinoamericano. Es decir, pone reparos en cuán exitosa y atinada pueda resultar tal extrapolación y previene respecto de ciertos forzamientos dadas las diferencias contextuales e históricas al asumir desde Latinoamérica la teoría poscolonial *in totum*. Mignolo, quien se reconoce como miembro disidente desde los inicios del Grupo, dice:

Consideré al proyecto meritorio y acepté la invitación de unirme a él. En disidencia porque esta vez adoptaba y adaptaba teorías y formas de pensamiento del Tercer Mundo en vez del Primer Mundo. Está bien, pero se quedaba corto, porque borraba de un plumazo todo el pensamiento crítico y teórico de la intelectualidad sudamericana y caribeña, tanto de criollos y mestizos como de inmigrantes a partir del siglo XIX y de pensadores radicales indígenas y afros. Esta es la diferencia radical, e irreductible, con el proyecto modernidad/ colonialidad/ descolonialidad. (Mignolo, 2015: 381-382)

16 El *Manifiesto* aparece publicado en Castro-Gómez y Mendieta, 1998.

El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos se disuelve finalmente en el año 2002, no obstante, no puede dejar de ser nombrado ya que podría pensarse como antecedente o un puente entre los Estudios Poscoloniales y algunas líneas de análisis decolonial.

Ahora bien, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel explicitan el término decolonial del siguiente modo:

El concepto “decolonialidad” (...) resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*¹⁷, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:13).

Es entonces en el marco de la transición mentada por los autores donde se gesta el término decolonialidad que condensa una postura de insurgencia epistémico-política en pos de desandar, desbrozar, desmontar la trama modernidad-colonialidad y echa a andar, a su vez, la posibilidad de virar hacia escenarios negados por la modernidad. Esto significa una perspectiva otra no sólo epistémica sino

17 Las cursivas corresponden a los autores.



éticopolítica que procura correrse de los saberes consagrados por las Ciencias Sociales desde el podio europeo junto a sus criterios de validación y legitimación del conocimiento, entre otros cometidos.

Así, si bien es en el contexto actual donde se gesta la decolonialidad, cabe decir que al mismo momento que se inaugura la acción colonial en América (siglo XVI) se produjeron acciones decolonizantes como respuesta de resistencia a la presencia colonial, por ello es que lo incompleto e inconcluso es la decolonialidad en tanto proyecto y no la modernidad. Lo que ha de ser continuado, lo que cabe ser completado es la decolonialidad ya comenzada siglos atrás en el momento mismo que la modernidad desplegara la colonialidad. A su vez, la decolonialidad cabe considerarla como una especie de articulación en red de distintos gestos decoloniales que van dándose en distintos espacios, en diversos lugares del mundo y cuya nota en común es, precisamente, el enfrentamiento a la acción de sojuzgamiento colonial (en todas sus aristas: epistémica, política, ontológica, estética y más) junto a un posicionamiento propositivo, en aras de dar con otros modos de hacer mundo y ser en el mundo, pues:

La opción decolonial es el singular conector de una diversidad de decolonialidades. Los que eligen esta opción tienen una cosa en común: la herida colonial, el hecho de que regiones y pueblos alrededor del mundo hayan sido clasificados como subdesarrollados económica y mentalmente. (Mignolo en Caba y García, 2012: 72-73)

Al sostener que la decolonialidad ha ya comenzado siglos atrás, inmediatamente pienso en genealogías negadas. Mas no se trata de suplir una genealogía por otra, pero sí de ampliar nuestros horizontes de intelección y llevar a cabo pasos tales que posibiliten dar cuenta de nuestros recorridos colonizados al tiempo que generen las



acciones pertinentes en vistas a un desprendimiento, que es posible y que de hecho se da al momento de reconocer nuestra condición: doble condición de colonizados y colonizadores, allí el desprendimiento comienza a hacer de las suyas. Hemos sido colonizados por un arsenal de saberes filosóficos, antropológicos, sociológicos, politológicos, económicos y más, tenidos como imprescindibles, y hemos actuado como colonizadores en nuestras prácticas reproductivas de estos saberes. La decolonialidad comienza a operar como tal en el momento mismo de advertir dicha doble condición. Así, se trata de encontrar esas trazas decoloniales ya comenzadas y a continuarlas, tal como lo ha hecho *Nueva corónica y buen gobierno*, escrita en la primera década del año 1600 de Guaman Poma o Felipe Guaman Poma de Ayala (en su condición de converso) a expensas de indagar las voces resistentes a la conquista española; como también un Quobna Ottobah Cugoano en su extenso tratado sobre *Los pensamientos y sentimientos sobre el mal de la esclavitud y el comercio de la especie humana* publicado en 1787, texto crítico de política, filosofía, antropología y economía política, y así con otros autores de estas otras genealogías. En lo que a esta investigación respecta, abrevaremos en la genealogía decolonial del siglo xx, la que será presentada en la Parte II de esta investigación.

Mas tampoco es solo cuestión de hallar nuevos nutrientes, ya que entendemos que la decolonialidad no se consuma por el simple hecho de incorporar referentes ignorados. La decolonización epistémica, en tal caso, podrá entenderse en su magnitud cuando se comprenda la inescindible alianza entre la órbita de lo epistémico y la crítica política. Con ello, nuevos modos de pensar y actuar, y parafraseando a Escobar, concebiremos la posibilidad de “mundos y conocimientos de otros modos”, mundos otros en los que haya cabida para los otrora ausentes-otros, que hoy ocupan lugares en la escena descentrada, desbaratando ejes y alterando el canon, justamente al poner en tensión el pensamiento tenido por canónico.



Tales ausentes-otros, que hoy ocupan protagónicamente espacios en el actual paisaje global, puede encontrárselos en escenarios muy disímiles de resistencia a escala mundial, pues se trata de actores de muy diversa procedencia que ponen en la agenda política mundial el colapso del ordenamiento político occidental –y su estela colonial–, mas no como crisis pasajera que requiere de ciertos acomodamientos, sino en tanto crisis civilizatoria terminal irreversible.¹⁸

La decolonialidad significa, por tanto, un posicionamiento otro frente a los padrinazgos conceptuales logo-centrados que han tutelado nuestras prácticas académicas. Significa también un apartamiento del universalismo parido en el escenario europeo, ficción esta que, al mismo tiempo, gestó teorías que estratificaban poblaciones a escala planetaria, teoría de la racialización mediante, e imponían valuaciones racistas derivadas de tales teorías sostenidas por los grandes de la filosofía moderna a quienes nos referimos anteriormente, a saber, Kant, Voltaire, Locke, Hume y Hegel. Significa, pues, una epistemología otra, pues involucra otras claves, otros modos, otras consideraciones acerca del conocer y del pensar. De allí que se la llame pensamiento o epistemología de frontera, a la que nos referiremos en muchos apartados.

A continuación, unas breves líneas sobre los modos de mentar a la perspectiva: si decolonial o descolonial, a saber, si es que hay diferencia, cuál es la diferencia entre un término y otro; cuál es la diferencia de denominarla son la “s” o si ella. En la última década, hemos visto que a esta perspectiva se la ha denominado de muy diversa manera, con la “s” y sin ella, también con el prefijo “des” entre paréntesis, a saber (des). Integrantes del

18 Algunos de estos pasajes se corresponden con el artículo de mi autoría: “Procesos de subalternización en Filosofía Política: otras genealogías posibles”. En: *Theoria, Revista del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras*, Nro. 25 UNAM, México, 2014.

PMC, una pequeña parte, han dado una discusión al respecto. Una postura es que sin la “s” resuena muy francófono y anglófono y también nos acerca a una connotación deconstructivista. Otra posible lectura de la diferencia entre decolonialidad o descolonialidad es que el prefijo “des” refiere a una denominación por la negativa, en el sentido de quita o de privación. Dicho de otra manera, el “des” refiere a la perspectiva no por lo que ella significa sino en virtud del significado contrario de la misma, esto es por su idea opuesta que es la colonialidad.

En el Prefacio de *Ejercicios decolonizantes en este sur (subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)* (Borsani, 2015), Mignolo plantea las distintas aristas de un uso u otro, pero concluye que lo más decolonial es justamente que se use como cada uno considere que sea el mejor de los modos, siempre que lo que queramos decir refiera precisamente a lo mismo, esto es, salirnos de la lógica modernidad-colonialidad y procurar el desprendimiento de esa lógica. Así lo dice: “Mi posición al respecto fue siempre que lo importante no era si dejábamos o sacábamos la “s” sino a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de desprendernos del patrón colonial de poder, es decir, de la colonialidad del poder.” (Mignolo en Borsani, 2015: 10-11)

Esta mención referida al modo no es menor ya que despeja diferencias al interior del Colectivo. Sin duda habrá diferencias, pero no es el modo de escritura “descolonialidad” o “decolonialidad” dónde habrá que rastrearlas. La “s”, su ausencia o presencia no es síntoma de tensiones epistémicas o metodológicas en el seno de la PMC.



I.3 DELIMITACIONES DE LA DECOLONIALIDAD: A PROPÓSITO DE SUS CONTORNOS

Si bien dar con precisiones conceptuales que puedan llevar a cabo una exquisita delimitación respecto a qué ha de entenderse por decolonialidad puede significar un excelente ejercicio teórico, a su vez puede traer como resultado un serio riesgo: el de pensar que se trata de una perspectiva que ya ha perfilado cabalmente sus márgenes y eso no es así. Se trata de una propuesta teórico-práctica en gestación, con algunos acuerdos fundantes y también con algunos desacuerdos que dotan de apasionante dinamismo esta construcción en ciernes. La decolonialidad es una elección epistémico-política, a la vez que una perspectiva teórica. Es un desplegarse, es una perspectiva que ha de ser pensada y entendida en clave de gerundio, en un siendo que va adquiriendo distintas dimensiones y contornos según se va construyendo. Como norte prefijado, más allá de este “estar conformándose”, se avizora la puesta en cuestión del patrón de poder colonial, en tanto matriz de opresión inaugurada con la modernidad.

En dicho sentido, nos interesa dar con al menos algunas notas que nos orienten hacia aquello que la decolonialidad no es, en aras de distinguirla con corrientes y perspectivas con las que si bien hay evidentes puntos de contacto, no sería conveniente enmarcarla sin más en ninguna de estas miradas.

Pero también es menester aclarar que los bordes son difusos y que lo que esta sección procura es un ejercicio en pos de ensayar ciertos contornos decoloniales, pero que no hay límites infranqueables, no los hay en tanto que la decolonialidad nos lleva siempre a espacios “entre”, a zonas fronterizas más que delimitaciones precisas y absolutas. En tal sentido, es necesario aclarar que aunque no quepa encorsetar a la decolonialidad



en las claves que a continuación se presentarán, tampoco cabe ponerle una suerte de chaleco de fuerza y decir: “esto es”. Así, incurriríamos en una acción intrépida cuando se trata justamente de una conformación teórica y una perspectiva de relativa reciente data, en construcción y en revisión permanente. Por ello mismo, nada obsta que sea posible poner en diálogo horizontes diversos con los que suele confundirse –y en ocasiones, fundirse– a la decolonialidad. En tal dirección, es que debe quedar claro que la decolonialidad es renuente a encerramientos disciplinares y temáticos, sus fronteras son abiertas, aunque igualmente se tornen necesarias ciertas precisiones respecto a ciertas procedencias.

Distinguiremos, muy someramente, por cierto, al giro decolonial respecto de la Filosofía latinoamericana, el pensamiento nacional-popular, la posmodernidad y el marxismo, perspectivas en las que, a veces, se lo enmarca y afilia inadecuadamente.

Decolonialidad y Filosofía latinoamericana

Cabría poner en tensión qué es Filosofía latinoamericana, al menos pensar si en el actual ordenamiento global la filosofía puede mantener límites continentales que la dotaran de una innegable especificidad. Y esto, bajo ningún punto de vista está negando desarrollos valiosísimos en escenario latinoamericano tales como los de Rodolfo Kusch, Leopoldo Zea, Arturo Roig, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel, Estela María Fernández, Hugo Biagini, entre tantísimos otros de renombrada e indiscutible trayectoria. No estamos queriendo decir eso, de ninguna manera. Simplemente consideramos que así como resulta problemático que la filosofía sea puesta bajo bandera nacional (¿Filosofía paraguaya?, ¿Filosofía francesa?, ¿Filosofía somalí?, ¿Filosofía española?, etc.) también podría resul-



tar cuestionable que sea recortada a un escenario continental en tiempos de globalización.¹⁹

En lo que al giro decolonial respecta es verdad que sus mentores son en su gran mayoría latinoamericanos de procedencia, aunque es también muy cierto que contamos con desarrollos muy ricos, auténticamente decoloniales, de manos de no latinos, por caso Walsh, cuya procedencia es de EE. UU.; Madina Tlostanova de Moscú, investigadora de temáticas de género, y Alanna Lockward que se desempeñó por tiempo en Berlín, con recorridos en estéticas decoloniales. Una muestra institucional de la inconveniencia de acotar el escenario del giro decolonial al territorio continental de América Latina es la creación en febrero del año 2011 del *Transnational Decolonial Institute*, en cuyas líneas fundacionales se expresa:

El Transnational Decolonial Institute (TDI) se compromete a explorar y entender mejor la formación y transformación del lado más oscuro de la modernidad: la colonialidad, con el fin de fomentar proyectos descoloniales. El Instituto cuenta con un profundo compromiso con la justicia social global. Se parte del supuesto de que la civilización occidental y la modernidad en general, han hecho una contribución (como muchas otras civilizaciones anteriores) a la historia de la humanidad, pero, al mismo tiempo, ha creado las condiciones para la desigualdad, la dominación imperial, el racismo, la opresión y un estado de guerra permanente. Estos

19 Es menester decir que, a la vez que expreso esto, a lo largo del texto aparecen menciones a perspectivas y corrientes de pensamiento que identifico por su ubicación geográfica, por ejemplo, filosofía africana o Grupo de Estudios Subalternos del Sudeste Asiático, e incluso el concepto mismo de eurocentrismo tiene una remisión continental. No obstante, acompaño esas menciones sorteando lo estrictamente geográfico y abonando lo geo-epistémico. Es decir, no es el domicilio postal lo que regula una adscripción epistémica sino el alojamiento político-epistémico que se asume, aquello que se problematiza. Cfr. Parte IV

son algunos de los signos que revelan la labor de la colonialidad, la agenda oculta de la modernidad.²⁰

En tal caso, correspondería decir que la demarcación de límites respecto al giro decolonial no es del orden de lo continental-territorial sino de lo epistémico-político; estamos ante una novedosa geografía de la razón. Es cierto que surge desde América y con predominancia de latinoamericanos, pero se irradia hacia espacios en donde quepa dar cuenta de la herida colonial producida por efecto de la periferialización y estratificación de la población a escala mundial. Por ello el interés por reflexiones decoloniales en geografías lejanas a América, pero cercanas en cuanto a la experiencia colonial.

El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, en un trabajo que data de 1998, expresa que desde el siglo XXI el latinoamericanismo se inscribe en una lucha intralatioamericana y esencialmente occidental por el control de los significados. Incluso, el latinoamericanismo, en tanto conjunto de discursos teóricos sobre lo propio elaborados desde la ciencia social, desempeñó un mecanismo de disciplinamiento social (Castro-Gómez, 1998). Si aceptamos esta consideración, habremos de decir que se advierte cierta tensión referida a la ausencia de un significativo corrimiento del lugar de enunciación por parte del pensamiento latinoamericano, tal como sí lo procura el proyecto decolonial. Esto no le quita valía a la tradición latinoamericanista, pero no se condice con el giro decolonial.

20 Cfr. <http://transnacionaldecolonialinstitute.wordpress.com/>

La mentora y fundadora del TDI fue la dominicana Alanna Lockward, quien partió prematuramente a los 57 años, el 7 de enero de 2019. Fue la coordinadora de Relaciones Internacionales del Museo de Arte Moderno y de la IV Bienal del X Caribe, y directora fundadora de *Art Labor Archives*. Fue profesora invitada en el *Decolonial Summer School Middelburg* y en el *Dutch Art Institute*, en los Países Bajos; en la Academia de Arte de Malmö, Suecia; en la Universidad de las Artes, Universidad de Humboldt y *Transart Institute*, en Berlín. Fue la curadora de *Be.Bop (Black Europe Body Politics)*. En la Colección El Desprendimiento de Ed. del Signo (donde se publica este libro) Alanna Lockward compiló *Be.Bop 2012-2014: el cuerpo en el continente de la conciencia negra* (2016).



Decolonialidad y un pensar de lo nacional-popular

En el año 1974, Immanuel Wallerstein publica *El moderno sistema mundial*. En sus primeras páginas leemos lo siguiente:

[A]bandoné definitivamente la idea de tomar como unidad de análisis tanto al estado soberano como ese otro concepto aún más vago, la sociedad nacional. Decidí que ninguno de los dos era un sistema social y que solamente podía hablarse de cambios sociales en sistemas sociales. En este esquema el único sistema social era el sistema mundial... la unidad correcta de análisis era el sistema mundial y que los Estados soberanos debían ser considerados tan sólo como un tipo de estructura organizativa entre otras en el seno de este único sistema mundial. (Wallerstein, 2003:12)

Mignolo acerca ciertas diferencias respecto al planteo de Wallerstein. Toma el aporte de este a propósito del alcance conceptual de sistema mundo moderno y con ello acuerda respecto a que la unidad de análisis debe trascender al Estado-nación, al Estado soberano y pensar en clave de un uno y único sistema mundial. Sin embargo, munido de los aportes de Quijano, se pasa del sistema mundo moderno al concepto sistema mundo moderno-colonial, es decir, lo colonial es el elemento novedoso que se incorpora desde el seno del PMC en virtud de que la colonialidad es tenida por el Colectivo como condición *sine qua non* de la modernidad, condición de posibilidad de la modernidad, como sostiene Mignolo, constitutiva, no derivativa (como sí lo han pretendido quienes entienden que el capítulo colonial es una consecuencia no deseada de la modernidad). A su vez, al ser lo colonial lo que viene a sumarse a la idea de sistema mundo moderno, se le anexa un cariz a lo colonial que excede lo episódico y contextual ganando en su dimensión sistémica y mundial.



Entonces, el pensamiento de lo nacional y de lo popular se sostiene en la concepción de Estado-nación de clara e indiscutida procedencia moderna decimonónica. Esa cuestión tornaría problemática su compatibilidad con el giro decolonial, dado que no está puesta en cuestión la conformación colonial, no está tematizada su matriz imperial/patrón de poder colonial que sigue operante. Es decir, no hay giro alguno propiciatorio de una acción decolonizante de los Estados-nación que aún no ha revisado la impronta colonial en su conformación, la que hoy no se ha desactivado, ni mucho menos.

Quijano muestra la persistencia de ese patrón de poder colonial actuante hoy. Expresa:

La otra cara del mismo proceso de constitución y de consolidación del Moderno Estado-Nación era el mundo colonizado, África y Asia, o dependiente como América Latina. En ese resto del mundo, la colonialidad del poder no sólo ha estado y está presente en el contexto global del patrón mundial de poder, sino que actúa de modo directo e inmediato dentro del respectivo espacio de dominación, obstaculizando los procesos que se dirigen a la democratización de las relaciones sociales y a su expresión nacional en la sociedad y en el estado. (...) [e]n América Latina, precisamente al término de las guerras llamadas de Independencia, se produjo la paradoja histórica más notoria de la experiencia latinoamericana: la asociación entre estados independientes y sociedades coloniales, en todos y cada uno de nuestros países. Esa asociación, aunque sin duda resquebrajada y confrontada de modo permanente, aunque errático, no ha dejado, sin embargo, de presidir las relaciones sociales y estatales de toda América Latina. (Quijano, 2000a: 11)



Es decir, la marca colonial anida en la construcción del Estado-nación y está aún presente en la estructuración de las relaciones sociales de Latinoamérica; aun habiendo alcanzado la soberanía política, la colonialidad pervive al colonialismo que le precede.

Por su parte Castro-Gómez señala que los discursos sobre lo nacional y sobre lo latinoamericano (ámbito al que ya nos referimos) hicieron una historia ficticia, una historia común que sintetizaba las contradicciones de raza, género, edad, clase, y orientación sexual. Contradicciones que la decolonialidad entiende no pueden ser fundidas en una historia común, caso contrario, estaríamos ejerciendo idéntica operación que la realizada desde Europa para con el resto del mundo. A su vez, Mignolo sostiene que no sería correcto equiparar la opción decolonial a una opción estatal, es más acertado pensarla en clave de sociedad política global que a escala nacional.

Entonces, importa poner en evidencia las marcas coloniales que son inherentes a la conformación de los estados modernos liberales, los que en su diseño reproducen una matriz colonial, que en la mayoría de ellos está intacta. Solo a título de ejemplo repárese en la leyenda “orden y progreso” inscrita en la bandera nacional de Brasil, que nos lleva a concepciones propias del estado moderno liberal decimonónico eurocentrado, que se han incorporado como si acaso ello formara parte de algo que así ha de ser, pues es bueno que así sea, es bueno emular los ideales que Europa pensó para sí en territorio ultramarino. Habida cuenta de la crisis política global actual dicha concepción, diseño y funcionamiento requieren ser revisados, repensados.

Esto no quita que ya haya habido interesantes reformas constitucionales, por ejemplo, Bolivia y Ecuador, que se han visto en la necesidad de poner en ejecución concepciones innovadoras a la luz de la reinención y redefinición del Estado con interesantes modificaciones respecto a la herencia moderna y que por tanto, generaría un viraje de aquel legado colonial, puesto así en entredicho. En

ese sentido, estarían, en principio, exceptuados del alcance dado por Quijano en el 2000, al abrir un nuevo escenario en la América Andina en donde lo nacional y popular sería en tal caso resultante de una renovada concepción de Estado que contempla en su seno lo plurinacional negado en el diseño del siglo XIX. Respecto a lo popular, repárese que no necesariamente remite a la acepción de pueblo en su totalidad, sino que el modo en que es mentado refiere más bien a aquello que está en las antípodas de las elites ilustradas.

Ahora bien, cabe decir que a la luz de los acontecimientos que se vienen dando en la América Andina, tales reformas parecen haber quedado en el plano meramente declamativo.²¹ Muy puntualmente cabe referirnos, en el caso de Ecuador al levantamiento indígena de agosto de 2015, al encarcelamiento de dirigentes indígenas y a la deportación de activistas que denunciaron a la administración de Correa²², en virtud de los acuerdos para con la explotación hidrocarbúrica transnacional. Cabe recordar que la región del Yasuní ITT²³, pese a haber sido decretada zona intangible en el año 1999,

21 Quedará para otra investigación indagar el alcance del nuevo constitucionalismo latinoamericano dado el incumplimiento de los derechos consagrados en el mismo, a la luz de lo que viene ocurriendo en los estados plurinacionales de Ecuador y Bolivia. En principio, entendemos que, así y todo, las teorías del constitucionalismo crítico, a la luz de las cuales se han generado cambios en la matriz jurídica respecto de los estados monoculturales moderno-coloniales constituyen un muy significativo empeño, el que, si bien se encuentra en etapa experimental, es dable continuar en el esfuerzo por consolidar este andamiaje jurídico crítico.

22 Un caso emblemático es el de la periodista activista Manuela Picq, caso que tomó dominio público y trascendencia internacional dado su condición de francobrasileña en el mes de agosto de 2015. Cfr. “Manuela Picq. Aquí Lejos y el Ecuador de Correa contra sus pueblos”. Disponible en: <http://pueblosencamino.org/?s=manuela+picq>

23 “El parque Yasuní ITT (Ishpingo-Tambococha-Tiputini) está ubicado en la región amazónica ecuatoriana, en las provincias de Orellana y Pastaza, es la región de mayor diversidad biológica del mundo.

El 20 de noviembre 1979 se declaró al Yasuní como Parque Nacional. En 1989 pasó a formar parte de la Reserva Mundial de Biosfera, dentro del programa del Hombre y de la Biosfera de la Unesco. En 1999, una parte del Parque fue declarada como ‘Zona Intangible’. Todas estas categorías de protección fueron otorgadas a este sitio que tiene una extensión de 982.000 hectáreas con el objetivo de proteger y preservar innumerables especies animales y vegetales en peligro de extinción.”



y prometida la preservación de la zona por ser una de las áreas de mayor biodiversidad del planeta, –y por ello es región de reserva– es hoy área de explotación y depredación del ambiente con efectos de irreversible estrago ambiental por parte de capital foráneo.

En un sentido similar, aunque el proceso político no es el mismo, podríamos referirnos a la administración de Evo Morales, que, pese a haber sido un propulsor indiscutido de la reforma constitucional para un Estado Plurinacional, las promesas a los pueblos originarios se vieron birladas a partir del proyecto conocido como conflicto TIPNIS (Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure).²⁴ Dicho proyecto refiere al diseño de una carretera que implica modificar y alterar el territorio ancestral y con ello, el ingreso de los criterios de modernidad y desarrollo a un territorio que, en su momento, se prometió que sería preservado.

Tanto Yasuní ITT (Ecuador) y el TIPNIS (Bolivia) son situaciones tenidas como emblemáticas respecto a cuestionamientos de las prácticas de Estados plurinacionales, cuyas políticas públicas en virtud de los casos mencionados, parecieran desoír lo que lo plurinacional supone. Esto es, el saber y el con-vivir con lo plural y lo diverso que conforman el Estado nación que rompe con la idea de la homogeneidad o los esencialismos identitarios dada la composición plural de la población.²⁵ Cabe aquí una aclaración respecto a aque-

Cfr. “Noticias esmeraldas. ¿Qué es y en dónde está el Yasuní ITT?” en: *La hora nacional*. 17 de agosto de 2013.

24 A propósito del caso mencionado Cfr. Schavelson, Salvador (2011); “El conflicto del TIPNIS y los derechos plurinacionales en Bolivia” en *Teoría e Cultura. Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora*. Vol. 6. Disponible en: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/Teoriae-Cultura/article/view/12157>

Del mismo autor consúltase “Bolivia del TIPNIS: entre la vergüenza de haber sido y el dolor de ya no ser” en *Lobo suelto*. Disponible en: <http://anarquiacoronada.blogspot.com.ar/2011/10/silvia-rivera-sobre-el-conflicto-en.html>

25 Véase al respecto la autocrítica realizada por Boaventura de Sousa Santos por su participación en el proyecto de Correa y de Morales. Santos expresa: “[Y]o creo que estos gobiernos populares han cometido muchos errores: no transformaron el modelo económico ni el modelo de desarrollo, ni el sistema político.

llo tenido por plural y diverso: para decirlo de manera decolonial, un plural que se acerca más a la pluriversalidad y a la diversalidad, que remite al derecho a lo diverso como único universal a aceptar. En palabras de Mignolo: “diversalidad como propuesta (ella misma universal) de diversidad ética, política y epistémica y de este modo, el pensamiento de frontera y de la diversalidad contribuye a mostrar ‘las carencias’ (y las cegueras) del pensamiento crítico hegemónico” (Mignolo, 2001:18),²⁶ dado que deja al descubierto los criterios de este pensamiento de la unidimensionalidad homogeneizante moderna, colonial y occidental.

Decolonialidad y posmodernidad

Si algún prefijo del orden de los “pos” le cabe a la decolonialidad no es el de posmodernidad sino el de posoccidental, cuestión que viene siendo presentada por Mignolo quien a su vez se vale de planteos de Fernández Retamar, como ya lo indicáramos al comienzo de esta investigación.

Respecto a la posmodernidad, en un sentido lato, esta aparece como reacción contra-moderna e intramoderna en escenario europeo propiciando la caída de los grandes relatos, resistiendo las marcas del proyecto moderno en términos de avance científico, futuro

Quizá fueron víctimas de su entusiasmo. Tengo que decir que en el inicio estaba 100% con estos procesos. Participé en las constituciones de Bolivia y Ecuador. ¿Cuántas veces cené en casa de [el presidente ecuatoriano] Rafael Correa y acabé cantando canciones revolucionarias, del *Che* Guevara, como si la revolución estuviera próxima? No podía imaginar que años después, si no tienes inversión estadounidense de despojo, tienes a China, que te cobra de la misma manera y destruye los territorios de la misma manera. Entonces, muchos intelectuales tenemos que hacer una autocrítica también y ser menos arrogantes. Quizá ahora tienes la clave para las epistemologías del sur: ir más despacio, con menos confianza en que las ideas nuevas crean realidades nuevas” (Santos, 2016:4).

26 El autor incorpora en la estela del pensamiento crítico hegemónico a perspectivas tales como las de Wallerstein, Castells, Hardt, Negri, Žižek, entre muchos otros.

promisorio y buenaventura para la humanidad toda a partir de la idea de progreso indefinido y una concepción de la historia en tanto escenario en donde se despliegan las infinitas potencialidades emancipadoras de la razón. Claro está que esta razón está cortada a la talla de la modernidad ilustrada del siglo XVIII y en conformidad con su falacia universalista que tomará la forma de falacia desarrollista a futuro. La posmodernidad pone al descubierto la tensión de este criterio ilustrado de razón, pero los destinatarios de su crítica no son los que dicha razón ha ejecutado a escala mundial, sino que reserva su orientación disruptiva hacia el escenario europeo, por lo que no se mueve de la unidireccionalidad moderna imperial, por más “pos” que se proponga; es en sí misma euro-centrada.

Al acostumbrado binomio modernidad-posmodernidad, el giro decolonial responde con el concepto de transmodernidad. Este concepto fue acuñado por la investigadora valenciana Rosa María Rodríguez Magda en el año 1989, en su texto *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*.²⁷ No obstante, en el marco del Colectivo, la transmodernidad es abordada generalmente desde el planteo de Dussel, quien la presenta como fenómeno fecundo surgido desde la potencialidad cultural de los excluidos por la modernidad, “exterioridad alterativa”, la llama el autor, que va más allá de la modernidad y por tanto la trasciende. Dussel sostiene lo siguiente:

Se trata de una “Trans-modernidad” como proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La “realización” de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la *potencia* de la Modernidad a la *actualidad* de dicha Modernidad europea. La “realización” sería ahora el pasaje trascenden-

27 Cfr. Rodríguez, Magda, 1989.

te, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora... la “Trans-Modernidad” (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera). (Dussel en Lander, 2000: 50-51)

Esta noción de transmodernidad coadyuva también a salirse de los habituales tratamientos de oposición excluyente impuestos por la modernidad. Binomios, pares binarios como el ejercicio intelectual que moldeó las mentalidades modernas. ¿Por qué pensar que necesariamente hay que ponderar positivamente todo el legado moderno, y si no es así se es posmoderno y viceversa? La transmodernidad se aparta de tan infértil disyuntiva y a lo que apuesta es el despliegue ético, político y más, de lo tan negado como constitutivo de la modernidad misma, es decir de su alteridad por ella misma construida, inventada y diseñada. Ni hizo ni hace falta pensar en clave posmoderna en ciertos escenarios, y muchos menos en aquellos escenarios para los cuales no fue pensada.

El giro decolonial y el marxismo

El marxismo del siglo XIX constituyó el instrumento crítico intraeuropeo más importante de sus tiempos y adquirió una importancia descomunal en tanto que fue la primera gran crítica teórica al capitalismo. Entrado en el s. XX, el marxismo es la perspectiva crítica por antonomasia que nutrió al escenario de las Ciencias Sociales y Humanas al ingresar a la academia como insumo teórico de un potencial crítico indiscutible, a mediados de siglo, en escenario francés.

Sin embargo, también es cierto que el marxismo abrazó teorías evolucionistas, no visualizó la colonialidad y en cierta medida apo-



yó las acciones coloniales puertas afuera de Europa.²⁸ A su vez, podría pensarse que no habría incongruencias entre el planteo de Hegel, referido a los pueblos sin historia y la consideración marxista respecto a que, si la historia es la lucha de clases, aquellos pueblos que no se organizan en términos de clases están fuera de la historia, son sociedades sin historia.

Para que la perspectiva decolonial se torne buen emprendimiento teórico-político es menester llevar a cabo una relectura de la tensión izquierda-derecha en tiempos posoccidentales para que quede en claro que la decolonialidad mantiene vínculos inescindibles con el marxismo (inclusive dada la ascendencia teórica de destacados referentes, por caso, Quijano, Lander, otros) pero a su vez se diferencia de él en virtud de su estela intramoderna. Si de lo que se trata es de alterar la modalidad eurocentrada que operaba de arriba hacia abajo, diseñando teorías y luego una aplicación de ellas, aquí tal lógica se invierte y es desde abajo, desde el sur contrahegemónico hacia arriba. Esto invita a pensar que una acción genuinamente decolonial no es aquella que se gesta desde el “mundo de las ideas” para luego ver su operatividad en el caótico escenario de la praxis, sino que se genera desde el abajo de la subalternización hacia espacios más amplios. Así, no puede amoldarse a un determinado

28 “El vapor estableció una comunicación rápida y regular entre la India y Europa y conectó sus principales puertos con todos los puertos de los mares del Sur y del Este, contribuyendo así a sacar a la India de su aislamiento, primera condición del estancamiento que sufre el país. No está lejano el día en que una combinación de barcos y ferrocarriles reduzca a ocho días de viaje la distancia entre Inglaterra y la India. Y entonces, ese país en un tiempo fabuloso habrá quedado realmente incorporado al mundo occidental”. Expresaba Marx en un escrito de julio de 1853, publicado al mes siguiente en el *New-York Daily Tribune*. Esta expresión, como otras, puede tenerse en tanto celebratoria del derrotero civilizatorio de Occidente; sin embargo, en el mismo escrito, renglones arriba sostiene: “Los británicos destruyeron la civilización hindú al deshacer las comunidades nativas, al arruinar por completo la industria indígena y al nivelar todo lo grande y elevado de la sociedad nativa. Las páginas de la historia de la dominación inglesa en la India apenas ofrecen algo más que destrucciones”. Cfr. Marx, C. y Engels, F.; *Acerca del colonialismo* (artículos y cartas). Moscú, Editorial Progreso. pp.48–49.



corpus categorial, es este caso, el marxismo, para aplicarlo en diversos escenarios, cuando quienes allí habitan no solo no lo requieren, sino que corren el riesgo de incurrir en ciertos forzamientos conceptuales, epistémico-políticos.

No se sigue de lo dicho denostación alguna respecto al marxismo y buena parte de su indudable contribución, pero su *locus* de enunciación es intramoderno. Al respecto, sostiene Mignolo:

El marxismo resulta limitado tanto en las colonias como en el mundo no-moderno en general, porque se mantiene dentro de la matriz colonial del poder que crea exterioridades en el espacio y en el tiempo (bárbaros, primitivos y subdesarrollados). (Mignolo en Borsani y Quintero, 2014: 42)

Y es en dicho sentido que no se aparta de una concepción occidentalocéntrica del mundo ni prioriza instancias de opresión y estratificación provocadas por la perspectiva racializada que atañe a los saberes y a las gentes, cuestión esta cara y central al giro decolonial; más bien se focaliza en una perspectiva economicista que la decolonialidad no ubicaría en primer plano. Es decir, como ya ha insistido Mignolo en lugares varios, a lo que se apuesta no es a cambiar los contenidos de la conversación, sino los términos que nos permitan arribar a perspectivas que se aparten de la lógica binaria y la traza colonial constitutiva de dicha lógica, en este caso impregnando binomios que hoy ameritan una revisión, como lo es, por caso, el par derecha-izquierda.

De tal forma, el PMC piensa las relaciones sociales y el modo en que se organizan las distintas comunidades en términos del fenómeno de racialización y no a luz del concepto de clase, el que no solo le resulta en ocasiones insuficiente para explicar los ordenamientos sociales, sino inadecuado.



Ahora bien, dicho esto cabe hacer mención sucintamente a la existencia de debates sobre el posicionamiento de Marx con respecto a geografías periféricas al capitalismo (Rusia, América, India, etc.). En sus años maduros (1880 aproximadamente), el denominado “Marx tardío” revisa críticamente algunas de sus posiciones sostenidas tres décadas antes. Esto queda plasmado en intercambios epistolares mantenidos con amigos rusos y alemanes.²⁹

Tal vez la más conocida es la correspondencia mantenida con Vera Zasulich del año 1881 en la que Marx sostiene un argumento en defensa de la comunidad campesina rusa, entendiendo que no todos los países han de pasar por el mismo derrotero revolucionario bajo idénticas condiciones que la Europa occidental. Ello lo eximiría de cierto eurocentrismo que se le endilga.³⁰A su vez, es necesario diferenciar en el siglo xx el materialismo histórico que se impuso con la Unión Soviética y lo que puede ser entendido como marxismo tercermundista de Mariátegui, Césaire, Fanon y otros. No ha sido justamente esta última la versión del marxismo la que se volvió hegemónica y la que es destinataria de críticas.

Por otra parte, a diferencia de buena parte del marxismo en sus muy variadas formulaciones, la opción decolonial no se orienta a gestionar condiciones más beneficiosas para el mundo todo, tenido por uno y único, sino que se direcciona a revertir la idea de universo, por la de pluri-verso, tan plurales y distintos que haga imposible dar con un modo universal para la resolución de las inequidades existentes y encontrar cuáles han de ser los criterios de reversión

29 Pueden consultarse al respecto: Gouldner, Alvin (1983); *Los dos marxismos: contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*”, Madrid, Alianza y Shanin, Theodor (1981); *El Marx tardío y la vía rusa: Marx y la periferia del capitalismo*, Barcelona, Talasa como también Anderson, Kevin B. (2010) *Marx at the Margins On nationalism, ethnicity, and non-western societies*. University of Chicago Press.

30 Véase “Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich” en *Marxists Internet Archive*, julio de 2001. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm>

del estado de situación de cuerpos y poblaciones sufrientes. Y con ello la reacción decolonial de impugnación ante abstracciones, es decir ante universales abstractos (Grosfoguel, 2007) sean estos de cualquier tipo y color político-ideológico.

Entonces:

Se vislumbra la decolonialidad toda vez que se entienda que no es cuestión de tramitar mejoras al mundo, sino de concebir la idea de mundos, un plural aunado a la noción de diversidad que deja atrás universalismos abstractos en pos de universales concretos. Puede divisarse la decolonialidad en aquellas concepciones que ven a los hombres y las mujeres desde un lugar que reacciona ante abstracciones tales como la de *homo economicus*, requerida por las teorías económicas de la modernidad-colonialidad. (Borsani, 2011b: 11)

Ahora bien, puede comprenderse la filiación entre el marxismo y la decolonialidad sin desmerecer un ápice la dignidad epistémica y política del primero, retomando ingeniosas y gráficas expresiones de Mignolo respecto a la decolonialidad y el vínculo de esta para con otras perspectivas que hemos recorrido. Dice el autor que la decolonialidad “se rasca en otros palenques” (Mignolo, 2006:100); “son naranjas de distintas quintas” (Mignolo, 2009b: 271). De tal forma, la decolonialidad difiere con las corrientes que hemos consignado, pero también, como dice Mignolo, mantiene “buenas relaciones de vecindario” (Mignolo, 2006: 83). Esto es, buenos vecinos, pero habitando distintos hogares, hospedándose en otros espacios tanto epistémicos como políticos.

Estimo que el punto de encuentro, al menos con parte de la tradición de la Filosofía latinoamericana, como también con los Estudios poscoloniales, con la posmodernidad y con el marxismo, corrientes presentadas en contrapunto con la decolonialidad, es llevar



a cabo una acción de “desmonumentalización”³¹ de la modernidad; tal acción consistiría en desmontar el atrio y podio desde donde la modernidad se ha erigido con arrogante alcance universal, lo que hoy se ve trasladado en la colonialidad global que se replica a escala mundial, al tiempo que advertimos la crisis terminal de la cultura occidental, imposible de ser menoscabada, habida cuenta del estado de convulsión mundial del presente.

Merece mencionarse la dimensión que aproximadamente en los últimos 15 años adquirieron lo que en un sentido muy amplio se denominan “Estudios poscoloniales”. No obstante, es necesario hacer algunos distinguos: una trayectoria teórica es la que se ubica en el sudeste asiático, la que, a inicios de los años 80, da lugar a lo que se llama “Grupo de Estudios Subalternos”, liderado, en sus comienzos, por Ranajit Guha (mentor de los desarrollos metodológicos de la “lectura en reversa”) y luego por una segunda generación, ubicándose al historiador bengalí Dipesh Chakrabarty y al filósofo político, Partha Chatterjee, como destacados referentes entre muchos otros.

Otra perspectiva poscolonial es la que se abre a partir de los valiosos estudios de Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak y, entre otros, Homi Bhabha. La nota en común de los nombrados se halla en la intención de desandar la marca colonial en la erudición académica y muy específicamente en la escritura de los intelectuales procedentes de países que han logrado su independencia política a mediados del siglo pasado. A los estudios poscoloniales se los asocia con la corriente anglosajona de los estudios culturales de génesis marxista; esta asociación, en principio, puede no ser errónea, pero cabe también resaltar el ascendiente teórico posestructuralista (y más específicamente foucaultiano y derridiano) que prevalece en muchos de los referentes de los Estudios poscoloniales, por caso, en la ya mencionada Spivak.

31 El término puede rastreárselo en algunas tendencias arquitectónicas como también en tramos de Osvaldo Bayer, a propósito de los emplazamientos conmemorativos del genocida Julio Argentino Roca.

Cabe decir algo más sobre Chatterjee, intelectual indio, quien recusa la aplicación forzada de las categorías teóricas de las ciencias políticas en escenarios impensados en la gestación de tales constructos conceptuales. Dicho de otro modo, Chatterjee muestra cómo los criterios investigativos replican a nivel epistémico prácticas coloniales desde un patrocinio conceptual.³² Su texto más conocido es *La Nación en tiempo heterogéneo*, que reúne importantes ensayos del autor, publicado inicialmente en el 2007, editado por Instituto de Estudios Peruanos; y en el 2008, en Buenos Aires, por Siglo XXI y CLACSO.

La perspectiva de Chatterjee ha interesado a estudiosos latinoamericanos (Perú, Colombia, México y Argentina) quienes encuentran puntos de cercanía respecto al análisis que el autor hace de problemáticas de la India poscolonial con realidades de América Latina. Nótese que a la publicación de *La nación en tiempo heterogéneo* le precede una Presentación de Víctor Vich, del Instituto de Estudios Peruanos, espacio académico en el que un equipo de investigadores peruanos abordó este texto a la luz de la experiencia de subalternización que se ha dado en su país. A su vez, cabe decir que en el año 2006 Chatterjee es invitado a disertar por la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú y en setiembre de 2011 fue convocado por el Colegio de México D.F., en el marco del seminario permanente sobre “Cultura y Poder” donde brindó una conferencia titulada “Imperio y nación hoy”. En Colombia, sus análisis han sido tomados para evaluar los alcances y limitaciones, logros e incumplimientos a 20 años de la reforma constitucional colombiana de 1991 en lo que respecta a los derechos y demandas de grupos poblacionales postergados.

32 En la última parte de *El vuelco de la razón*, Mignolo toma a Chatterjee como uno de los ejemplos escogidos para mostrar la modernidad desde su gestación europea y la otra modernidad desde espacios tenidos por periféricos por la misma *episteme* moderna. Cfr. Mignolo, 2011a



A Chatterjee le interesa sobremanera recusar la provisión de insumos teóricos por parte de la metrópoli. Muy sucintamente diremos, a modo de ejemplo que el autor propone el concepto de sociedad política para mostrar, por una parte, la insuficiencia explicativa de la noción de sociedad civil, amarrada a la tradición liberal de Occidente, pero a su vez, por la otra, para dar cuenta de las intenciones totalizantes de los marcos conceptuales e interpretativos que, heredados de la modernidad etnocéntrica, han procurado subsumir todo análisis de la cosa política en conceptos pensados desde la macronarrativa europea, desdeñando así peculiaridades de grupos poblacionales, ignorando historias colectivas y propendiendo a hegemonías conceptuales que distorsionan particularidades de aquellos a quienes se pretende subsumir y aprehender en tales insumos teóricos.

Por lo dicho, es este un buen dato para mostrar los vínculos de los Estudios poscoloniales en escenario latinoamericano que ha sido motivo de atención de la PMC, sin por ello subsumirlos en la perspectiva decolonial.

Entonces, no está pensada la decolonialidad como un enjuiciamiento vacío de todas las tradiciones, corrientes y perspectivas generadas desde la *episteme* moderna, —la que, por otra parte nos atraviesa y constituye, sin duda alguna, a todos los que nos desenvolvemos en ámbitos de las Ciencias Sociales y Humanas— sino como un efectivo desmontaje de los resortes que han posibilitado la entronización de Occidente y las invisibilizaciones que debieron de generarse necesariamente a efectos de tal construcción monumental de la modernidad.

En ese sentido es que abono el sentido de la decolonialidad como “vuelco de la razón” (Mignolo, 2011a) y como opción epistémico-política hacia direcciones no eurocentradas que coadyuven a mostrar el rostro colonial y genocida de Occidente, desde el mismo momento que Europa es vista como centro planetario, siendo, en

verdad, América su centro invisibilizado. Expresa Mignolo: “Las colonias no fueron un evento secundario y marginal de Europa sino, al contrario, la historia *colonial*³³ es el centro no reconocido para la formación de la Europa *moderna*”³⁴ (Mignolo, 2011a: 179), momento de la invención de la periferializada otredad no europea.

Entonces, como lo expresa claramente Walsh, se trata de: “abrir las posibilidades críticas, analíticas y utopísticas de trabajar hacia la descolonización de uno mismo, pero más específicamente hacia la decolonialidad –de la existencia, del conocimiento y del poder.” (Walsh, 2005: 21-22). Y para adentrarse entonces en tales posibilidades críticas, como invita Walsh, ha de ser menester poner en cuestión las tradiciones teóricas recibidas, mas no para ubicarnos en una estéril periferia intelectual sino a efectos de advertir la marca eurocentrada de la que procuramos desprendernos en aras de perspectivas más afines a nuestros entornos y realidades.

33 La cursiva corresponde al autor.

34 La cursiva corresponde al autor.



PARTE II

Ediciones del signo



Nuevas genealogías político-epistémicas del siglo xx

Una de las cuestiones a atender en el marco de la red, colectivo o programa modernidad-colonialidad tiene que ver con el permanente ejercicio reflexivo respecto a cuál es la genealogía de los insumos teóricos por los cuales optamos. Tal ejercicio nos pone frente a saberes y conocimientos con nuevas siluetas respecto a los conocimientos y tradiciones teóricas canónicas.

Ahora bien, estas nuevas genealogías no han de ser analizadas respecto a cuál es su contexto o lugar de enunciación sin más, sino cuál es el lugar epistémico-político de enunciación. Dónde se ubican, qué perspectiva política asumen, desde dónde y para quiénes hablan y escriben, qué escriben y cómo lo hacen. Se trata de una trama de cuestiones que ponderadas en su conjunto nos posibilitan ubicar e identificar genealogías negadas o denegadas, en donde lo negado o denegado es nada más y nada menos que la humanidad misma puesta en cuestión.

En lo que a esta sección refiere, trabajo sobre cuatro genealogías que se ubican en la exterioridad de Occidente. Dicho de otra manera, estas cuatro perspectivas se alojan en la periferia respecto a la centralidad que la estela euro-anglo-centrada se reserva para sí. Digo genealogías puesto que son, de algún modo, antecedentes que alimentaron a muchos de los planteos que lo que ubican en el centro no es la modernidad, sino la colonialidad como aquello que la ha hecho posible. El tan conocido Franz Fanon (Martinica, 1925-1961), como los menos conocidos Gloria Anzaldúa (Texas, 1942-2004) y Albert Memmi (Túnez, 1920) han sido marcados experiencialmente por la colonialidad y por la racialización de los cuerpos, de los territorios y de los saberes. Como última incorporación, sumo a Luis Beltrão de Andrade Lima (Olinda, 1918-1986). No se trata solo de teóricos que nos han legado sus obras sino que ellas responden a corpo-bio-grafías atravesadas por el fenómeno colonial



desde escenarios posoccidentales. Por posoccidental se entiende, cabe insistir, no aquello que viene a ocurrir con posterioridad a la superioridad occidental, sino un “pos” que refiere, más bien, a la posibilidad de pensar un corrimiento de la centralidad y hegemonía occidental. Tal como lo refiriéramos en nuestras primeras líneas, el prefijo “pos” no ha de ser entendido como después ni contra, no tiene exactamente una connotación opositiva, sino más bien remite a un desplazamiento, mutación, corrimiento de la centralidad del capitalismo y del liberalismo, tal como lo conociéramos hasta hace pocas décadas atrás.

Los cuatro autores escogidos para esta sección son atravesados por distintas tradiciones que confluyen en cada uno de ellos, pero no se trata solamente de la convergencia de distintos legados, sino de tradiciones en conflicto. A saber, Fanon es negro antillano, afrodescendiente, profesional graduado en la prestigiosa academia de la Francia de mediados de siglo xx y finaliza su corta vida como comprometido revolucionario a favor de *los condenados de la tierra* (título de su obra póstuma) puntualmente con los condenados norafricanos, colonización francesa mediante. Gloria Anzaldúa, si bien es de nacionalidad estadounidense, es periférica respecto a otros espacios norteamericanos ya que es oriunda de Texas; su familia es de procedencia mexicana, por lo que se trata de una chicana habiendo en la frontera geográfica y no solo en ella. Es también mestiza, indígena. Es lesbiana y bilingüe; se apropia del *spanglish* con el que transgrede al interior de la academia como crítica literaria, no respeta los protocolos escriturales ni del inglés, ni del español. Su elección sexual la ubica también en un espacio no poco problemático y por cierto, limítrofe y de colindes.

Por su parte, Albert Memmi es tunecino, judío y se desenvuelve en escenarios musulmanes, por lo que se sitúa en un dilemático espacio en los que, en ocasiones, está en situación de colonizado y en otras de colonizador, como lo presentaremos más adelante.



Memmi habita en una permanente situación de desgarramiento y ambigüedad. Es un incómodo ser-en-el-mundo, dado que es conflictivo, en este autor, como en los casos anteriores, saber el mundo del que se es. Es dificultoso alcanzar la asepsia intelectual y vital para decodificar y separar con precisión la incidencia de tal o cual tradición que converge y constituye a cada uno de estos pensadores que permiten ser analizados por su vida y por su obra como una suerte de genealogías decoloniales en el siglo xx.

En este mapeo de genealogías decoloniales, incorporamos el nombre del brasilero Luiz Beltrão de Andrade Lima, a quien hemos llegado más recientemente. Es así el autor menos explorado y conocido: él no fue decolonial, no supo de la decolonialidad, no teorizó sobre ella, pero algo hace que hoy los estudiosos de la corriente folkcomunicacional en Brasil encuentren vínculos entre este y la perspectiva decolonial. No es nuestra intención volverlo decolonial, bajo ningún punto de vista, pues sería no solo un forzamiento conceptual sino también una suerte de extrapolación extemporánea y anacrónica. No es mi interés devenir decolonial a la folkcomunicación, más sí escrutar las posibilidades de un interdiálogo fructífero entre ambas perspectivas.

Deseo aquí hacer una aclaración: el punto en el que Fanon, Anzaldúa, Memmi y Beltrão se encuentran es que sin ser decoloniales brindaron elementos que nos posibilitan pensarlos en esa clave. En el caso de Fanon y Beltrão no estoy vinculando, bajo ningún punto de vista, la figura del condenado o *damné* de Fanon con la del marginalizado en Beltrão. No es por allí por donde los estoy vinculando, sino en tanto dos pensamientos críticos que ejercieron ciertos virajes o giros que nos posibilitan establecer estas articulaciones. Cabe reiterar que la articulación de lo decolonial con lo folkcomunicacional, estimo está hoy en etapa exploratoria. Por ello, insisto que el caso de Beltrão en estas vinculaciones es bastante más reciente, mas no por ello de menor importancia, respecto a



otras genealogías decoloniales del siglo xx. Dicho de otro modo, hay muchísimo trabajo respecto de Fanon, Anzaldúa, Memmi (en menor medida) y decolonialidad. No se da igual situación respecto a la vinculación entre Beltrão (mentor de los estudios folkcomunizacionales) y la decolonialidad.

Entiendo que es acertado cerrar este apartado con un concepto de manos de Mignolo, adecuado para aplicar a la comprensión de Fanon, Memmi, Anzaldúa y Beltrão. Se trata del paradigma de la doble densidad. Mignolo entiende que según desde dónde sea vista la dupla inescindible modernidad/colonialidad, es muy diferente el perfil del binomio. El perfil moderno invisibiliza y niega el reverso colonial de la modernidad, así, esta entonces adquiere un solo cariz, el de la narrativa euro-centrada y euro-cristiana soportado en el relato del progreso, la historia universal y el bien común. Mignolo denomina a esta mirada “densidad simple” (Mignolo, 2007a: 31). Sin embargo, es muy diferente lo que ocurre para quien está ubicado en el reverso de la modernidad, en su condición de periferalizado, condenado, subalterno, marginalizado, herido de colonialidad. Desde esa ubicación se sabe de la densidad doble, pues donde unos refuerzan y exaltan la idea de progreso, estos ven el violento desenlace de lo colonial. Mientras unos abonan la idea de una historia universal, estos dan cuenta de la historia ocluida, de los silenciamientos, de los desterrados. Mientras la filosofía despliega tratados políticos acerca del bien común, estos se saben excluidos de ese bien. Mignolo diferencia entonces dos paradigmas: el de densidad simple, a saber, el rostro de la modernidad y el de densidad doble, el de la modernidad/colonialidad, ubicando su punto de vista en este último.

El condenado en Frantz Fanon³⁵

(...) desorientado, incapaz de estar afuera con el otro, el blanco, que me aprisionaba implacablemente, me fui lejos de mi ser-ahí, muy lejos, constituyéndome objeto. ¿Qué otra cosa podía ser esto para mí sino una rotura, un desgarramiento, una hemorragia que coagulaba sangre negra por todo mi cuerpo? Sin embargo, yo no quería esta reconsideración, esta tematización. Yo quería sencillamente ser un hombre entre otros hombres. (...) Quería ser hombre, nada más que hombre.

Frantz Fanon

Frantz Fanon nace en el año 1925 en Fort-de-France, en la Isla de Martinica, enclave colonial francés. Muere prematuramente a la edad de 36 años, en Maryland, en el año 1961, afectado por una leucemia. Siendo un adolescente es reclutado por fuerzas francesas en tiempos de la ocupación nazi. Por haber sido herido en combate, se lo resarce posibilitándole a un negro antillano, nieto de afrotransportados, estudiar en la universidad francesa.

Se graduó en Medicina en la Universidad de Lyon, y se especializó en Psiquiatría. Muy cercano a los círculos intelectuales de la Francia de mediados de siglo pasado, entre sus amigos podemos mencionar a Maurice Merleau Ponty y Jean Paul Sartre, este último fue quien prologó su obra póstuma.

35 Partes de este apartado fueron publicados en Borsani, María Eugenia (2011a). “Disputar a Fanon: a propósito de un secuestro epistémico”. En: Alejandro De Oto (comp.); *Tiempos de homenajes / Tiempos descoloniales. Fanon y América Latina*. Buenos Aires, Ed. del Signo and Globalization and the Humanities Project (Duke University).

Entre sus obras más destacadas cabe hacer mención a *Piel negra, máscaras blancas*, del año 1952 y a *Los condenados de la tierra*, de 1961.

Fanon es una referencia protagónica e inevitable a la hora de consideraciones referidas a procesos de subalternización y subalterización por, al menos, dos razones: por una parte, su conocida militancia revolucionaria descolonizante y por la otra, su análisis referido a la intrusión del andamiaje científico colonial que traza una línea demarcatoria entre *episteme* y *doxa*, imponiendo una subvaluación de la diferencia.

Sin duda Fanon abonaría las premisas decoloniales, pero ha de decirse que tal conceptualización se desarrolla por parte del PMC que retoma entre su genealogía al pensamiento fanoniano. Si bien Fanon no conoció la perspectiva decolonial, se anticipó a ella al teorizar al respecto en sus escritos y ejerció la actividad política descolonizadora en su itinerario vital.

En esta sección, que recupera algunas genealogías del PMC enmarcadas en el siglo xx, interesa volver sobre aspectos referidos a la colonialidad en sus diversas dimensiones y al racismo concomitante que Fanon expone con claridad y ciertamente coincidentes con postulados del PMC. Tales consideraciones no fueron contempladas suficientemente por el pensamiento crítico eurocentrado, esto es por las teorías críticas intramodernas, como por caso, el marxismo. De aquí se deriva la inconveniencia para adoptar tal matriz cuando se trata de procesos de subalternización, aspecto este que sí es atendido por la perspectiva-prospectiva decolonial, la que sostiene que la tematización del universo de los condenados (*damnés*) exige de una analítica y de un andamiaje interpretativo distinto, en aras de un viraje en el *locus* de enunciación, que, desprendiéndose del horizonte eurocentrado, se distancie entonces de patronatos epistémicos. Por ello es que resulta de interés mostrar la concordancia, la correspondencia entre Fanon y el proyecto del



CMC, perspectiva que no se propone ni la representación de los condenados, ni padrinzagos de ninguna índole.

Ahora bien, lejos está de mis preocupaciones enjuiciar al marxismo, si no, más bien, correrme de ciertos posicionamientos actuales que fuerzan la adecuación de este para todo análisis referido a procesos de subalternización. Es decir, ubicando a Fanon en el centro de la escena –en tanto caso emblemático del giro epistémico y por ello revivificado por parte de los desarrollos del pensar decolonial– importa señalar la inconveniencia respecto a extrapolaciones universales en ámbitos que requieren de una especificidad investigativa que incorpore cuestiones ligadas a etnia, raza, etc., que, o bien escapan a las inquietudes de las teorías críticas surgidas en la escena moderna europea, o bien fueron invisibilizadas por esta.

Los integrantes del PMC no están pretendiendo exclusividad alguna al sumar a Fanon en la genealogía decolonial, no están diciendo que tal incorporación significa desafectar a Fanon de otros espacios que abrevan en su pensamiento. Mignolo sostiene que el pensamiento fanoniano es emblemático para el PMC en tanto procura una acción decolonizante mostrando el ánimo genocida, imperial, racista y expoliatorio de la Europa colonial. En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon sostendrá: “Europa tiene una estructura racista” (Fanon, 1973: 75), o sea, el racismo es inherente al modo de desenvolvimiento colonial de Europa con el resto del mundo.

El filósofo portorriqueño Maldonado-Torres se refiere a Fanon y al vínculo con la izquierda y expresa:

El problema con la izquierda tradicional y todavía hegemónica en América Latina reside en parte en no percibir, tal y como lo apunta el psiquiatra y teórico de la colonización y la descolonización Frantz Fanon, que en la modernidad y particularmente en la periferia colonial y poscolonial la relación entre explotación y dominación no obedece una ley



de influencia que va necesariamente de una a la otra, sino que se mantienen y se refuerzan mutuamente. Es decir, en el mundo moderno, y particularmente en el llamado Tercer Mundo no se trata sólo de que a distintos grupos se les considere inferiores por ser pobres, sino que algunos son pobres por considerárseles como naturalmente inferiores. (Maldonado-Torres, 2007b: 5)

Esto es, el problema estriba en la esfera de lo ontológico. De tal suerte, el autor deja aquí muy en claro que la economía se subsume en la ontología y no a la inversa.

Es decir, si bien Maldonado-Torres no lo expresa de este modo, cabría analizar esta cuestión haciendo la siguiente pregunta, bajo la forma de un experimento intelectual (rayano con el absurdo, pero ciertamente ilustrativo), a saber: ¿Si las desigualdades económicas no existieran más sobre la faz del planeta, desaparecerían simultáneamente los criterios de clasificación racial ultrajantes y la subalteridad gestada desde el pedestal moderno euro-anglo-centrado? La respuesta es por la negativa, dado que la estratificación racial de la humanidad no se genera en la esfera económica. Así, insistimos, la prelación para todo proceso de inferiorización no es del orden económico, sino que es racial. Dicho de otro modo, la reversión de tal estratificación social moderno-colonial no es estrictamente del orden de lo económico, sino del orden de lo epistémico, sistémico y cultural como muy bien deja en claro la intelectual caribeña Sylvia Winter, entre otros.³⁶

36 Cfr. Winter, Sylvia; “Después del hombre, su última palabra: sobre el posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico” en Mignolo, 2009 (comp.). En la misma publicación, en el capítulo “Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica” su autor, Lewis Gordon, cita a Winter a propósito de la primacía de las estrategias epistémicas por sobre las económicas (pp. 139-140).



Queda a la luz en Fanon que la raza es un eficaz instrumento de dominación social, más no toda dominación social es racial. Por caso, la relación capitalista-proletariado es una relación de dominación, pero no soportada necesariamente en la dimensión racial. Fanon sostendrá que toda dominación colonial es racial. En espacios coloniales las relaciones de poder han de ser pensadas en términos de relaciones raciales, dice Fanon, en donde lo racial no puede orbitar solo a nivel de la superestructura, sino que ha de ser considerado también en tanto determinación infraestructural en las relaciones de poder. En *Los Condenados...* sostiene: “[s]e es rico porque se es blanco, y porque se es blanco se es rico” (Fanon, 2009a: 34). Así, esta apreciación de Fanon invita a la ampliación, corrección o ligera modificación del marxismo ortodoxo dado que en territorios colonizados la prelación no es del orden económico sino racial dado que “[l]a civilización europea y sus representantes más calificados son responsables del racismo colonial” (Fanon, 1973: 74).

Entonces, Fanon devela la colonialidad como el reverso de la modernidad, es decir, en tanto condición de posibilidad de la empresa moderna perpetradora del más abyecto racismo en nombre de la tan mentada “acción civilizatoria”. En dicho sentido, se ve una congruencia absoluta con las premisas del PMC, a saber: el racismo que no se modificaría, por ende, en tanto fueran otras las condiciones económicas dado que la marginalidad –proceso colonial de sub-ontologización de por medio– le va de suyo en virtud de su inferioridad constitutiva, según el paradigma occidentalocéntrico como denomina Edgar Morin a este patrón.

A juzgar por las lecturas que diversos pensadores enrolados en el pensamiento decolonial han hecho de Fanon, su pensamiento da en la tecla con lo que Anzaldúa entiende por “herida colonial”, cuestión a la que nos dedicaremos en el apartado siguiente.

Fanon, afrodescendiente, nieto de esclavos, es un herido de colonialidad que puede dar cuenta de lo que ello implica. Acusa re-



cibo de la dimensión ontológica de su historicidad, esto dicho en clave hermenéutica. Sabe de la efectualidad de la historia, sabe de la historia que es incesante y continuamente influyente, o bien de la eficiencia de la historia y de aquello que aparece como su correlato, nuestro ser-afectado-por-el-pasado, en términos de Paul Ricoeur, nociones estas deudoras de la categoría de “conciencia de la historia efectual” de H.-G. Gadamer. Se trata de los efectos del ayer y una reflexiva conciencia de los mismos en el hoy, puesto que, como dice Gadamer:

Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación... (Gadamer, 1991: 371)

Al respecto, la dimensión histórica de nuestro ser finito y situado no es un aditivo que viene a adosarse conforme nuestro voluntario deseo o no, sino que es inherente a nuestro ser, así, la historicidad adquiere un alcance ontológico, constitutivo, por ende. Para ser merecedor de la existencia, el colonizado ha de asimilar la lengua, valores, cultos y saberes del colono.

Toda acción colonial implica una acción de expropiación ontológica y brutal sustitución cultural. Por ejemplo, en el negro hay una zona de no-ser, que “carece de resistencia ontológica” (Fanon, 1973:91) frente al colono blanco. Es lo que el blanco quiere que él sea y ha sido tal la eficacia de esa acción de negación ontológica, que lo que el negro quiere ser, lo que desea ser, es ser blanco, ser como el blanco. “Para el negro hay un sólo destino. Y ese destino es blanco” (Fanon, 1973:10), afirmación que le da sentido al nombre del libro *Piel negra, máscaras blancas*.



Es por ello que claramente Fanon muestra que el colono debe llevar algo así como una especie de gesta y esta consiste en desempeñar para con el colonizado una acción de convencimiento de su desgracia ontológica. En *Los condenados de la Tierra*, Fanon expresa que la acción persuasiva de la agencia colonial para con los indígenas se sostiene en que “[e]l colonialismo venía a arrancarlos de la noche” (2009a: 192).³⁷ Así lo expresa:

El resultado, conscientemente perseguido por el colonialismo, era meter en la cabeza de los indígenas que la partida del colono significaría para ellos la vuelta a la barbarie, a encanallamiento, a la animalización. En el plano del inconsciente, el colonialismo no quería ser percibido por el indígena como una madre dulce y bienhechora que protege al niño contra un medio hostil, sino como una madre que impide sin cesar a un niño fundamentalmente perverso caer en el suicidio, dar rienda suelta a sus instintos maléficos. La madre colonial defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, *su desgracia ontológica*.³⁸ (Fanon, 2009a: 192)

37 Cabe vincular las descripciones de la estancia previa a la llegada del colonizador con el concepto de ‘noche’. En una cadena asociativa –para nada sofisticada, por cierto– noche se vincula con lo oscuro y tenebroso. En ese sentido, recuérdese que la vida del colonizador en la colonia fue el tema de *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad del año 1899, contextualizada en el Congo, territorio conquistado en el año 1885 por el rey Leopoldo II de Bélgica, responsable de un brutal genocidio perpetrado en tierra africana, estimándose en 10 millones de congoleños exterminados. El literato nigeriano Chinua Achebe en la conferencia magistral que brindara en EE.UU. en 1975, que llevaba por título “Una imagen de África: racismo en *El corazón de las tinieblas*” desgana la dimensión incontestablemente racista de Conrad. Hoy se están releendo críticamente y en clave decolonial estas obras literarias, tenidas por “clásicos” de la literatura “universal”. Consúltese la conferencia referenciada en: <http://www.ceapedi.com.ar/biblioteca.asp?pag=1>

38 El destacado me pertenece.

Este no ser, producto de la exitosa ideología racista colonial hace del colonizado un condenado, sobre quien pesa una especie de maldición (se trata de la maldición bíblica de Cam, hijo de Noé, según el Génesis, referenciada más arriba a pie de página). La categoría de condenado en Fanon refiere al paria, al negro, al indígena, al desterrado, al desheredado de todas las partes de la tierra, al destribalizado, al descastado, al desarraigado, a la cohorte de hambrientos, el que ya no tiene más por perder, quien vive la muerte permanente, la muerte incompleta.

Sin embargo, el Fanon marcado de colonialidad alcanza ese momento de desalienación que espera se dé en todos sus pares. Es ese el momento en el que advierte su ser colonizado y su condición de cooptado por las elites asimilacionistas, lo que le posibilita revistar, justamente, en las filas contrarias y colaborar en acciones revolucionarias en aras de la descolonización de Argelia (y no solo). Nos encontramos sobre mediados de la década de los 50 del siglo xx con un Fanon que ya es una figura en el mundo de la intelectualidad francesa, conjugando su desempeño teórico con actividades políticas desarrolladas junto a la resistencia argelina como también en su Martinica natal junto a su maestro Aimé Césaire.

Fanon logra ver el afuera como espacio de exterioridad construido justamente por esa matriz moderna imperial taxonómica y jerarquizante. Una exterioridad que ha de ser habitada por aquellos que están por fuera del perfil humano occidental que obra como modelo de humanidad. Es la exterioridad del negro, del indígena, del migrante y más.

La riqueza del pensamiento fanoniano radica, entre otras cuestiones, en la acción de desplazamiento de un adentro a un afuera, y a sus difusas fronteras, borrosos bordes que Fanon vitalmente recorre. El mismo revierte su lugar de pertenencia ontológica y epistémica dejando al descubierto la marca colonial impregnada en su presente, y aún hoy efectivamente actuante.



Tal matriz moderna-colonial es la que, sostenida en la herencia contractualita, marca una línea divisoria entre naturaleza y humanidad, siendo ese mismo patrón el que recluta unos en un lado, y otros en el otro subespacio de la valla civilizatoria. Esos otros son los clasificados, nunca clasificantes, los nombrados, nunca nombrantes, los condenados a recibir de otros el ser. Son esos seres naturales a expensas de las leyes naturales a los que se requiere domeñar y domesticar. No han salido aún del estado de naturaleza brutal, bestial e indómita, espacio del *anthropos*, la contrapartida del estado civil/civilizado. Dicho binomio opositivo estado de naturaleza-estado civil ha sido diseñado desde la razón moderna responsable de patronatos epistémicos y ético-políticos.

En palabras de Fanon “disciplinar, domesticar, reducir y ahora pacificar son los vocablos más utilizados por los colonialistas en los territorios ocupados” (Fanon, 2009: 281).

Mignolo expresa:

...[H]umanitas es una auto-definición de quién tiene la posibilidad de autodefinirse y hacerlo construyendo la diferencia, el *anthropos*. Ahora bien, cuando el *anthropos* se da cuenta de que lo «ningunearon» y pone el grito en el cielo, lo que surge es precisamente su *exterioridad*. La exterioridad crea las condiciones del pensamiento o epistemología fronteriza a la vez que, convertido en proyecto, funda la opción descolonial. ¿Por qué? Porque tiene que afirmarse frente a una clasificación ya existente, mientras que para quien clasifica y se auto-clasifica como *humanitas* tal dilema no existe. La exterioridad, entonces, es la creación del afuera en la autodefinición del adentro: la creación de la idea y desvalor del *anthropos* en el proceso de definir la idea de *humanitas*. (Mignolo, 2008a: 326)

Como tantos otros intelectuales procedentes de diversos espacios periferalizados, Fanon hace ese desplazamiento intelectual munido de una gimnasia hermenéutica y con ello de una conciencia pluritópica ejercitada en la versatilidad de la conciencia que sabe cómo se han impreso en ella acciones de colonización epistémica, operante colonialidad del ser, del saber y del poder, aún vigentes en el presente poscolonial. Es justamente el despliegue de la “conciencia de la historia efectual” en términos de Gadamer; concepto de enorme potencialidad filosófica, el saberse *de* y *en* la colonialidad.

Dicho de otro modo: se trata de la efectualidad histórica hacedora de la conciencia herida de colonialidad, Fanon sabe de ello.³⁹ Mas no es el marxismo lo que le ha permitido a Fanon ese movimiento respecto al corrimiento del lugar de enunciación asumido, sino que es la opción por él adoptada en tanto descolonización epistémico-política y, consecuentemente, la actividad que desplegara en el transcurso de su tan breve como prolífica vida, que conjuga la teorización y el activismo político, siendo el eje de sus reflexiones la condición de los condenados de la tierra, donde no puede ser pensado el condenado en clave de obrero oprimido, pues es otra la situación.

Fanon ha mostrado de manera espléndida cómo opera la psicología del colonizado, no en términos individuales y personales, sino desde una perspectiva sociogenética y ha mostrado la situación del paria desarraigado, destrabado, desclanizado, producto de la injerencia colonial. Ha mostrado ese ser que poco de sí ya le queda, casi nada, es el *damné*, el condenado, el que ya casi nada más tiene de sí para dar, pero es también de esa zona de no ser donde pueden

39 Consideraciones de esta índole bajo el título “Hermenéuticas para un pensar geo-situado, o derivas de la hermenéutica en Latinoamérica” fueron presentadas en la Mesa Panel *¿Cómo pensar América Latina desde la hermenéutica?* en las II Jornadas Internacionales de Hermenéutica, UBA, julio 2011 y publicadas en *Actas*.



también albergarse las posibilidades de acción revolucionaria en clave del Fanon de los años 60 del siglo próximo pasado.

Fanon distingue las diferentes dimensiones de la alienación que padece el condenado, a saber:

- a) Alienación económica
- b) Alienación psicológica
- c) Alienación política
- d) Alienación ético-normativa

En relación a la alienación económica, al haber sido expropiado de sus fondos, de sus tierras, de sus cultivos, el condenado está enajenado respecto de lo que eran sus bienes y pertenencias. El colonialismo capitalista ha absorbido para sí lo que era el hábitat, el territorio, las posesiones del colonizado, está desposeído, alienado, enajenado en su dimensión económica.

La alienación tiene a su vez una dimensión psicológica, pues, al solo efecto de la más básica supervivencia, el colonizado está condenado a padecer un proceso, penoso ciertamente, de despersonalización. Ese fenómeno está en directa vinculación con una identificación del colonizado con el colonizador: desea lo que éste tiene y anhela ser como él. Es decir, dicha despersonalización hace que el objeto de deseo sea el ser tan blanco como el blanco, tan francoparlante como el francés, tan burgués como su amo.

La alienación política en Fanon remite al modo en que el condenado está enajenado de todo agenciamiento político, ajeno a todo empoderamiento político dado que el sistema político está legitimado por el colonialismo europeo. Lejos quedaron los criterios de gobernabilidad que los condenados se daban cuando aún no revestían en dicha condición, es decir, cuando no eran condenados, y esto es, previo a la llegada del conquistador a sus vidas.

En el mismo sentido de lo expresado anteriormente, el colonizado, el *damné*, está impelido a incorporar los valores occidentales, más no por decisión voluntaria, sino por imperio de la coloniza-



ción. Debe así, venerar a los dioses del conquistador, asumir sus costumbres, acatar sus normativas morales, su escala valorativa y tanto más. Mas al igual que lo ya dicho, no por decisión voluntaria sino por mero acatamiento en pos de la más básica y elemental sobrevivencia.

En el marco de las distintas dimensiones de la alienación del colonizado, caben unas palabras respecto, justamente, de la palabra y del lenguaje. Muy brevemente (dado que sería tema de todo un texto) abonando la idea de la dimensión ontológica del lenguaje en clave hermenéutica, esto es, adhiriendo a la idea gadameriana por excelencia que habitamos en la palabra y que la lingüisticidad es constitutiva de nuestro ser, en el caso del colonizado, este está en condición de enajenado respecto de su lengua. Está, entonces, en situación de extranjería respecto de la lingüisticidad (que no corresponde confundirla con idioma). Es en esa dirección, que, en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Fanon sostendrá: “Hablar. Esto significa emplear cierta sintaxis, poseer la morfología de ésta o aquella lengua, pero, fundamentalmente, es asumir una cultura, *soportar el peso de una civilización*⁴⁰ (Fanon, 1973:14).

Es estremecedora la descarnada descripción que hace Fanon del colonizado que viaja a la metrópoli y a su regreso a la colonia, destella por el uso de la lengua foránea que pareciera haber adoptado como propia (en este caso estamos refiriéndonos al escenario del Caribe francoparlante). Mas no se trata simplemente de la destreza idiomática, sino de una asunción cultural y civilizatoria por lo que excede el plano estrictamente idiomático al incidir en el plano político y ontológico. Dominar la lengua de la metrópoli podría hasta pensarse que hace al francoparlante más cerca del mundo del colonizador, lo vuelve más valioso y en un proceso de terrible expropiación lingüística, el colono denosta ahora a sus pares, a quienes

40 El resaltado me pertenece.



ya no siente en relación equitativa; se diferencia de sus hermanos colonizados por el dominio idiomático que lo distingue.

Caben unas líneas sobre el corrimiento de Fanon respecto a la matriz psicoanalítica freudiana de sus propios días. Esta indicación no es menor ya que cobra un sentido específico en el marco del PMC. De manera muy clara se expone esta disidencia en “Frantz Fanón y la opción decolonial: el conocimiento y lo político” por parte de Mignolo continuado por el capítulo siguiente “En torno al principio sociogénico. Fanón, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser ‘negro’” de Sylvia Wynter en ocasión de la reedición de *Piel Negra, Máscaras Blancas* del año 2009.⁴¹

Mignolo sostiene que Fanon:

[D]ebe abandonar a Freud y así como Freud se vio necesitado del concepto de ontogénesis para comprender fenómenos psicológicos en la sociedad vienesa de su tiempo, Fanón se vio necesitado del concepto de sociogénesis (o del principio sociogénico) para entender fenómenos psicológicos en situaciones coloniales. (...) [P]ara Fanon la colonialidad del ser no es inherente al sujeto colonial, sino en el ejercicio de las estrategias de dominación que tienen como consecuencia y resultado la colonialidad del ser y del saber. (Mignolo en Fanon, 2009a: 315)

A diferencia de lo que ocurre en la metrópoli o al interior de Europa, para comprender cómo se inscribe la colonización en los sujetos racializados se torna indispensable una categoría que des-

41 Esta reedición de Akal incluye una introducción de Samir Amin e Immanuel Wallerstein junto a un Apéndice del que participan Judith Buther, Lewis R. Gordon, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y los ya mencionados Mignolo y Wynter.

borde la dimensión estrictamente individual (ontogenia /ontogénesis), como también la dimensión que refiera a la evolución de la especie (filogenia/filogénesis)⁴². Se hace necesario pensar en clave de sociogenia o de principio sociogénico, que vuelva la mirada hacia el entramado social y al modo en que la colonialidad opera conde-nando seres, en virtud de su falta/falla ontológica, la que se torna dificultoso explicar si no se ancla en la génesis social de dicho senti-miento de carencia, de no ser. La filogénesis y la ontogénesis no son suficientes para comprender el sujeto colonizado pues deja afuera, precisamente, la colonización misma, deja afuera aquel momento fundacional de la racialización y jerarquización de los sujetos a lo largo y a lo ancho del orbe.

En *Piel Negra, Máscaras Blancas* Fanon presenta un gráfico en el cual por encima de la línea divisoria, ubicado en el lugar superior se encuentra lo blanco, y por debajo de ella, en la sección inferior, se halla lo que en clave autorreferencial en tanto que afrodescendien-te, Fanon denomina “yo diferente del blanco” (Fanon, 1973:178); distinción ésta que remite a la violencia inherente al concepto de raza y su eficacia demarcatoria e inferiorizadora.

Blanco

Yo diferente al blanco

Lo dicho entonces vuelve necesario el principio sociogénico para entender cómo se construye esa falta, ese no-ser. Ser diferente del blanco no se agota en una diferencia epidérmica o cultural, sino que la diferencia estriba fundamentalmente en su condición de co-lonial, que inventa tal línea demarcatoria.

42 Si bien estos conceptos surgen de la biología y refieren al desarrollo del embrión, son también recuperados por la teoría psicoanalítica en el análisis de aquello que hace al individuo y a la especie.



El colonizado en Albert Memmi

La colonización fabrica colonizados del mismo modo que fabrica colonizadores.

(...) La carencia más grave que experimenta el colonizado la constituye el hallarse situado fuera de la historia y fuera de la ciudad. La colonización le suprime toda participación libre, así en la guerra como en la paz, toda decisión que contribuya al destino del mundo y al propio, toda responsabilidad histórica y social.

Albert Memmi

Albert Memmi nace en el año 1920 en Túnez; hijo de madre judía, criado en un ambiente árabe, musulmán. Cursó estudios universitarios en Filosofía en la Universidad de Argel y en la Sorbona en París. Se radica en Francia a mediados de los años 50 luego de que Túnez lograra la independencia. Al igual que Fanon, Memmi era muy cercano a los grupos intelectuales franceses, amigo de Camus y de Sartre, entre otros.

Escritor de una muy profusa obra literaria, Memmi publica, en el año 1966, *Retrato del colonizado*, prologado por Sartre, al igual que *Los Condenados de la Tierra* de Fanon. Tramos de *Retrato* aparecieron publicados con anterioridad, en 1957, en las revistas *Esprit* y en *Les Temps Modernes*, publicaciones muy estimadas por los círculos intelectuales críticos. Algunas de sus obras más conocidas son: *Retrato del colonizador* de 1957; *Retrato del colonizado* de 1966 y *Le racisme: description, définition, traitement*, del año 1982.

Puntualmente en *Retrato del Colonizado*, que es tal vez la obra más conocida, es tematizado el racismo. El modo en que es presentado posibilita la profundización de la órbita ontológica de la colonialidad, la colonialidad del ser, dado que muestra la sustan-



tificación/reificación de la “bestialidad” del colonizado, la que se adjudica como rasgo inherente a este. Tal sustantificación, como Memmi la denomina, podría entonces pensarse en tanto compatible con la tesis de la irreversibilidad de la sub-valoración ontológica del no europeo, ya que ubica en el plano de lo esencial y constitutivo, –esto es, pondera como marcas definitorias– determinados aspectos “negativos” del colonizado en beneficio de un posicionamiento justificatorio de las brutales acciones perpetradas por parte de la empresa conquistadora de Occidente.

Nelson Maldonado-Torres, respecto a la importancia de Memmi en tiempos de los procesos de descolonización del siglo XX, sostiene:

Retrato del colonizado provee una descripción de las estrategias, modos de conciencia, y rutas de alienación y desalienación de colonizados y colonizadores (...) Memmi se nutre de su experiencia como judío en una colonia francesa, localizado socialmente entre medio del colonizador y del colonizado, pero en su caso, en solidaridad con el proyecto de descolonización. (Maldonado-Torres, 2008: 11)

A continuación, Maldonado-Torres indica que, si bien *Retrato del colonizado* en aquellos tiempos estaba prohibido, igualmente tuvo circulación y considera que le siguió en importancia a *Los Condenados de la Tierra* en virtud de la enorme influencia alcanzada. Interesan también las diferentes definiciones sobre racismo presentadas por Memmi en trabajos más recientes que permiten adentrarnos en el vínculo orgánico entre racismo y dominación, en pos de indagar respecto a la función que cumple el racismo según el autor.

Memmi escribe desde las entrañas de su propia existencia atravesada por la colonización y desde su ambigua situación vivencial



de superioridad, como judío, respecto al musulmán y de inferioridad, respecto al europeo colonizador.

En *Retrato* su pluma se desliza llevándonos hacia su experiencia traspasada por el orden colonial. Diferencia entre la fisonomía del colonizado, el colonizador y el colonialista y plantea una elocuente crítica, condenatoria de la vida colonial. Claro que encuentra matices entre estas tres diferentes categorías, pero solo de ello se trata, de matices, de gradaciones, si se quiere, de escalas, pero, en definitiva, todos son usurpadores de aquello que no les pertenece.

Se muestra urgido por interpretar y así lo expresa, pues opera como un imperativo. Ese interpretar exige que se pondere la variable de la agencia colonial que marca cuerpos, subjetividades, vivencias y que despliega contradicciones en todo momento y de muy distinto tenor, a saber:

- contradicciones en los intelectuales de izquierda que rechazan el nacionalismo como respuesta política al colonialismo;
- contradicciones en el colonizador que recusa su condición misma de colonizador;
- contradicciones en “el colonizador de izquierda quien se niega a formar parte del grupo de sus compatriotas y al mismo tiempo le es imposible hacer coincidir su destino con el de los colonizados” (Memmi, 1966:61);
- contradicciones en el colonizado que en esta compleja trama colonial es también colonizador de otros (ej. los judíos respecto al nativo musulmán) y tantas otras.

Dicha exigencia de interpretación debe deslizarse por carriles que excedan la mera explicación de orden histórico, no alcanza con dar cuenta de la posesión ilegítima de un territorio por parte de un poder extranjero. Y no alcanza dado que la experiencia colonial es de orden ontológico que pone al descubierto la condición humana concebida como tal o como subhumana. Resultan, entonces, insuficientes, las claves interpretativas habituales con



las que auscultar el fenómeno colonial, siempre generadas en la metrópoli. Memmi entiende al mundo colonial en tanto habita en él, en tanto marcado por el desgarramiento; para entender la complejidad del entramado colonial.

Memmi ha hecho un extraordinario retrato tanto del colonizado como del colonizador y en la pintura que muestra es dable advertir lo multifacético del fenómeno colonial, a saber, la diferencia entre el colonial, el colonialista y el conquistador, como también la diferencia entre los mismos colonizados. Están quienes se encuentran atrapados en contradicciones ideológicas severas; están los que son colonizados sin saber de ello y sin sospechar de su propia situación, y están también aquellos que siendo y sabiéndose colonizados, se acomodan a su condición, aceptándose “como ser de opresión” (Memmi, 1969:109). Como dice Memmi, las posibilidades abiertas por la colonización son la asimilación, la petrificación, y “la catalepsia social e histórica del colonizado” (Memmi, 1969: 111).

Si se trata de buscar qué del planteo de Memmi podría ser clave para sostener que puede revistar en la genealogía decolonial, entiendo que lo último es una pista más que clara, pues la posibilidad de éxito de la colonialidad ha estado dada por permanecer en el estado de ataraxia político epistémica.⁴³ Allí, frente a nuestros ojos, las mil maneras de colonialidad y su policromía; sin embargo, dado ese estado de catalepsia, adormecimiento y anestesia, no se ha salido de ella y estamos hoy en instancias de colonialidad global.

La decolonialidad, si algo se propone, es precisamente ese giro o rotación indispensable para desprendernos del ropaje moderno colonial, que nos ha venido cubriendo y del que hemos obtenido, en apariencia, una confortable protección en tanto y en cuanto continuáramos en la reproducción del paradigma propio de la *episteme* moderna colonial. Por lo tanto, no se trata, bajo ningún aspecto,

43 Retomaremos esta expresión al final de la presente investigación.

de una placentera cobertura protectora sino que es más acertado representárnosla como dominación y opresión.

Interesa detenernos en las definiciones de racismo aportadas por el autor: la definición más conocida de racismo brindada por Memmi –que le fuera solicitada por la *Enciclopedia Universal* y tomada por la Unesco– sostiene que “racismo es la valoración generalizada y definitiva de las diferencias biológicas, reales o imaginarias, en beneficio del acusador y en detrimento de su víctima, con el fin de justificar una agresión” (Memmi, 1983: 11). El autor está persuadido de que el despliegue de una lógica racista necesariamente ha de enmarcarse en cuestiones atinentes a estrategias de poder. Así lo expresa: “La supuesta superioridad racial basada en una supuesta pureza biológica que debe traducirse en ventajas no es más que un mecanismo ideológico, una coartada más de la dominación y la expropiación” (Memmi, 1983:11), así, su función es la de dominio.

Cabría aquí decir que lo biológico opera en Memmi como disparador y excusa de agresión hacia lo diferente, lo *alter*,⁴⁴ lo hétero. Aquí interesa incorporar el concepto de heterofobia propuesto por Memmi:

[H]e propuesto dar a este rechazo aterrizado y agresivo una denominación nueva: heterofobia. La expresión ‘racismo’ sólo se destinaría a la clase de heterofobia que utiliza el miedo a la diferencia biológica y racial para justificar agresiones y privilegios. Una definición eficaz debería reflejar a la vez el significado amplio y el significado limitado de una misma conducta. (Memmi, 1983: 11)

44 Memmi comenta que el concepto de heterofobia bien podría haber sido denominado como alterofobia, término elegido en principio. No obstante, esa denominación no quedó de esa manera dado que el autor consideró que la combinatoria griega y latina en su composición no le resultaba convincente.

Así, si bien todo racismo es heterofóbico, no toda heterofobia es racista en el sentido atribuido anteriormente. Por ejemplo, un misógino es heterofóbico en términos de género, pero no necesariamente se sostiene en lo racial para desplegar y ejercer su rechazo a la alteridad, corporeizado en, valga la redundancia, cuerpo femenino. Interesa este señalamiento para diferenciar la heterofobia en un sentido restringido a las cuestiones de lo femenino y lo masculino. La heterofobia en Memmi remite a la otredad destinataria de una acción de repulsa y menoscabo, con énfasis en lo racial.

A su vez, no es correcto quedarnos amarrados al elemento biológico que integra la definición de racismo, pues Memmi propone otra definición en donde lo biológico queda eliminado a efectos de zanjar las críticas recibidas al respecto. Lo biológico es subrayado por Memmi, como él bien lo dice, como pretexto o subterfugio para la heterofobia racial. Y es importante resaltar esta consideración pues, siguiendo a Quijano, bien sabemos que no gravita lo biológico en toda consideración racista, sino lo político-ideológico. Es decir, la instauración de la idea de raza lo es en virtud de la operatividad que la misma tiene en aras del mantenimiento de determinadas estructuras de poder, o dicho en clave de Quijano, del patrón de poder mundial capitalista. Con ello sí tiene que ver la raza y no con la determinación biológica, lo que posibilita plantear un contrapunto con Memmi, que se vuelve baladí dada la aclaración realizada por este último respecto a la determinación biológica como excusa para conductas racistas. Repárese entonces que en la definición consignada más arriba, Memmi aclara que las diferencias biológicas son “reales o imaginarias”. A mi juicio, quedaría por tanto zanjada la sospecha de ubicar a Memmi en una posición biologicista respecto al racismo. Ciertamente que no hay que temer a las diferencias biológicas, si de color de piel se trata o a la forma de rasgadura de los ojos u osamenta; el problema estriba es que las diferencias fisonómicas pongan en tela de juicio la humanidad del otro.



Por último, quisiera presentar unas líneas respecto al indisociable vínculo entre el colonizado y el mal en clave similar a la presentada en Fanon. En “El racismo. Definiciones”, Memmi se refiere al modo en que se instituye una especie de diferenciación entre el bien, el mal y el colonizado, quien indisputablemente reviste en este último espacio. “El universo del racista es el del bien, el universo de la víctima es el del mal” (2010: 56), expresa Memmi. Más adelante agrega la consideración que el racista hace sobre aquellos a los que consideran su alteridad, referida a la irreversibilidad ontológica: “la inferioridad del colonizado, del negro o de la mujer está inscrita en su carne, por más que lo quisiéramos no podría ser corregida” (Memmi, 2010: 68). Así, son indisimulables los puntos de coincidencia con las contribuciones de Fanon, ambos marcados, heridos de colonialidad, aún con heridas producidas desde procedencias geopolíticas diversas. Memmi sigue, por lo expuesto, en la línea argumentativa del *damné* de Fanon.

La herida colonial en Gloria Anzaldúa

Because I, *a mestiza*,
continually walk out of one culture
and into another,
because I am in all cultures at the same time,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
*Estoy norteada por todas las voces que me hablan
simultáneamente.*⁴⁵

Gloria Anzaldúa

Gloria Evangelina Anzaldúa nace en el año 1942 en el Valle del Río Grande, Texas, EE.UU. Muere en 2004, también en EE.UU., como consecuencia de su afección diabética. Fue una destacada literata, poeta, ensayista, crítica literaria. Sus estudios de grado y posgrado los cursó en la Universidad de Texas. Se desempeñó como catedrática en diversas universidades norteamericanas. Su vida estuvo dedicada tanto al campo académico como al activismo feminista antirracista, antisexistista y anticolonialista. Su legado es hoy recuperado por la teoría *queer*, los estudios poscoloniales y se la reconoce, a su vez, integrando la genealogía decolonial del s. xx. Ha sido laureada en numerosas ocasiones.

Su obra destacada es *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* del año 1987⁴⁶ precedida por *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* de 1981, y seguida de *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical. Pers-*

45 Las cursivas corresponden a Anzaldúa. Lo que podría ser advertido como error ortográfico es un provocativo gesto escritural intencional por parte de la autora.

46 En anexo véase el poema “Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza”.

pectives By Feminists of Color de 1990, entre tantísimos artículos, poemas y textos académicos.

El término “herida colonial” remite a lo planteado por Anzaldúa en *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* respecto a la herida permanente abierta desde la conquista española. Nos hemos detenido en Anzaldúa primordialmente por el concepto de “herida”. Así también la idea de “frontera” –que inspira a la epistemología de frontera– procede de la literata texana y está en directa relación con la de herida, dado que se implican mutuamente:

La frontera México-Estados Unidos es una herida abierta donde el Tercer Mundo choca contra el primero y sangra. Y antes de formar una costra, sangra nuevamente, el alma de dos mundos se fusiona para formar un tercer país, una cultura fronteriza [...]. Una frontera es una línea divisoria, una estrecha franja a lo largo de un borde escarpado. Una frontera es un lugar vago e indeterminado creado por el residuo emocional de un límite natural. Es en un constante estado de transición.⁴⁷ (Anzaldúa, 1987)

El planteo de la autora constituye una referencia insoslayable en el marco de la perspectiva decolonial. La idea de epistemologías de frontera y el concepto de pensamiento fronterizo –en tanto condición indispensable para que emerja un proyecto desoccidentalizante y decolonial– han sido desarrollados por Mignolo, quien se nutre de los aportes de esta destacada intelectual formada en la academia estadounidense. Esta activista feminista chicana supo vivencialmente de fronteras geográficas, epistémicas, lingüísticas, de género y raciales por las que estaba atravesada; supo de la herida colonial, de bordes difusos y de habitar en márgenes. Anzaldúa

47 La traducción es mía.

nos lega esta idea de frontera desde mucho más que una mera conceptualización, desde una biografía de frontera, desde un cuerpo habitado por palabras en inglés, en español y en *patois*, mostrando el complejo de tradiciones culturales que la conforman y cómo se hace necesario la creación de territorios nuevos desligados de la “monocultura mental”⁴⁸ que impone la tradición dominante.

Repárese al respecto que Anzaldúa escribe en *spanGLISH*, como se advierte en el epígrafe, que, como señaláramos, consiste en una combinatoria lexical entre el español y el inglés, es decir, una convergencia sajona y latina que comporta algo del orden de lo desafiante para con los catedráticos puristas del lenguaje. Así, lo aplica como una intencional estrategia escritural que ejerce una acción provocativa frente a los protocolos de producción científica emanados desde los centros de poder intelectual. Esto es, en relación a la esfera lingüística, Anzaldúa también se aloja en la frontera, en los bordes, en zonas intersticiales, atravesada por distintas lenguas, tres culturas o más y sus legados.

En dicho sentido, interesa el alcance de los aportes de Anzaldúa en relación con las epistemologías de frontera. Epistemologías que refieren a una conflictividad respecto al espacio epistémico que se habita; que comportan una actitud respecto al conocimiento que pone en tensión concepciones arraigadas, especialmente, en el campo de las Ciencias Sociales y Humanas, desbaratando su impronta colonial racista y predisponiéndonos hacia un giro que contribuye a desmontar el privilegio del *locus* de enunciación eurocentrado.

Se trata de epistemologías que desnaturalizan el campo de saber escrutando la dimensión imperial que ha permeado todo conocimiento organizado desde la racionalidad moderna colonial. Se orientan al diseño creativo de perspectivas que objetan el rostro conquistador de la *episteme* moderna. Ello no significa que la nie-

48 El concepto “monocultura mental” remite a Vandana Shiva, intelectual y activista india. Cfr. Shiva, Vandana (1993). *Monocultures of the Mind*. Londres: Zed Books.



guen, sino todo lo contrario. Es decir, precisamente por el conocimiento que les asiste de la herida colonial y de lo forjado por la modernidad, no proponen más de lo mismo, sino lo distinto, desde escenarios posoccidentales, como ya lo indicáramos.

Así, la frontera no es un espacio creado para absurdos dilemas excluyentes entre “esto” o “aquello”, sino, más bien, es un apartamiento de modelos de pensamiento binario y propende a mallas, redes, rearticulaciones y “heterarquías”, concepto último inspirado en el pensamiento heterárquico desarrollado por Kyriakos Kontopoulos, sociólogo griego (Cfr. Kontopoulos, 1993).

Anzaldúa se mueve en esa huella, en la huella de la frontera a hacer, de la frontera a habitar, de la frontera que permita ser. Esto es, la frontera opera como un espacio de construcción ontológica en ese cruce de caminos, en ese cruce de tradiciones, en ese cruce de etnias, de procedencias, de memorias y más.

Tanto el concepto de frontera como el de herida colonial interesan a nuestros fines. Corresponde hacer mención que la autora se refiere a la herida como en estado de permanencia; la herida puede cada tanto formar una costra frente al mundo, pero es tal la marca dejada por la daga colonial que la ha provocado que ésta vuelve a abrirse de tanto en tanto. La herida está allí, mostrando la brutalidad de la agencia colonial en los cuerpos y en las almas.

Interesa la dimensión y magnitud de la herida y su condición de permanencia dado que hay autores que plantean que la perspectiva decolonial posibilita la curación de esa herida (i.e. Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet, Mignolo, y otros). Ferrera-Balanquet es un artista, “cubano exiliado en EE.UU.” (según la presentación que él, recurrentemente hace de sí mismo), con raíces afro, árabes y catalanas. Fue proscrito en Cuba en los años 70 por su sexualidad disidente respecto del mandato heteronormativo, en consonancia con la persecución que los castristas realizaron con las minorías sexuales, lo que lo obliga a migrar al norte.



El autor estima que la decolonialidad posibilita la curación, lo que denomina la *Ts'aak* (sanar) erótico decolonial. Sostiene que un andar erótico decolonial hace posible una especie de cierre de las heridas coloniales, es decir, viabiliza la cauterización del daño producido por la modernidad-colonialidad en el plano de lo erótico y de la sexualidad, de allí la idea de *Ts'aak*, sanación o cura. Cabe decir que no se trata de una cura psicoanalítica ni se emparenta tampoco con la cura heideggeriana. En Ferrera-Balanquet, la *Ts'aak* tiene más que ver con el reencuentro con el saber y sentir ancestral, tiene más de re-existencia, de remediación, de religación con la procedencia y tiene mucho que ver también, con él mismo, por lo que hay mucho de autorreferencial.

Así lo dice el autor:

Sanar el cuerpo erótico entrelaza conocimientos sensoriales y experienciales otros para sentipensar el entrecruce subjetivo con la memoria ancestral. (...) La *ts'aak* decolonial es un proceso cartográfico histórico orgánico localizado estratégicamente en movimientos relacionados con múltiples procesos, individuos y comunidades que se transforma en un acto preformativo creativo insurgente en las locaciones habitadas e imaginadas. (Ferrera- Balanquet, 2015: 48)

Por su parte, Mignolo también abona la idea de la posibilidad de la *decolonial healing*. Tal vez más atento a los problemas de interpretación que el término “sanación” podría traer aparejado en contexto argentino, en algún texto opta por su expresión en inglés. Si bien pareciera poco decolonial recurrir a la lengua del imperio, entiendo que es un buen recurso para evitar las confusas derivaciones semánticas que dicho término conlleva.⁴⁹

49 Véase al respecto que en la contratapa y prólogo de Mignolo del texto: Borsani, María Eugenia (comp.) 2015. *Ejercicios decolonizantes en este sur. (Interculturalidad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)* se evita el término en cuestión y aparece la referencia en inglés, a saber: “*decolonial healing*”.

Al respecto, en *Una concepción decolonial del mundo. Conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*, este último sí utiliza el término en español, pues estima que los procesos de sanación decolonial están en estrecha relación con el despertar global de la conciencia decolonial que inevitablemente se da de manera concomitante al desamarre y a la des-identificación con las promesas de la modernidad. Se trata de “la tarea de quienes tienen/tenemos que confrontar la herida colonial (...) es una tarea comunal donde el sujeto se con-funde con lo comunal” (Mignolo & Carballo, 2014: 150). Más adelante agrega que “ello significa des-identificarse con el ego que es uno de los rasgos que caracterizan al sujeto moderno” (*loc.cit.*).

Ahora bien, la naturaleza también está herida de colonialidad (Lander ha venido ocupándose de ello). Este modo de la herida no fue tema de tratamiento en Anzaldúa; sin embargo, cabe preguntarnos si en el caso de los actuales tratamientos que vulneran los ciclos naturales de la naturaleza (valga la redundancia), puede haber sanación cuando la devastación es irremediable. Entendemos que la idea de sanación de las heridas coloniales cuando se trata de la colonialidad de la naturaleza de la que somos parte y a la que pertenecemos –sobre la que nos explayaremos en la sección final– no es viable o al menos se torna sumamente problemática. Cuando los estragos de la colonialidad son, sin duda de ninguna índole, “irreversibles”, no cabe posibilidad de pensar en “sanación alguna”. Esto en referencia a poblaciones envenenadas, cuerpos mutilados y/o poblaciones esterilizadas⁵⁰ en nombre del progreso donde no hay posibilidad de reversión de ningún tipo.

50 Cfr. “Fujimori ordenó la esterilización forzosa de 200.000 mujeres indígenas en Perú”, *Diario El País*, Lima, 25 de Julio de 2002. El copete de la nota dice: “Las pacientes recibieron amenazas y alimentos para someterse a la intervención” y Cfr. Miranda, B., “Así fueron las esterilizaciones forzadas que ahora son asunto de interés nacional en Perú”, *BBC Mundo*, noviembre 2015. Disponible en: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/11/151108_esterilizaciones_forzadas_historias_interes_nacional_peru_bm

Por caso, en Perú, en tiempos preelectorales en 2016, un grupo de mujeres, reunidas en forma de colectivo, salieron a las calles movilizadas bajo la consigna: “Somos las hijas de las campesinas que no pudiste esterilizar” en referencia a lo acaecido con mujeres, en su mayoría indígenas, en la década del 90 por parte del gobierno de Alberto Fujimori. Este ocupó la presidencia de la nación de dicha república en la década emblemática del avance neoliberal, 1990-2000 y se encuentra hoy cumpliendo una condena de 25 años de cárcel. Se presume que 300.000 fueron las mujeres esterilizadas en esta época, las que padecieron terribles castigos y la quita de alimentos si se negaban a tal procedimiento quirúrgico de anticoncepción. Dicho clamor de justicia a 20 años de ocurridos los hechos, se reforzó en las calles ante la candidata a la presidencia, Keiko Fujimori, quien no negó que dicha práctica mutilatoria existió, pero sostuvo que fueron solo un centenar de mujeres.

Según información periodística del año 2002, entre 1996 y 2000 se realizaron 215.227 ligaduras de trompas y 16.000 vasectomías, en el marco de un supuesto plan masivo de salud pública, cuyo objetivo no era la prevención de epidemias, sino que disminuyera el número de nacimientos en los sectores más pobres de Perú. Sin duda alguna, se trata de prácticas de exterminio ejercidas sobre los sectores que a los ojos del capital se constituyen como población excedentaria, sobran. Mejor es, entonces, siguiendo esta lógica de la modernidad-colonialidad, genocida, por cierto, su exterminio bajo los medios o métodos más eficientes y “científicos”, como también menos costosos. La información resultante de la comisión del Congreso peruano que en el año 2002 investigó los casos de anticoncepción quirúrgica conforme el Programa Nacional de Planificación Familiar del gobierno de Fujimori concluyó que 314.605 mujeres fueron esterilizadas. En muchos casos fueron cuerpos de mujeres que no manejaban el español; se trató de una política de control de la natalidad en aras de la eliminación de la pobreza, según la información oficial, sin embargo, queda en claro que no era solo de exterminio del pobre, en la figura



de la mujer indígena, de la mujer campesina. Estas prácticas se dan en el marco de una política gubernamental, bajo el ocultamiento y el engaño, pues sin consentimiento se vulneraron, mutilaron y vejaron cuerpos, denegando así la posibilidad de generaciones futuras.

Entiendo que hay que analizar estas prácticas en el marco de políticas de exterminio y, sin duda alguna, en el marco de racialización de los cuerpos. Pues no se trata de casos aislados, meramente episódicos, sino diseñadas ayer y hoy en Latinoamérica, en general sobre poblaciones vulnerables.

Entonces, según el planteo de Anzaldúa, la herida que cada tanto, inexorablemente, se abre no es pasible de sutura, cierre o cauterización total. La herida lo es en su condición de “abierta”. Su saneamiento puede ser temporario, fragmentario, por momentos, pero cada tanto vuelve a abrirse y la herida se hace sentir. Entendemos que la desaparición de la herida, su saneamiento o remediación tiene una enorme fuerza como idea regulatoria, como fin hacia el cual tender, como *telos* que ilumina el horizonte utopístico⁵¹ de la decolonialidad.

51 Optamos por el concepto utopístico y no utópico sostenido en el planteo de Wallerstein. Al comienzo de su disertación en el marco de las Conferencias Sir Douglas Robb en la Universidad de Auckland, Nueva Zelanda, los días 16, 22 y 23 de octubre de 1997, Wallerstein diferencia utopía de utopística. Así lo dice: “¿Utopías? ¿Utopística? ¿Se trata de un juego de palabras? No lo creo. Utopía, como todos sabemos, es una palabra acuñada por Tomás Moro y significa literalmente ‘ninguna parte’. El verdadero problema con todas las utopías que conozco no es sólo que no han existido en ninguna parte hasta el momento, sino que, en mi opinión y en la de muchos, parecen sueños celestiales que nunca podrán hacerse realidad en la Tierra. Las utopías cumplen funciones religiosas y a veces también son mecanismos de movilización política. Pero políticamente tienden a fracasar, ya que son generadoras de ilusiones y –cosa inevitable– de desilusiones. Las utopías pueden usarse –y se han usado– como justificaciones de terribles yerros. Lo último que necesitamos son más visiones utópicas. A lo que me refiero con la palabra ‘Utopística’, que inventé como sustituto, es algo bastante diferente. Es la evaluación seria de las alternativas históricas, el ejercicio de nuestro juicio en cuanto a la racionalidad material de los posibles sistemas históricos alternativos. Es la evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociales humanos y sus limitaciones, así como de los ámbitos abiertos a la creatividad humana. No es el rostro de un futuro perfecto (e inevitable), sino el de un futuro alternativo, realmente mejor y plausible (pero incierto) desde el punto de vista histórico. Es por lo tanto, un ejercicio simultáneo en los ámbitos de la ciencia, la política y la moralidad” (Wallerstein, 1997: 3).



Hoy, de acuerdo a la lógica funeraria de este presente “thanatológico” (Sáez Rueda, 2012) de este presente neocolonial, no están dadas las condiciones para la sutura absoluta de la herida colonial, pues lo colonial sigue orbitando bajo otros modos, otras modalidades, pero idéntica lógica devastadora con aquellos a los que se les presentan como dispensables (Maldonado-Torres), desechables (Mignolo) o población excedentaria (Rozenal).

Dice al respecto Claire Joysmith:

De la herida, del rasgamiento, de la ruptura, de la pesadilla, surge, como ave fénix la posibilidad múltiple de una nueva cultura, de nuevas identidades, nuevos sueños. Y es esta “border culture” híbrida, el hábitat natural de las chicanidades, las cuales encarnan múltiples fronteras, en donde es necesario negociar día con día cada herida. (Joysmith, 2008: 2)

Pareciera entonces claro, para parte de estudiosos de la obra de Anzaldúa, que la herida, la cisura es tal que no permite cicatrización absoluta y esto es así porque la identidad que se construye en la frontera que se habita no es una única identidad, sino que es el efecto de permanentes transacciones identitarias, nunca estabilizadas sino siempre oscilantes. Se trata de identidades nómadas que se forjan en la negociación fronteriza y en el proceso de dicha negociación permanente la herida se hace presente, se siente.

Según quien fuera por tiempo Directora del Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México (2004-2014), hoy catedrática de la Universidad de Berkeley, María Isabel Belausteguigoitia Rius: “[e]stas marcas deficitarias: la pobreza, la errancia, la feminidad, la prietez, lo indígena, lo mexicano, la sexualidad ‘equivocada’, constituyen justo



el conjunto de ‘lateralidades’, la argamasa que funda a la *Nueva Mestiza*, el sujeto híbrido e intestinal, fronterizo y periférico. (Belausteguigoitia Rius, 2009: 9).

Adquiere entonces sentido la frase final del epígrafe de Anzaldúa: “Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente”. Se es al mismo tiempo la académica norteamericana, la nieta de mamá grande Locha, la prieta, la chicana, la lesbiana, la india, la blanca y más. La identidad es esa argamasa mencionada por Belausteguigoitia Rius y referida por Anzaldúa, en la que se ensamblan, se cruzan, se engarzan, se solapan, se traspasan procedencias múltiples, historias y memorias diversas, identificaciones y pertenencias grupales varias que vibran todas al mismo tiempo.

Y esto lo planteo en torno a Anzaldúa, pero cabe a todo herido de colonialidad. Cabe a quienes saben de ese sentimiento, no sólo desde lo estrictamente racional, que pueda traducirse en teoría, sino e indispensable es que se trate también de un saber desde lo corpo- vivencial, desde el cuerpo sufriente. Y así es como lo expresa Anzaldúa: “Estas carnes indias que despreciamos nosotros los mexicanos, así como despreciamos y condenamos a nuestra madre Malinali. Nos condenamos a nosotros mismos. Esta raza vencida, enemigo cuerpo”⁵² (Anzaldúa, 2004: 79).

Vuelvo a Belausteguigoitia Rius, aunque pudiera presentársenos como un oxímoron –en tanto que combinatoria de significados opuestos contradictorios– cabe pensar estos posicionamientos de frontera como “activismo teórico” pues la teoría se amarra al compromiso con un activismo, con una praxis militante en terreno, en territorio. Así, la idea de herida colonial y la noción de frontera no se comprenden en toda su magnitud

52 El resaltado le pertenece.

si no se sabe de las mismas desde lo corpo-biográfico, desde lo corpo-vivencial, desde un cuerpo que la siente, la habla, la vive, la sufre.

Y esto lo sostenemos dado que la mera teorización resulta insuficiente pues la herida colonial como sentimiento y la frontera como espacio que construyen aquellos que están en los márgenes, en los bordes, habitando la periferialidad inventada por la centralidad colonial, se siente más que se conoce, o “solo se la conoce al tiempo que se la siente”. La herida colonial, entonces, es más del orden de los corpo-bio-vivencial que de lo estrictamente teórico reflexivo, aunque claro que no está inhabilitada la posibilidad de teorización, pero debe operar algo de lo experiencial para saber de qué estamos hablando y a qué nos estamos refiriendo cuando nos referimos a la herida colonial.

Lo folkcomunicacional en Luiz Beltrão de Andrade Lima

[El marginalizado] é um indivíduo á margem da duas culturas e de duas sociedades que nunca se interpenetraram e fundiram totalmente.

Luiz Beltrão de Andrade Lima

Luiz Beltrão de Andrade Lima nace en Olinda, Brasil en el año 1918 y muere en el año 1986. Escritor, periodista, literato, comunicólogo, estudió en la Facultad de Derecho, en la ciudad de Recife. Su obra es poco conocida fuera de Brasil y entiendo que muy poco o casi nada trabajada en el contexto argentino. Su huella se halla ligada a los estudios folkcomunicacionales, ámbito de la comunicación popular, aquella que se da en los sectores marginalizados, tal como lo destaca en su obra más conocida, del



año 1980 *Folkcomunicação. A comunicação dos marginalizados*, precedida por *Folkcomunicação* de 1967 y *Comunicação e Folclore* que data de 1971.

La Sociedad Brasileira de Estudios Interdisciplinarios de la Comunicación (Intercom) otorga un premio en Ciencias de la Comunicación que desde 1997 lleva el nombre de Luiz Beltrão de Andrade Lima. Estudiosos de las Ciencias de la Comunicación,⁵³ especializados en la folkcomunicación, encuentran puntos de contacto entre Beltrão de Andrade Lima y la perspectiva decolonial. Entre otros, cabe mencionar a los brasileños Roberto Emerson Cámara Benjamim de la Universidad Federal Rural de Pernambuco, a Osvaldo Meira Trigueiro de la Universidad Federal de Paraíba y a José Marques de Melo de la Universidad Metodista de São Paulo, como entusiastas estudiosos y continuadores de la perspectiva de Beltrão de Andrade Lima. Marques de Melo le da carácter de disciplina a la folkcomunicación, disciplina ciertamente incipiente en el campo de las Ciencias de la Comunicación Latinoamericana, y sostiene:

El objeto de esa nueva disciplina (...) se sitúa en la frontera entre en el Folclor (rescate e interpretación de la cultura popular) y la comunicación masiva (difusión industrial de los símbolos a través de medios mecánicos o electrónicos destinados a audiencias amplias, anónimas y heterogéneas).

53 Respecto al vínculo entre folkcomunicación y decolonialidad cabe hacer mención a nombres tales como Yuji Gushiken, de la Universidad Federal de Mato Grosso e integrante de la Red Folkcom; Maria Cristina Gobbi de la Universidad Estatal Paulista/Bauru y miembro de la Red Folkcom junto a Karina Janz Woitowicz de la Universidad Estadual de Ponta Grossa e integrante de la Red Folkcom, y Cristina Schmidt de la Universidad de Mogi das Cruzes e integrante de la Red Folkcom, entre muchos otros. Cabe mencionar la *Revista da rede Folkcom, Revista Internacional de Folkcomunicação (RIF)* empeñada en los últimos tiempos en publicar trabajos en el sentido del vínculo mencionado. Parte de lo aquí expuesto recibió una primera publicación en dicha revista. Cfr. Borsani, 2016.

Si el Folclor comprende formas grupales de manifestación cultural protagonizadas por las clases subalternas, la Folkcomunicación se caracteriza por la utilización de estrategias de difusión simbólica capaces de expresar en lenguaje popular mensajes previamente transmitidos por la industria cultural.⁵⁴ (Marques de Melo, 2005)

Y a continuación agrega que Luiz Beltrão comprendía a esta disciplina como un proceso de intermediación entre la cultura de las elites (erudita o masiva) y la cultura de las clases trabajadoras (rurales o urbanas).

Entiendo dicha intermediación hacia el interior de un espacio diseñado en tanto que interseccional donde otros sean los criterios comunicacionales y los modos y canales por donde la comunicación circule sean aquellos que las gentes, el pueblo, elija para tales fines. Para decirlo de otra manera, lo folkcomunicacional refiere a la comunicación popular no regulada por los modos comunicacionales de elite, cuya conformación tiene su propia idiosincrasia que no se la valúa como deficitaria, aun cuando aparezca el término “marginalizados” en la obra de su mentor, Beltrão de Andrade Lima.

Retomo entonces el epígrafe escogido para esta sección que refiere al marginalizado, un individuo ubicado en el margen de dos culturas y sociedades que nunca se fundirán ni fusionarán totalmente. Tal espacio marginal y de cruce no significa fusión armónica en la que se diluyen las procedencias, pues la interpenetración definitiva es un imposible, por el contrario, se trata de procedencias culturales e históricas diversas, en las que una de ellas ha decidido la ubicación de la otra en carácter de marginal y allí tiene injerencia el factor colonial, aún cuando dicho factor no esté en el centro de las preocupaciones de Beltrão de Andrade Lima.

54 Las cursivas pertenecen al autor.



No hallamos la cuestión de lo colonial como eje de sus indagaciones, mas sí la que refiere a la dimensión de lo civilizado, pues los marginalizados están fuera de dicha órbita, “*excluídos de uma participação ativa no processo civilizatório*” (Beltrão, 1980: 2). Sí están en el foco de sus intereses los modos en que la comunicación se produce y circula en esos ámbitos habitados por los marginalizados y las convergencias que se generan en dicho circuito comunicacional que hoy están siendo analizadas en clave decolonial dado que se despliegan en un espacio que se forja como frontera. En el campo de lo folkcomunicacional, en dicho sistema, se generan, se proponen y producen nuevos modos, no solo de teorizar sobre la comunicación (lo que le cabe en tanto nueva disciplina recientemente abierta al campo investigativo) sino, fundamentalmente, como práctica que se da en la vida cotidiana, en estructuras sociales con lógicas que le son absolutamente propias y que resisten la subsunción en macroestructuras sociales.

Interesa, pues, el vínculo entre Folkcomunicación: comunicación y frontera. Lo dicho nos acerca a Anzaldúa, pues la folkcomunicación se instala en una especie de frontera/bisagra entre lo erudito, masivo, popular, telúrico y más. El pensamiento fronterizo, así denominado por Mignolo para dar cuenta del lugar epistémico de la decolonialidad, se vale del concepto de frontera de la autora, cuestión que ya desarrolláramos páginas arriba.⁵⁵

En las primeras líneas de *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*, la autora señala:

Vivir en la Frontera significa que tú
no eres ni hispana india negra española

55 Cfr. Mignolo, Walter (2003). *Historia locales/diseños locales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Consúltense las primeras secciones en donde el autor da cuenta del carácter fronterizo del pensamiento decolonial.

ni gabacha, eres mestiza, mulata, híbrida
atrapada en el fuego cruzado entre los bandos
mientras llevas las cinco razas sobre tu espalda
sin saber para qué lado volverte, de cuál correr

...

(Gloria Anzaldúa, 1987) en Anexo

Si aplicamos lo expresado por Anzaldúa al planteo comunicacional propuesto por Beltrão, se trata de una franja de convergencia, pero, a su vez, y por ello mismo, adquiere cierta particularidad dada la heterogeneidad comunicativa que en esa franja/frontera confluye, y las maneras en que tal pluralidad se conjuga, mas no se diluye ni funde.

Es sabido el interés de la folkcomunicación por aquello que ocurre en la trama comunicacional que se despliega en la cotidianidad, en lo masivo, en las calles, en las conversaciones domésticas, en tabernas, en el mercado, en la barbería, en las ferias. Por caso, los mensajes de los que habla Beltrão son los que ocupan espacios tales como escrituras en interiores de baños públicos, leyendas callejeras, mensajes en boletos de micros o escrituras en los billetes y tantos más. Son espacios/canales/vías comunicacionales no convencionales –si es que acaso hay alguna convención para la comunicación–, ámbitos en donde queda una inscripción en aras de su transmisión a un destinatario anónimo. Estos mensajes proceden de grupos culturalmente marginalizados. Dice Beltrão al respecto: “[c]onstituem-se de individuos marginalizados por contestação à cultura e organização estabelecida, em razão de adotarem filosofia e/ou política contraposta a idéias e práticas generalizadas da comunidade” (Beltrão, 1980:103).

A Beltrão le interesan las creencias religiosas populares, las romerías, los carnavales. Desde su juventud daba cuenta de su “pasión por la cultura popular, el interés por las clases trabajadoras, la



sensibilidad para entender lo cotidiano de las camadas empobrecidas de la sociedad” (Marques de Melo, 2002). Le importa, más que lo dicho, quién y desde dónde fluye la comunicación, cómo se vehiculiza en esos espacios, más que qué es lo enunciado. Y esto claro que nos emparenta con Mignolo.

En dicha dirección y en innumerables ocasiones, Mignolo ha sostenido la importancia de mudar respecto a una supra-valoración de las definiciones en el campo de las Ciencias Sociales y las Humanidades. De ordinario, claro está, las definiciones operan aportando calma y sosiego intelectual. No obstante, es de destacar que:

La definición es una de las formas normativas de control del conocimiento “científico”. La definición presupone la determinación de algo, de un objeto, y el control de la definición por el enunciante. La ciencia, en sus variedades naturales y sociales, es una forma de hacer orientada al objeto y no al sujeto, al enunciado y no a la enunciación. La opción de-colonial se vuelca hacia el sujeto enunciante; se desprende de la fe en que el conocimiento válido es aquel que se sujeta a las normas disciplinarias, esto es, al conocimiento por gestión empresarial mediante las reglas impuestas por el grupo de seres humanos que aceptan jugar ese juego. (Mignolo, 2008c: 245)

A diferencia de la exaltación del campo definicional por parte de la ciencia moderna, a la perspectiva decolonial le interesa la enunciación, mas ésta junto a la procedencia del sujeto enunciante, de allí la importancia que cobra la geo-corpo-política del conocimiento. A saber: quién dice qué, desde dónde, a instancias de qué, con qué intencionalidad, qué lenguas, memorias, tradiciones y saberes se ponen en juego en el acto de la enunciación, que historias (locales) están involucradas, dónde se dice lo que se dice, en definitiva:

“qué cuerpo habla”. Entonces, lo que importa es el lugar de enunciación asumido y el corrimiento respecto a los espacios destacados por la tradición moderna, responsable del desmerecimiento de otros escenarios sindicados en tanto que espacios periferalizados y ubicados en los márgenes. Va de suyo que para que ello opere como interés ha de haberse dado entonces un desprendimiento de la matriz eurocentrada, una acción decolonizante. Dicha acción se da cuando el patrón de poder colonial capitalista (Quijano) queda al descubierto y con ello la colonialidad del poder y los artilugios de dominación emanados de dicho patrón.

Dicho esto, importa a continuación dar cuenta de que la folkcomunicación no es una comunicación clasista. Es sabido que la narrativa moderna occidental se condensa en tres grandes matrices o relatos, a saber: el de la metanarrativa cristiana, el del liberalismo moderno y el del marxismo eurocentrado. En ninguna de estas matrices se aloja la propuesta decolonial, por el contrario, hacia las tres dirige sus críticas. Las tres matrices se presentan con similares propósitos: universalizantes, homogeneizantes y emancipatorios, claro que con diferencias. Las tres matrices tienen algo del orden de lo salvífico, y se posicionan en tanto baluarte de algún tipo de verdad. Lo eurocentrado condensa la ficción de lo redentor, aún cuando a través de los siglos tal carácter haya tomado carices diferentes, esto es: primero, el de la evangelización, luego, el de la acción civilizatoria y el desarrollo, y después, el de la democratización –según el modelo de las democracias liberales– como uno de sus últimos rostros, como la más reciente de tales ficciones/misiones redentoras. Son estas diversas dimensiones de una gran metanarrativa universal confundida con lo occidental, espacio desde donde se inventa la otredad, siempre deficitaria, en tanto no participa del perfil occidentalocéntrico.

Claramente indagar la colonialidad operante en la constitución del otro colonial, es, al mismo tiempo, adentrarnos en el análisis



crítico del capitalismo, del liberalismo y también del marxismo, por su condición de eurocentrado.⁵⁶ Respecto a este último, si bien no desconocemos el derrotero marxista de Beltrão, es sabido también que ofreció cierta resistencia respecto a subsumir la folkcomunicación en el marxismo.

Marques de Melo se ocupa de separar estos intereses respecto de una analítica estrictamente clasista, pues pareciera que no es esa la mirada desplegada por Beltrão. De ser así, se sigue el alejamiento de la matriz europeizante y del reduccionismo de un análisis de estricto orden clasista.

Expresa Marques de Melo refiriéndose a Beltrão: “él personalmente quería dejar claro su distanciamiento en relación a la lucha de clases”. A continuación, cita a Beltrão:

Algunas veces me viene la idea de que la persona puede confundir la folkcomunicación con una comunicación clasista. Sin embargo ella no es exactamente una comunicación clasista. (...) yo estudié algunos grupos que utilizan la folkcomunicación, esto es, medios no-formales de comunicación ligados directa o indirectamente al folklore. Entonces yo vi que algunos de esos grupos tienen capacidad de integración en la sociedad, apenas no concuerdan con esa sociedad. Los grupos a los que me refiero son los culturalmente marginalizados, contestan la cultura dominante. Ellos contestan, por ejemplo, las creencias dominantes en la sociedad y las religiones establecidas. (Beltrão, citado por Marques de Melo, 2002)

56 Repárese en las marcaciones que hicimos al respecto en la Parte I, sección 1.3.

Así, podríamos decir que el análisis de Beltrão no se ciñe a un marxismo canónico, por lo que comportaría así un giro respecto de la izquierda intramoderna. En Beltrão, pareciera entonces, que el concepto de marginalidad no queda lo suficientemente explicitado si se lo amarra al de clase.

Caben unas líneas sobre decolonialidad y folkcomunicación a la luz de la interculturalidad crítica, cuestión a la que nos refiriéramos en la primera parte del texto. Walsh sostiene que cuando la interculturalidad es mentada desde el poder, se condice más con designios hegemónicos que con aquello que remite a grupos subalternizados. Así, en clave decolonial, la interculturalidad es un posicionamiento político y también epistémico que reclama como punto de arranque la simetría de saberes, la transversalidad, la ausencia de principios rectores o jerárquicos, la horizontalidad en todo proceso cognitivo y comunicativo, también.

La interculturalidad crítica insta a una relación equitativa de lógicas y prácticas culturales, permitiría dar con puntos de coincidencia respecto a la horizontalidad del proceso folkcomunicativo referido por Beltrão y la interculturalidad en tanto desempeño que exige simetría epistémica, derriba jerarquías y altanerías cognitivas.

En *Folkcomunicación, la comunicación de los marginalizados*, Beltrão sostiene:

La folkcomunicación es, por naturaleza y estructura, un proceso artesanal y *horizontal*⁵⁷, semejante en esencia a los tipos de comunicación interpersonal ya que sus mensajes son elaborados, codificados y transmitidos en lenguajes y canales familiares a la audiencia, a su vez conocida psicológica y vivencialmente por el comunicador, todavía dispersa. (Beltrão, 1980: 28)

57 El resaltado me pertenece.



Ahora bien, las premisas de la interculturalidad crítica tienen incidencia directa en el modo de validar el saber y de concebir aquello que desde las epistemologías canónicas se lo nombra como “objeto”. La decolonialidad pone en tensión el entramado oposicional y la lógica binaria que regula el conocimiento occidental. Así también, impugna la pretensión de “objetividad investigativa” y el supuesto distanciamiento como garantía de neutralidad valorativa. Al respecto, en lo que a la investigación en folkcomunicación, se refiere ésta implica, de manera ineludible, el involucramiento corpo-vivencial ya aludido y así lo dice Cristina Schmidt en el apartado ‘Consideraciones Metodológicas’ en “Artesanato: mídia popular e o lembrar comunitário”:

Ao definirmos um objeto á luz da teoria da folkcomunicação, portanto, nos tornaremos parceiros e cúmplices de grupos marginalizados. Seremos pesquisadores, mas, antes disso, seremos pesquisados numa relação de proximidade muito grande, de vivência e convivência, de troca, de aprendizado. Estabelece-se uma relação de confiança e compromisso. É impossível pesquisar folkcomunicação sem estabelecer laços com um grupo, com uma localidade, com uma causa, com uma história, com á história. (Schmidt, 2012: 209)

Lo planteado por Schmidt nos pone en relación con lo que desde siempre se insiste desde el PMC respecto a la imposibilidad de distanciamiento metodológico requerido por la inspección canónica en Ciencias Sociales que implica, sin duda, el involucramiento corpo-bio-vivencial frente los postulados cientificistas que abogan por la neutralidad valorativa y/o asepsia axiológica casi quirúrgica. Tema que nos vincula con lo que se desarrollará a propósito de los problemas metodológicos de cara a la perspectiva decolonial. En lo

que a la folkcomunicación respecta, esta no puede ser simplemente motivo de una aséptica descripción, sino que insta a una suerte co-implicación e involucramiento. Para ello es menester un viraje respecto a las metodologías tradicionales en Ciencias Sociales.

Corresponde agregar que desde lo folkcomunicacional la valía de lo popular no es en términos de inferioridad, es decir, en tanto rango defectuoso sobre el que hay que aplicar una ortopedia correctora. Con claridad, el autor distingue lo marginal de lo marginalizado. No es ociosa esta distinción ya que lo marginal remite a una especie de marca constitutiva, inherente a ese pueblo, a esa gente o a ese grupo que recibe dicha denominación, mientras que lo marginalizado (término que aparece en el título de su texto) lo es en tanto que efecto de una acción llevada a cabo por grupos dirigentes hacia otros; es el poder hegemónico el que ha operado para dicha ubicación periférica. Para Beltrão los usuarios de la folkcomunicación han sido excluidos no solo del sistema político, sino también de la comunicación social formal, encontrándose así por fuera de la estructura social dominante. (Cfr. Beltrão, 1980: 38 y ss.).

Mas no sería del todo acertado decir que la folkcomunicación está orientada a que la comunicación de diversos grupos populares deje de ser tal en vistas de que se pase a otro “estamento” social y comunicacional. No procura aplicar una especie de “mejoramiento” de la calidad comunicacional (en caso de que algo así existiera), sino que, por el contrario, rescata lo que allí pasa, la comunicación que entre esos grupos poblacionales populares se da y en los espacios en que se desarrolla. Dicho de otro modo, es dable pensar que lo popular tiene una valencia por sí mismo, no en virtud de sus diferencias con la comunicación formal o erudita. Es decir, aquello que puede ser pensado como popular, no se define en tanto se distancia de la elite, sino que tiene su propia peculiaridad no requiriendo, podría pensarse, su otro, para constituirse en tanto tal. No se construye a partir de un pensamiento binario en donde por no ser X, se



es, entonces, su opuesto. Se es sin necesidad de un pensamiento en donde inexorablemente ha de tallar la lógica dual oposicional.

No es menor esta diferenciación entre el marginal y el marginalizado, insistimos, ya que nos pone en relación directa con la diferencia que existe entre el subalterno y el subalternizado, conceptos que son una invención de los modos de clasificar de la modernidad occidental. Sin embargo, mientras el subalterno pareciera que habita irremediable, inexorable e irreversiblemente en dicha situación que conlleva a su vez una espesura ontológica de lo estático e invariable, el subalternizado puede dar cuenta de los factores y variables operantes que lo hacen revistar en tal categoría. Igual operación puede entonces hacerse con el par marginal/marginalizado.

Cabría aquí hacer mención otra vez a la intelectual poscolonial Gayatri Spivak, en el tan mentado artículo del año 1983 “¿Puede hablar el subalterno?”. Se colige del texto que para que el subalterno hable es una condición *sine qua non* saberse como tal y así dar con las situaciones apropiadas para salir de dicha instancia. Instancia que no es del orden de la irreversibilidad, sino del orden de una coyuntura política, económica, histórica, cultural y colonial que lo ubica en dicho lugar, y genera la ficción, servicial a los grupos hegemónicos, de su imposibilidad de reversión. Dicha reversión se da cuando el subalterno sale del universo de silencio al que lo colonial lo confinó.⁵⁸ Por lo tanto, no queda por fuera de los grupos marginalizados la agencia del fenómeno racial. Son también marginalizados los indígenas, los migrantes, los pobres,

58 En una entrevista que Spivak brindara en ocasión de su viaje a Buenos Aires en el mes de noviembre de 2013, en referencia a los orígenes del término subalterno que nos remonta a Antonio Gramsci, la pensadora sostiene que Gramsci “fue obligado a llamar subalterno al ‘proletariado’. La palabra, usada bajo coacción, se transformó en una descripción de todo aquello que no cabe en el estricto análisis de clase. Me gusta eso porque no tiene un rigor teórico”. Cfr. Entrevista a Gayatri Spivak por Verónica Gago y Juan Obarrio “¿Podemos oír al subalterno?” en *Revista N*, 5/11/2013.

los integrantes de subculturas y los “*transviados de qualquer espécie*” (Perlmann en Beltrão, 1980: 38).

Entonces, con las cautelas que sean posibles, la vinculación folkcomunicación y decolonialidad está allí, e invita a ir pensando desde otra direccionalidad, invirtiendo lógicas de pensamiento y de organización conceptual. Está allí, invita a establecer un intercambio entre perspectivas cuya génesis sí tienen que ver con nuestros entornos, saberes, vidas y con nuestra Sudamérica. Tal vez, conforme continúen y se profundicen los estudios referidos a los vínculos entre folkcomunicación y decolonialidad, se hallen más elementos para poder afirmar que la obra de Beltrão se enmarca indiscutidamente en un pensar decolonial y entonces salir del registro presuntivo en que nos hemos movido en esta sección.

Por último, cabe aquí decir que esta presunción sobre el vínculo en cuestión (folkcomunicación-decolonialidad) que viene siendo desarrollado en los últimos años y la procedencia de estos estudios es del campo comunicacional brasileiro, no del campo de los pensadores decoloniales. Dicho de otra manera, es desde la folkcomunicación que se acercan a la decolonialidad y, en lo que a esta investigación respecta, sumo a Beltrão en la génesis de la decolonialidad del siglo XX, acompañando así a los tres anteriores antecedentes, a saber: Anzaldúa, Memmi y Fanon.

PARTE III

Ediciones del signo



III.1 A PROPÓSITO DE LA METODOLOGÍA DECOLONIAL: RECONSTRUCCIONES METODOLÓGICAS *A POSTERIORI* ⁵⁹

Es bueno recordar constantemente el hecho de que es posible escapar de la ciencia tal como hoy la conocemos, y que podemos construir un mundo en el que no juegue ningún papel. (Me aventuro a sugerir que tal mundo sería más agradable de contemplar, tanto material como intelectualmente, que el mundo en que vivimos hoy).

Paul K. Feyerabend

Esta parte está especialmente abocada a los problemas metodológicos. Sintetizamos estos problemas en las siguientes preguntas: ¿Es compatible una investigación cuya línea epistémico-política sea la perspectiva decolonial con las canónicas metodologías de investigación?; ¿es posible decolonizar la metodología?; ¿no es acaso indispensable? Inquietudes de este tenor dan origen a esta sección que recorre algunos planteos referidos a los inconvenientes metodológicos que se presentan en el marco de investigaciones decoloniales. Esto, a nuestro entender, impacta sobremedida a propósito de esta investigación centrada en cuestiones referidas a la resignificación de la hermenéutica, tantas veces ponderada solo como mera metodología.

59 Una primera versión fue publicada en Revista *Astrolabio Nueva época*, CIECS, CONICET, Vol. 13, 2014, pp.146-168.

Tiempos de crisis y preguntas metodológicas

Podría sostenerse que las preocupaciones metodológicas emergen en tiempos en que nos vemos sumidos en profundas crisis de sentido en las que se hace menester encontrar un buen rumbo para direccionar el conocimiento en el mejor sentido y en pos de hallar las mejores respuestas. Parece tener algo que ver con lo ocurrido en la segunda mitad del siglo pasado en el escenario europeo respecto del surgimiento de la hermenéutica filosófica y el cuestionamiento de esta en relación al protagonismo adjudicado a las cuestiones metodológicas en tiempos de crisis del humanismo, si cabe denominarla de alguna manera.

Sin duda en ese escenario hubo una fortísima respuesta crítica al imperio metodológico y de ello vaya si se ha dejado huella en los planteos de Paul Feyerabend en *Contra el método*, que si bien fuera cuestionado por muchos convencidos respecto a la posibilidad de la objetividad, la verdad y neutralidad de la ciencia moderna, fue muy bien recibido por parte de quienes lejos estaban de abonar tales consideraciones.

Verdad y Método es el título del señero libro de Hans-Georg Gadamer, el que había inicialmente sido intitulado por el autor *Comprender y Acontecer*, al momento de entregarlo a la imprenta en el año 1959. Finalmente fue cambiado por criterios más editoriales que estrictamente filosóficos. Más allá de que “método” aparece en su título, la hermenéutica no es un tratamiento que ubica en la centralidad de su propuesta el problema del método. Por el contrario, una de las operaciones nodales del planteo de Gadamer –referente insoslayable de la hermenéutica contemporánea y testigo privilegiado del derrotero de la filosofía de todo el siglo XX (1900-2002)– es llevar a cabo un corrimiento de la importancia atribuida a las cuestiones de orden metodológico y pensar una suerte de, si no reparación, sí rehabilitación de la tradición romántica, la que hubo de quedar sofocada y opacada por el imperio de la ciencia moderna, sus obsesiones metodológicas y su avasallamiento a todo tipo de saber que no aplicara a lo por ella



prescripto. El autor ha sostenido en diversos lugares que el punto de partida de su hermenéutica fue justamente la crítica al metodologismo imperante a mediados del siglo próximo pasado, “al metodologismo de la era de la teoría del conocimiento” (Gadamer, 1992:320).

Gadamer escribe en un momento de indisimulable crisis que impacta al interior de las Humanidades y las Ciencias Sociales; contexto que afecta a la intelectualidad toda radicada en el corazón de la Europa de mediados del siglo xx. En las primeras páginas de *Verdad y Método I*, Gadamer indica claramente que no propone ni una metodología ni una prescriptiva del comprender. Expresa –enfatizándolo en cursiva en el texto original, lo que no resulta un dato menor– lo siguiente:

[L]a hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de su autoconciencia metodológica, y sobre lo que las vincula con toda nuestra experiencia del mundo. (Gadamer, 1991: 25)

Se ha mantenido por tiempo una especie de solapamiento o bien de confusión entre el concepto de método y el de comprensión, como si éste último fuera el instrumento metodológico propio de la hermenéutica. La hermenéutica no pretende presentar un protocolo metodológico ni se posiciona como superadora de otras metodologías de las Ciencias Sociales y las *humaniora* en general.

El alcance del concepto de *Verstehen* es infinitamente más amplio, abarcativo y trascendente que la idea de método. Dicho de otro modo, lo experiencial de la comprensión hace que sea el fenómeno de la comprensión absolutamente irreductible al método científico, dado que lo trasciende absolutamente. La hermenéutica, o para ser más precisa, la neo-hermenéutica filosófica contemporánea toma distancia de la hermenéutica tradicional. En este sentido, el autor señala que mientras la hermenéutica clásica ponía el acento en el



desarrollo metodológico, la hermenéutica filosófica no procuró posicionarse nunca como doctrina metodológica.

En la propuesta de la hermenéutica filosófica se advirtió una esperanzadora proposición que nos alejaba de las agotadoras exigencias metodológicas, ya que nos autorizaba a sostener que no existía algo así como un único método hermenéutico y, de ser correctamente aplicado, todos los métodos posibilitarían, finalmente dar resultados o frutos hermenéuticos, como bien lo sostenía Gadamer.

Sin embargo, pese a que el planteo de la neo-hermenéutica fue para muchos un bálsamo frente al embate del cientificismo de mediados del siglo pasado, los debates metodológicos propiciados desde dicha tradición parecen, si no haber ganado la batalla, mantener la misma vitalidad que otrora, y nada hace pensar que sea posible obviar el escollo metodológico toda vez que se emprende un trabajo investigativo. Se hace menester dar cuenta de la metodología a adoptar —con una precisión que se sabe que es imposible de ser cumplida— y explicitar el criterio de selección aplicado para optar por tal o cual perspectiva.

Tiempos de crisis civilizatoria e inquietudes epocales impostergables

Hoy también nos encontramos en tiempos de enorme tembladeral de certezas, tiempos de desasosiego, tiempos de crisis raigal de la modernidad (Quijano), momentos de colapso de Occidente para algunos y de crisis civilizatoria para otros. Lander se ha dedicado a estudiar la actual crisis civilizatoria e incorpora una profusa e irrefutable información al respecto. En varios de sus escritos agrega el tema “tiempo”. Es decir, las cuestiones del presente no pueden ser trasladadas a las generaciones futuras para su resolución, precisamente porque lo que está en serio riesgo es la posibilidad misma de existencia de las generaciones futuras,



de no detener el demencial curso de los actuales acontecimientos que ponen en vilo la vida misma, la vida de los humanos y de los no humanos.

¿Qué implicaciones tendría asumir que nos encontramos en una época histórica decisiva, en un punto de inflexión tal que si no logramos como humanidad en las presentes generaciones detener el avance de estos dispositivos de sistemática destrucción de culturas y de vida, no habría garantía de futuro?

Esta consideración sobre la concepción del tiempo y su disponibilidad se fundamenta en las dos condiciones de nuestra época señaladas arriba. Los cálculos y las proyecciones de los diversos modelos sobre el futuro del planeta pueden variar y estar sujetos a polémicas, pero no queda duda de que los patrones civilizatorios actuales no son sostenibles y que están socavando las condiciones que hacen posible la vida. ¿Cuánto tiempo nos queda antes de que estos procesos destructivos sean irreversibles? Evidentemente, no es mucho... (Lander, 2006: 24)

Los textos de Lander tienen un tenor exhortativo dirigido en gran medida a los intelectuales, a quienes advierte sumidos en una especie de sonambulismo que les impide analizar al servicio de quién y para qué conocer, cómo se sostienen actualmente la ciencia y la investigación científica, cuáles las cuestiones impostergables a atender, etc.

En estos días con tales marcas epocales nos vemos involucrados en cuestiones metodológicas que se presentan en términos de inquietud y que reclaman algún tipo de resolución, que bien puede consistir en proponer ya un alejamiento de instancias en las cuales nos reconocemos procurando acomodarnos a protocolos de inves-



tigación, que, de antemano, estimamos ajenos a nuestras posibilidades e intereses políticos e intelectuales. No obstante, respondemos obedientemente toda vez que la exigencia institucional así lo reclama y allí es donde nos desenvolvemos con cierta dosis de impostura. Si nos hacemos eco de lo planteado por Lander, el tiempo de la investigación no puede ser sino aquel que, sin dilaciones, sin aplazamientos, se ocupe de indagar cuáles son las condiciones que hagan posible que el diagnóstico presentado por el autor no se agudice, y de ser posible, cómo cambiar las actuales condiciones del trabajo investigativo para que nos despierte del imperturbable letargo intelectual en el que, según su parecer (con el que coincido) estamos inmersos.

Es sabido que quienes desplegamos nuestra actividad investigativa al interior de las instituciones universitarias, nos vemos periódicamente sometidos a una exigencia ineludible que consiste en exponernos a una estricta evaluación en la que debemos dar cuenta a pie juntillas de cuál es la metodología aplicada en nuestras investigaciones. Llegados a ese ítem, en los formularios diseñados según un protocolo que no presenta mayores inconvenientes para las ciencias “duras”, pero que muestra fisuras en las peyorativamente denominadas ciencias “blandas”, los investigadores del ámbito de las Ciencias Sociales y Humanas nos convertimos en acróbatas y malabaristas a la hora de enfrentarnos con dichas planillas. Su diseño poco o nada tiene que ver con la investigación en Humanidades, con lo que pasa en el proceso investigativo propiamente dicho y con lo que nos pasa como investigadores, lo que nos atraviesa vivencialmente en nuestra práctica profesional, mucho menos cuando aquello que nos atraviesa tiene que ver con el dolor y con las urgencias mundanas en las que se nos va la vida.

Es usual ver consignado en la sección de metodología, la presentación del tema a investigar diseccionado en tramos, secuencias, momentos. Sin duda no es un escollo menor el que para muchos



significa cumplir con este requisito, sin el cual, pareciera que no es viable ninguna investigación que se precie de tal, poniéndose en cuestión la rigurosidad misma de aquello que aún no ha comenzado a realizarse, de aquello que aún no ha echado a andar. Esto es, debemos anticipar qué pasos daremos, qué recorrido nos hemos prefijado, cuál es la hoja de ruta diseñada y qué “avances” (palabra poco feliz ya que replica la lógica moderna sostenida en la idea de progresión y acumulación del saber) esperamos obtener.

Así, con antelación a la actividad investigativa, debemos dar cuenta de cuál será el proceder a adoptar, lo que es lo mismo que decir que debemos anticipar, casi con exactitud, cuál será el derrotero a seguir, cuál el modo de abordaje de las variables tales y cuales, prever las dificultades, etc. Sin duda, esto es una tarea imposible ya que supone, no la investigación a encarar propiamente dicha, sino un relato en registro conjetural, de lo que será a futuro, los resultados obtenidos, “sin haberlos obtenido aún”. Cuestión que vuelve al ítem problemático puesto que, de contar de antemano, escrupulosa y minuciosamente qué cosa procuramos hallar, no nos aventuraríamos en el trabajo exploratorio investigativo, ya que comportaría claramente un sin sentido dado que contaríamos ya con la cosa sabida.

Por lo dicho, entiendo que es impostergable darnos una discusión sobre qué metodología adoptar (o no adoptar) aquellos que recusamos las metodologías habituales por razones varias. En el caso que nos ocupa, las críticas a los requisitos metodológicos claramente no estriban en el modelo y/o diseño de sus formularios, tampoco en el hecho de desatender estas ciertas peculiaridades de las Ciencias Sociales y Humanas. No van por allí nuestras discrepancias y, en consecuencia, el disgusto con las actuales exigencias en lo que a la metodología respecta. Lo problemático estriba en su condición de colonizada, lo que es lo mismo que decir que es el resultado de una imposición colonial en conformidad con los patrones de conocimiento eurocentrados que



responden a una estandarización del saber con pretensión de universalidad y neutralidad según un reducido universo de problemas que es el que las Ciencias Sociales y las Humanidades, modeladas según lo que los patrones occidentales, reconocen como tales. Por ello, nuestra inquietud, disgusto o desasosiego no se sostiene sino en la dimensión colonial de la metodología, en advertir que es un área más de las tantas en las que ha hecho lo suyo la colonialidad del saber y aún hoy sigue haciéndolo. Es en ese sentido, que interesa explorar planteos que pretendan una acción decolonizante de la metodología. Digo dimensión colonial de la metodología pues esta se sostiene en ficciones varias, tales como la pretensión de objetividad y el indispensable abstencionismo valorativo del investigador en pos de la neutralidad, soportadas ambas en el encubrimiento deliberado de la corpo-biografía de quien investiga, propia de la geopolítica del conocimiento moderna que es sobre la cual se ha construido nuestra academia tan occidental, tan colonial y tan patriarcal.

Interesa entonces pasar revista a diferentes trabajos que tematizan acerca de la metodología decolonial, o mejor dicho, sobre los problemas que vienen suscitándose en el marco del conflictivo vínculo entre decolonialidad y metodología. Cabe decir que los autores de estos trabajos son antropólogo/as, arqueólogos/as. Podrían echarse de menos tematizaciones de este tenor en el campo filosófico, pero es sabido también que la filosofía es una de las áreas que mayor resistencia presenta a la perspectiva decolonial, desconociendo incluso su alcance filosófico. Sin embargo, es un buen síntoma que los planteos y problemas desborden su propio campo “objetual”, disciplinar; es un excelente síntoma que se nos presenten *Teorías sin disciplinas* (esto último en alusión directa al título de la compilación de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, mencionado en el Estado del Arte), en las que se desdibujan los bordes de las áreas del saber y priman los problemas y las teorías sin patrocinio disciplinar.



Es decir, las disciplinas ya no custodian determinados terrenos que otras no pueden abordar. Hay teorías que van apareciendo y que van posibilitando tramas y cruces en donde lo que rige, lo que ordena, lo que opera como núcleo rector son los temas y problemas y no ya la disciplinadas y obedientes disciplinas, cuestión que anunciamos en nuestras primeras páginas.

Impostura epistémica o insubordinación metodológica

En un sentido lato “método” refiere a camino, curso, o vía; en el sentido que nos ocupa estamos más cerca de la idea de procedimiento. Es muy común advertir una interesante confusión entre metodología de la investigación (que es un análisis teórico acerca del método) y el método propiamente dicho.

Las metodologías tradicionales son producto de convenciones epistemológicas, en donde, podría decirse, la comunidad epistémica de referencia remite a ciertos procedimientos metodológicos vinculándolos con inconfundibles patrocinos de fuste en el caso de las Ciencias Sociales y las Humanidades, llámesele: método arqueológico, genealógico⁶⁰, deconstructivista, etnográfico, de investigación-acción participativa, lectura en reversa, etc. (la lista es extensa y continúa). Es decir, da la impresión de que se necesita siempre echar mano a la cobertura de determinada tradición que opera como una suerte de garantía de rigurosidad. De tal forma, sirve tal o cual metodología en nuestro quehacer investigativo en

60 Santiago Castro-Gómez abona en gran medida la genealogía foucaultiana en tanto apropiado recurso metodológico para los estudios sobre modernidad/colonialidad en contexto colombiano. Suma a esos aportes los procedentes de Deleuze & Guattari. Aclara que realiza una “investigación *transdisciplinaria*, que no se ocupa tanto de guardar fidelidad a ciertos cánones, sino de apropiarse de ciertos conceptos y métodos para proponer una *analítica de la movilidad* que pueda ofrecer otra mirada fértil sobre la Bogotá de comienzos de siglo XX” (Castro-Gómez, 2009: 19).

conformidad con la tradición y/o escuela que le corresponde como marco teórico y, en consecuencia, quién es la figura que se vuelve referente insustituible de la investigación y, entonces, legitime nuestro proceder investigativo.

No obstante, en ocasiones, y en virtud de la complejidad de determinadas problemáticas, ninguna de las metodologías canónicas resultan suficientes, por lo que estamos obligados a llevar a cabo una serie de combinatorias, según sea el caso, o bien, como es lo que propiciamos en este capítulo, un corrimiento de la centralidad de la metodología y una recusación crítica de la conformación-construcción de lo canónico, en tanto tal.

Sin embargo, frente a los protocolos de investigación rara vez recusamos su diseño, por el contrario, es mucho más habitual de lo que podría pensarse, el hecho de advertir que el cumplimiento de dicho requisito responde más a un formalismo que a un sincero acto de fidelidad epistémica. De tal forma, aunque no nos guste reconocernos en dicho espejo, muchas veces incurrimos en actos de impostura/cinismo epistémico, como lo expresamos renglones arriba, y sacrificamos nuestras propias convicciones respecto al provecho que tiene el acatamiento del requisito metodológico. No estoy queriendo decir que hay que echar por la borda toda metodología, estoy diciendo que hay casos en los que cumplimos con el requisito a sabiendas de que la solicitud misma es un acto generado por protocolos que condensan una inocultable marca colonial. En esas ocasiones, el cumplimiento de la metodología responde más a una exigencia formal que al sinceramiento del proceso investigativo y a lo que nos ocurre en el despliegue de la tarea como investigadores.

Zulma Palermo ha venido encarando el tema referido al rol de las universidades de cara a una mirada decolonial y a la posibilidad de una pedagogía decolonial desplegada al interior de estas casas de “altos” estudios. En “La Universidad Latinoamericana en la encrucijada decolonial” elocuentemente afirma:

La contradicción entre lo que se dice y lo que se hace se erige como uno de los mayores obstáculos para producir al menos un principio de cambio en los procesos de producción de conocimiento, aún en aquellos actores que tienen más conciencia del nivel de colonialidad intelectual dentro del que realizan su práctica. Se produce entonces una brecha hasta ahora insalvable entre la investigación, regida por paradigmas fuertemente hegemónicos y jerarquizantes, su transposición al aula tanto en el nivel de grado como de posgrado y, ambas, tangencialmente separadas del “mundo” de la gente que deja de ser la destinataria de aquellas prácticas o, en casos excepcionales, a serlo muy indirectamente. (Palermo, 2010a: 61)

Aun cuando saberse ciertamente sumido en ese campo de contradicciones no es un grato sentir, es sin embargo auspicioso en tanto que epistémicamente esperanzador. Ese saber de la contradicción se me vuelve condición de posibilidad, pues allí se hace patente la conciencia de la colonialidad intelectual y, en consecuencia, orienta hacia el empeño descolonizante, hacia el giro, hacia el desprendimiento. Por ello, quienes abonamos la perspectiva/proyectiva decolonial, quienes hemos encontrado en ella el espacio de la crítica radical que hacia falta de cara a nuestras realidades y a nuestros pesares, y al encontrar allí un alcance propositivo, entendemos que, respecto a la metodología, interesa en mayor medida bregar por un corrimiento/desprendimiento en pos de desbaratar el protagonismo que la metodología ha venido teniendo en conformidad con los tratamientos encorsetados en protocolos investigativos eurocentrados. Protocolos que han sido reglados desde las administraciones hegemónicas del conocimiento, desde las factorías del saber según los primados de la colonialidad del saber. Dicho corrimiento comporta un acto de transgresión epistémica y de insubordinación.

El llamado a *Indisciplinar las Ciencias Sociales* y las Humanidades (esto también en alusión directa al título de un texto, en este caso la compilación a cargo de Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez ya referida) es una premisa decolonial que surge desde el entramado latinoamericano en procura de desobedecer el modelo de legitimación del conocimiento según el molde colonial. En este sentido:

Indisciplinar significa desatar las fronteras de las Ciencias Sociales que cercan la producción y distribución del conocimiento, y las “regiones ontológicas” de lo social, lo político y económico. (...) Además, propone romper con las tendencias modernistas de las Ciencias Sociales que dividen y distancian el sujeto y el objeto de conocimiento para, así, replantear la relación entre sujeto y estructura. (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez, 2002: 13-14)

Como venimos ya diciendo, es esa la estela trazada por Mignolo quien insta a una acción de *Desobediencia epistémica* (2010) entendiéndose por tal un cambio en el posicionamiento respecto al saber y al mundo. Dicho de otro modo, se trata de un viraje (vuelco) respecto a qué cosas importan hoy, que coadyuven en la construcción de una razón decolonial, lo que significa una torsión respecto a la concepción de razón y de racionalidad de cuño moderno, en pos de ir ligando, vinculando globalmente, diversos empeños descolonizantes que se desprendan, es decir, que se desvinculen críticamente del horizonte imperial. Según Mignolo:

El pensamiento crítico fronterizo nos provee de un método para protagonizar el vuelco descolonial, como así también la conexión entre proyectos surgidos de la herida colonial que pueden ahora concebirse y explorarse en la esfera de las



diferencias coloniales e imperiales. El pensamiento crítico fronterizo es entonces el método que conecta la pluri-ver-salidad (diferentes historias coloniales atrapadas en la modernidad imperial) con el proyecto uni-versal de desprendimiento del horizonte imperial... (Mignolo, 2010: 122)

Mignolo habla de método, pero a mi entender, la propuesta se refiere al proceder político-epistémico, no está explicitando en sentido estricto la metodología de investigación a adoptar en una indagación decolonial; no es eso lo que está presentando, sino más bien, el cómo del corrimiento político epistémico que propone dicha perspectiva y en tal sentido, las nuevas genealogías en las cuales inspeccionar y a las cuales recurrir. Ese “cómo” que involucra la dimensión de lo conversacional lo desarrollaremos más adelante a la luz de la indicación que Mignolo formula respecto a un cambio en los términos de la conversación y no solo en los contenidos, que no hacen sino replicar la colonialidad.

Nometodología

En una línea que no colisiona con lo dicho (dado incluso que el autor cita a Walsh) nos encontramos con “Nometodología payanesa: Notas de metodología indisciplinada”, artículo del arqueólogo Alejandro Haber. El autor indica que la metodología decolonial es un área vacante, instando a que la metodología misma sea sometida a la razón decolonial para, justamente, lograr un trabajo investigativo por fuera del disciplinamiento e institucionalización del conocimiento en la academia eurocentrada. Haber utiliza, por momentos, la prosa irónica para desenmascarar la tarea investigativa, reparando no solo en la “cosa” investigada sino también en el quehacer del investigador/a y en la representación sociocultural de esta actividad. La investigación indisciplinada o nometodo-



logía: “[D]escoloniza las armas de la investigación disciplinada. (...) es una conversación situada que peina la disciplina a contrapelo” (2011a:29), inquiriendo por lo no visto, por lo ausente, por lo que queda como huella, por “aquello que sólo aparece al soslayo del protocolo metodológico” (2011a: 29).

Dicho de otro modo, esta nometodología pone en el eje de la escena lo que fuera colocado como nota marginal. Es ese mismo ejercicio el que procuro hacer con el trabajo de Haber y en esa dirección identifiqué dos lugares que podrían ser considerados marginales en un texto, pero que tienen una sustantiva densidad. Me detengo en dos lugares, en el epígrafe que está tomado de Julio Cortázar, significativamente del “*Discurso del no método, método del no discurso, y así vamos*”⁶¹ y en la nota n° 9, ubicada al final del artículo mencionado. Es muy ingenioso el ejercicio de intertextualidad practicado por Haber, ubicado como epígrafe que abre al texto.

Mientras Descartes se posicionó como un paladín del método, de la rigurosidad intelectual y de las reglas para direccionar el espíritu, Haber, sostenido en la parodia de Cortázar, adopta, si se quiere, una actitud también con cierta cuota de ironía, respecto del moderno, híper moderno empeño cartesiano. El epígrafe elegido ilustra y condensa de manera estupenda aquello sobre lo que el artículo versa. Juego del lenguaje mediante, se desplaza lúdicamente de la negación del método, al método que niega el discurso (sobre el método), y así vamos, en un andar difícil de apresar con antelación.

61 Entiendo que es esclarecedor transcribir el epígrafe en su totalidad: “Lo mejor: no empezar, arrimarse por donde se pueda. Ninguna cronología, baraja tan mezclada que no vale la pena. Cuando haya fechas al pie, las pondré. O no. Lugares, nombres. O no. De todas maneras, vos también decidirás lo que te dé la gana. La vida: hacer dedo, auto-stop, hitchhiking: se da o no se da, igual los libros que las carreteras. Ahí viene uno. ¿Nos lleva, nos deja plantados?”, Julio Cortázar, “*Discurso del no método, método del no discurso, y así vamos*”.



En la nota n° 9, al final del documento (no a pie de página lo que vuelve más ágil la lectura), Haber reitera el carácter de manifiesto de su escrito y expresa, retomando el epígrafe, respecto de las experiencias de investigación y la metodología: “Nos arrimamos como podemos, igual que en la vida. En ese sentido, este texto no incluye una propedéutica metodológica porque es un manifiesto contrario a una propedéutica” (Haber, 2011a: 32). Me parece muy gráfico lo que dice, ya que es lo que nos pasa en la investigación donde nada es tan secuenciado como lo pensamos, nada es tan pautado como lo hemos inicialmente imaginado, nada es prolijo y producto de pasos pre-vistos. Siempre hay una cuota de improvisación, de andares inciertos, de lo sorpresivo, de lo imprevisto, y enhorabuena que así sea, pues es central para que la investigación continúe en un andar impaciente, inquieto, igual que en la vida, como dice Haber.

No se trata entonces de una propedéutica, en el sentido de que no es un instructivo inicial ni nada de dicha índole, es un manifiesto donde se dejan sentadas las bases de lo que se le presenta como la más férrea convicción respecto a la exigencia de indisciplina metodológica, lo que pone también en tensión el propio campo disciplinar, el que se constituyó según los primados de la ciencia moderna occidental, en conformidad con los criterios de legitimación del conocimiento científico y su compartimentación en áreas.

Podría pensarse que el hecho de darle carácter de manifiesto a su planteo nometodológico produce una suerte de blindaje habida cuenta de su carácter, valga la reiteración, de manifiesto. Entiendo que es un hábil ejercicio el que hace Haber al sentar las bases de lo que estima ha de ser una acción de insubordinación metodológica.

Como cierre de este apartado, dice Haber:

Indisciplinar la metodología consiste en indisciplinarla de sus supuestos: la relación de objetivación/subjectivación, la linealidad temporal de la secuencia de producción, la distribución topológica del conocimiento teórico y del mundo, y la autonomía práctica del conocimiento respecto de las relaciones social/vitales. (Haber: 2011a: 17)

Es decir, la indisciplina o insubordinación⁶² puede ser entendida como una suerte de inversión de la modalidad que de ordinario se establece en la práctica investigativa, es decir, no ser ya quienes vamos hacia “la realidad” a efectos de llevar a cabo una acción de indagación, sino, ser permeables a lo que va apareciendo a medida que nos permitimos ser interpelados por aquello que ha sido preconfigurado como problema investigativo. Esto no es poca cosa, pues pone en cuestión los primados epistémicos modernos respecto de un “arriba del saber” y un “abajo de mundo”. Basta hacer referencia al modo en que nos referimos antes a las universidades, pues el conocimiento está arriba, respecto del mundo ordinario. La insubordinación también afecta a esta metáfora espacial, pues el lugar donde se aloja la sabiduría, los conocimientos, los saberes, o como los llamemos, no es en los claustros que, ubicados por encima del mundo consuetudinariamente, le han dado la espalda al mundo, sino en el mundo o, mejor dicho, en los mundos. Así, se torna incluso digno de ser tematizado el modo en que dicha preconfiguración del problema de investigación nos sale al cruce en este abrirnos a la interpelación.

62 Me resulta más acertado hablar de insubordinación que de indisciplinamiento, aunque permitan ser usadas como sinónimo. Pareciera ser que cada vez que usamos la palabra disciplina o disciplinamiento –para ser, precisamente, disciplinados con lo estipulado por el protocolo académico– debemos necesariamente citar a Michel Foucault como si acaso fuera el propietario de la palabra, por lo que enhorabuena toda vez que pueda encontrar un sustituto terminológico que evite dicho cumplido.



Metodología y aporía

Seguidamente, sirve una referencia del año 2011, en ocasión de los periódicos encuentros realizados desde el Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad –CEAPEDI– de la Universidad Nacional del Comahue. En dicha ocasión Sebastián Garbe, joven antropólogo procedente de la Universidad de Viena, presentó un trabajo referido a las muy diversas dificultades que encontraba en su propio campo de estudio cuando debía dar cuenta de la metodología desde una perspectiva decolonial. A la hora del intercambio, le señalé que tal inquietud nos sume en una instancia que, como poco, podemos denominar aporética. Es decir, estamos frente a una aporía al procurar abordar lo metodológico en clave decolonial precisamente porque las imposiciones metodológicas responden a una exigencia investigativa y a una determinada concepción del conocimiento que es aquella misma que la decolonialidad recusa. La idea de aporía fue bien recogida por Garbe en la publicación “Aporías metodológicas del giro decolonial” (2012: 217) donde explicó la dimensión aporética toda vez que intentamos hacer conciliar las metodologías tradicionales con la decolonialidad.

Breve pero sustantivamente, el autor despliega en la parte final del trabajo tres puntos en pos de descolonizaciones metodológicas, que como antropólogo le interesan: el primero, referido al concepto de cultura y puntualmente a la distinción entre diferencia cultural y diferencia colonial, abonando claramente esta última opción; el segundo, adhiriendo al planteo de pensamiento fronterizo de Mignolo, al propiciar una metodología otra que realmente logre cambiar no los contenidos de la conversación sino sus términos; y finalmente, el tercer punto refiere la universidad como ámbito que se ha pensado como único y privilegiado espacio de producción de saberes, recuperando la transdiscipli-



nariedad y la transculturalidad como cuestiones importantes a atender y que hacen a lo metodológico.

En cuanto al segundo punto que menciona Garbe, esto es propiciar una metodología que logre cambiar los términos de la conversación, es importante destacar que este tema ha sido muy citado y sigo afirmando el potencial subversivo que comporta, pues lo que se subvierte es el “cómo” de la conversación. A saber, lo que Mignolo está diciendo es: vamos a hablar en otros términos, esto es, no ya desde el paradigma etnocentrado en donde hay un espacio para aquello diseñado como alteridad, otredad, expulsados morales, políticos y epistémicos. Vamos a hablar de y desde un espacio que, construido en tanto frontera, los términos de la conversación nos vuelvan a todos en idénticas condiciones, que nos permita a todos habitar ese espacio fronterizo y sin jerarquías epistémicas ni de ninguna índole, en pos de aquello que la interculturalidad crítica, de manos de Walsh viene propugnando: simetría epistémica, desjerarquización de los conocimientos, sin por ello invisibilizar las prácticas de dominio, opresión, que han operado desde la imposición de los patrones europeos a esta parte, esto es, mostración de la diferencia colonial.

Esto último merece una digresión: en los últimos años lo intercultural ha venido a adjetivar una enorme cantidad de ámbitos que, en definitiva, menudo favor le hacen a ella misma, al desdibujar su potencial crítico disruptivo. Walsh plantea claramente que mientras esto ocurre, seguimos instalados en una matriz colonial que piensa la interculturalidad como mera fusión y/o hibridez, que distorsiona así el corrimiento crítico que lo intercultural implica respecto de la visión hegemónica. Así lo expresa:

La interculturalidad no puede ser reducida a una simple mezcla, fusión o combinación híbrida de elementos, tradiciones, características o prácticas culturalmente distintas.

Tampoco debe ser entendida como una forma de interven-



ción del mejor de dos o más posibles mundos o reducida a enunciados como “sociedad intercultural”, “educación intercultural”, “democracia intercultural”, “Estado intercultural”, que, en general, tan sólo sugieren la diversidad existente. Representa, por el contrario, procesos dinámicos y de doble o múltiple dirección, repletos de creación y de tensión y siempre en construcción; procesos enraizados en las brechas culturales reales y actuales... (Walsh, 2009: 47)

Ahora bien, podría preguntarse qué vínculo guarda esta práctica adjetivante o cómo incide en las cuestiones metodológicas. Cabría entonces decir que de nada serviría adjetivar ahora de intercultural a la metodología, y seguir en ese infinito y desafortunado derrotero de múltiples adjetivaciones que caen en saco roto ya que no se sostienen en una genuina praxis intercultural, que no es algo dado sino una práctica político-epistémica que se construye en su hacer y no con antelación a su ejercicio. Así, una mera enunciación de lo intercultural para nada resultaría suficiente para salir del brete en el que nos encontramos que es, justamente, poner en tensión lo metodológico en clave decolonial. Sostiene Garbe con elocuencia: “[n]o hace falta un antropólogo u otro intelectual para relatar las luchas descolonizadoras de los sectores subalternizados e interpretarlas como metodologías!” (Garbe, 2012: 227).

Finalmente, me parece importante destacar el tercer punto indicado por Garbe, esto es poner en cuestión a la universidad, a ese espacio que se pensó como único y privilegiado espacio de producción de saberes, puesto que nos permite vincularlo con la idea de conversación planteada por Haber, aún cuando este último no esté entre sus recorridos bibliográficos.

Respecto a la importancia de la conversación en otras condiciones, se explaya Haber en un trabajo del mismo año “*Arqueología, fronteira e indisciplina*”, allí sostiene:

La recapitulación de la colonialidad tiene poco que ver con las intenciones políticas o éticas de los individuos que hacen arqueología. Incluso cuando se busca un diálogo horizontal, ese diálogo ya está enmarcado en un particular lenguaje (un juego de lenguaje) que se supone es el lenguaje natural que describe el mundo (la posición hegemónica). Socavar el lugar hegemónico desde el cual la arqueología disciplina las relaciones con el pasado y sus restos implica escuchar y aprender de las relaciones subalternas al pasado y sus restos, mudar el domicilio de la escritura, y desarrollar posiciones para indisciplinar a la arqueología de su metafísica disciplinaria. (Haber, 2011b: 9)

Juego del lenguaje, relaciones dialógicas, primacía de lo comunicacional, de lo conversacional y la tertulia han sido tópicos abordados por filosofías hermenéuticas desde mediados de siglo pasado (H.-G. Gadamer, J. Habermas, R. Rorty) y no resultan planteos novedosos en el marco de dicha perspectiva.

En tal sentido, la hermenéutica podría presentársenos como un interesante recurso metodológico en tanto se tuviera plena conciencia de que la acción interpretativa debe orbitar en torno al factor colonial, es decir, que todo acto y desempeño de intelección de mundos ha de contemplar el despliegue de la colonialidad, cuestión no contemplada por las hermenéuticas intraeuropeas eurocentradas y sus correspondientes propuestas metodológicas con pretensión universal. Cambia cuán prolífica puede significar la práctica conversacional si dicha actividad pivotea en torno a la colonialidad.

Cabe decir que Haber habla de lo que ocurre en la arqueología, pero lo planteado por el autor excede el campo estrictamente disciplinar, cuestión que es digna de celebrar y puede servir



para pensar también posibilidades para otras Ciencias Sociales y Humanas también moldeadas por la colonialidad y cultivadas a la sombra del cobijo epistémico de Occidente, que es lo mismo que decir, diseñadas según la matriz colonial de poder. Posibilidades otras que contribuyan incluso a desdibujar los límites disciplinares, volviéndolos difusos, como lo señaláramos párrafos arriba.

Retomo el carácter aporético de lo metodológico en clave decolonial. Ello no ha de ser entendido aquí como una situación de cierta coyuntura epistémica, es decir, que hoy, habida cuenta de la reciente data de la decolonial, aún no se ha consolidado una metodología afín a esta perspectiva como si las metodologías fueran una suerte de menú a la carta a diseñar conforme cual sea el “objeto” investigativo. O expresado de otra forma: aparecida la decolonialidad en nuestro horizonte teórico, requerimos de manera urgente conformar una metodología acorde a los primados conceptuales de la teoría. No se trata de ello, si por aporía se entiende paradoja irresoluble, problema sin solución o instancia a la que le es inherente su carácter problemático y controversial. Entrados en territorio decolonial, no puede sino presentárenos la exacerbación de lo metodológico en tanto aporética, precisamente porque responde a un formato del conocimiento que es eurocéntrico por excelencia y se nos vuelve si no incompatible, pero sí resulta imperiosa la búsqueda o bien de metodologías otras o bien de corrimientos a la burocratización del saber que nos obliga a las acciones de impostura epistémica, como referimos más arriba.

Me interesa sobremanera el planteo de Garbe en términos de aporías, que si bien, no se trata de una exploración acabada (ni puede serlo por su carácter aporético justamente), sino, más bien de un problema que tiene tanto de genuina inquietud epistémica como de autorreferencialidad.

Metodología y proximidad

Por último, una muy breve mención a un escrito sobre metodología decolonial de manos de Julia Suárez Krabbe. La autora es antropóloga, también cruzada por una geo-corpo-bio-política que la lleva de Colombia, su país natal, a Dinamarca, en la Roskilde Universitet (a la inversa de Garbe: de Austria a Argentina, en la Universidad de Buenos Aires). En su artículo “En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales”, la autora expresa, en el comienzo, la violencia insita de los supuestos metodológicos de las prácticas antropológicas.

Al igual que los casos indicados anteriormente, reconoce el carácter colonial que le da incluso origen a la propia disciplina e intenta un análisis referido a metodologías decoloniales. Si bien no está planteado en términos de aporía, recorre, si se quiere, preguntas que no son muy diferentes a las que vienen haciéndose Haber y Garbe. Lo central de su propuesta es romper con la distancia teórica que pareciera ser un baluarte en la actividad investigativa y propone, por el contrario, la proximidad metodológica, la que aparece como un criterio que la acerca a una metodología decolonial. Dicha proximidad procura un aprendizaje en campo que implica, como bien se viene planteando en la decolonialidad, un esfuerzo por desaprender lo aprendido en pos de nuevos saberes e “ir generando nuevas [teorías e ideas de científicidad] con los sujetos con quienes se trabaja” (Suárez Krabbe, 2011:199). En ese sentido, a la idea de proximidad le subyace una crítica respecto de la separación y el distanciamiento sujeto/objeto, dualismo propio de la ciencia moderna, inaugurado con la filosofía cartesiana como horizonte fundacional de la modernidad.

Suárez Krabbe está interesada en perspectivas metodológicas que posibiliten imbricar la investigación con criterios emancipatorios o libertarios, siguiendo en esto a Lewis Gordon, Frantz Fanon, Enrique Dussel y a Orlando Fals Borda entre otros referentes privilegiados en su trabajo.



Sin final(en)mente

No comienzan estos renglones en forma de cierre de este capítulo, justamente es eso lo que no tenemos en el caso que nos ocupa, felizmente y no como una especie de falla. No hay posibilidad de un único diseño y/o protocolo metodológico cuando de abordajes decoloniales se trata. Y ello es así porque la decolonialidad pone en jaque el legado moderno del conocimiento en el que las metodologías han jugado un rol protagónico y disciplinador, presentándonos como garantía de conocimiento riguroso o cosa por el estilo.

Sin presentarlo como si acaso se tratara de una invariancia o algo similar, identifico, al comienzo de este capítulo, dos momentos en los cuales las preguntas por la metodología, la investigación y el conocimiento aparecen en medio de crisis de distinto orden, pero crisis al fin. El segundo de esos dos momentos de crisis refiere a la crisis de nuestros días, en su carácter de terminal y raigal. A continuación, me oriento hacia las posibilidades de insubordinación metodológica como posibilidad que contrarresta la impostura epistémica en que incurrimos en el marco de las actividades investigativas en instancias que exigen estandarizar el conocimiento. Por ello abrevio en Palermo quien nos devela ese estado de contradicción entre nuestra reflexión y nuestro quehacer, que, si bien se le representa a la autora en tanto escollo para la producción de conocimientos, considero, no obstante, auspicioso el saber de la contradicción en aras de la insubordinación y/o indisciplinamiento. Seguidamente inspecciono distintos abordajes del problema metodológico en clave decolonial en autores como Haber, Garbe y Suárez Krabbe, quienes, en mayor o menor medida, abrevan en Mignolo, Walsh, Lander, Escobar, y otros referentes de la perspectiva modernidad/colonialidad; todos alcanzados por inquietudes si no idénticas, muy cercanas: poner en tensión la propia praxis investigativa en virtud de la dimensión colonial



de dicha praxis. Mientras Haber plantea la nometodología, Garbe acentúa la dimensión aporética y Suárez Krabbe propone la cercanía y/o proximidad metodológica en aras de tematizar los criterios de validación del conocimiento en antropología.

Resta entonces reiterar que no hay un protocolo metodológico decolonial, la metodología decolonial es, en tal caso, una reconstrucción *a posteriori* de la investigación que solo puede ser explicitada una vez terminada la investigación. En ese sentido, aquello que se presente como metodología entiendo que no puede ser sino resultado de un trabajo hermenéutico en retrospectiva, hecho de cara a nuestras inconsistencias y contradicciones con las que nos topamos a diario en la vida investigativa, poniendo el eje de la actividad interpretativa en la dimensión colonial que es justamente la cuestión a considerar en pos del giro/viraje decolonial. Esto es, podemos presentar un minucioso trabajo de reconstrucción de lo actuado, pero no podemos prede-terminarlo; no es ello posible si es que queremos salirnos de los protocolos y estandarizaciones del conocimiento. No es ello posible si entendemos que la práctica decolonial, insta, entre otras cosas, a invertir la lógica investigativa, en pos de emparentarnos con los pesares mundanos y descender del podio de la ciencia tan moderna como colonial.

Es en esa dirección que ha sido elegido el epígrafe que abre estas reflexiones, que si bien no fue gestado en escenario decolonial, sirve a los efectos de pensar el saber, el conocimiento y las metodologías en clave crítico-disruptiva.

Es en dicha clave crítico-disruptiva en la que se inscriben los planteos de las hermenéuticas diatópicas y pluritópicas que presento a continuación, de la mano de Raúl Fonet-Betancourt y de Boaventura de Sousa Santos, precedidos por el de Mignolo. Estas diversas miradas hermenéuticas posibilitan indagar nuevos desempeños de la praxis hermenéutica que se despliegan en es-



cenarios periféricos respecto a la centralidad europea. ¿En qué radicaría el carácter de novedoso de estos desempeños de la actividad hermenéutica? En principio, posibilita evidenciar las interferencias coloniales en el ejercicio dialógico, inherente a todo desempeño hermenéutico en donde una de las tradiciones se ha constituido en su condición de colonizada por otra. Ello permite, a continuación, despejar tales interferencias dado que inhabilitan una genuina acción interpretativa, toda vez que una cultura o perspectiva adviene como dominante respecto de otra. Permite, entonces, desentrañar el componente colonial ínsito en la tesis que sostiene las posibilidades de encuentros dialógicos simétricos, pero que omite la colonialidad como constitutiva de la modernidad (por caso, Habermas y otros). En dirección contraria a dicha postura, se privilegiará el análisis de la modernidad occidental y su declinación gradual “hacia una historia trágica de degradación ética” (Santos, 2010:110).

III.2 GIRO DECOLONIAL, EPISTEMOLOGÍAS Y HERMENÉUTICAS OTRAS EN TIEMPOS POSOCCIDENTALES. PLURITOPÍA Y SEMIOSIS COLONIAL: WALTER MIGNOLO

La epistemología fronteriza se inspira en la noción de *borderland/* frontera, concepto tematizado por Anzaldúa, a quien me referí en la sección anterior, en tanto una de las genealogías decoloniales recuperadas por el PMC. Como ya he señalado, sus desarrollos refieren a la zona de frontera en clave autobiográfica, según las muy distintas regiones de frontera que habita, según lo hemos presentado en la sección que le dedicáramos en tanto integra la génesis del pensamiento de frontera del siglo XX. En esa dirección, el pensamiento fronterizo se orienta a volver controversial la diferencia colonial al propugnar la simetría epistémica entre quienes han sido heridos de colonialidad y el discurso colonial hegemónico, a la vez que propicia desbaratar la “violencia epistémica” (Spivak, 2003) que tales narrativas conllevan. Palermo, recogiendo el legado tanto de Anzaldúa como del PMC, expresa:

Lo que el pensamiento fronterizo propone es pensar críticamente la diferencia colonial para generar condiciones adecuadas que propugnen la emergencia de relaciones dialógicas en las que la intervención del sujeto colonizado se encuentre en paridad y simetría con el discurso hegemónico; en síntesis, de romper la relación de dependencia, de los hombres [y mujeres] a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, la genuflexión, la desesperación, el servilismo a que refiere Aimé Césaire. Por lo tanto, en el terreno intelectual, se trata de violentar la violencia epistémica de la diferencia colonial, de esa particular (“provinciana”) localización geopolítica del saber validada como universal. (Palermo, 2010c)



Es a tales fines que los estudios decoloniales y la epistemología de frontera propuesta acercan tratamientos epistémicos disruptivos diseñados por los mismos heridos de colonialidad, que recusan los “grandes relatos” y las prescripciones a escala mundial surgidas de esos macrorrelatos.⁶³ Si bien los macrorrelatos han sido puestas en jaque por perspectivas críticas intramodernas (Foucault, Lyotard, Vattimo, Derrida, Deleuze, etc.), lo novedoso de la perspectiva decolonial estriba en el corrimiento o torsión del *locus* de enunciación. Es decir, una ubicación epistémica otra que habita la frontera entre la narrativa moderna y la periferialidad epistémica no contemplada por tal narrativa. En tal sentido, dicho viraje o giro ubica en escena a los grupos subalternizados por parte de la matriz moderna colonial/matriz colonial de poder (Mignolo, 2006: 88) o patrón mundial de poder capitalista (Quijano, 2007: 93).

Se trata entonces de un “pensamiento otro” (Mignolo, 2007a) que se va construyendo desde espacios geográficos y epistémicos otros, gestados desde la frontera del sistema mundo moderno-colonial y por tanto críticos del occidentalismo/eurocentrismo desde su condición marginal a él (Palermo). En esa dirección se inscribe *Una Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (Santos, 2009a) en donde sur no remite a un punto cardinal sino al espacio de los agentes ausentes, un sur diseñado por la “razón indolente” del norte o por “el pensamiento abismal”, como Santos los denomina, y con ello, el diseño de una estela entre saberes e ignorancias. Esta epistemología propicia, entre otros aportes, una reinención del conocimiento al poner en escena las invisibilizaciones producidas por la violencia imperial y colonial. De tal modo, la opción decolonial y la epistemología fronteriza proponen una modalidad de análisis intelectual valiéndose de perspectivas y

enfoques desestimados por las tradiciones eurocentradas. Revisa incluso con suma cautela a aquellos enfoques críticos de la modernidad por ser tales modelos gestados desde un universo epistémico en conformidad con la narrativa occidental moderna que no contempló la huella colonial en tanto sentimiento de minusvalía que impregna todo aquello que está por fuera del modelo predeterminado por los relatos euro-anglo-centrados. Dicha narrativa sesgada e insuficiente perduraría hoy enmarcada en la colonialidad global capitalista.

No obstante, los estudios decoloniales coadyuvan a un posicionamiento fronterizo respecto al rostro colonial de Occidente, desde producciones gestadas a partir de la herida colonial, aún hoy abierta y desde la diferencia colonial, diferencia en la que se resume la colonialidad del poder, del ser y del saber, es decir las tres órbitas en las que se despliega la lógica moderna colonial, como ya lo venimos diciendo. Se inaugura, por tanto, otro abordaje para la intelección de la modernidad-colonialidad, que aplica nuevas claves interpretativas para inteligir el presente, lo que a nuestro entender constituye uno de los desafíos decoloniales, hoy. Esto abre esos nuevos caminos, nuevos derroteros para un trabajo hermenéutico comprometido con el entorno, en donde lo hermenéutico deje de ser un saber sobre la hermenéutica. Se trata, entonces, de aperturas hermenéuticas en tiempos posoccidentales.

Importa aproximarnos a los perfiles que adquieren epistemologías otras y hermenéuticas otras en el presente de las Ciencias Sociales y Humanas, en espacios que saben de la experiencia de la minusvalía en todas sus dimensiones, saben del sur epistémico, ontológico, cultural, político, etc. Entendemos por sur⁶⁴ un alojamiento

64 Nos valemos de las consideraciones de Santos respecto a las connotaciones del concepto “sur” (Santos, 2009a).



to que trasciende localizaciones cartográficas y remite a aquello que ha sido ubicado en los confines por la centralidad del Occidente conquistador. Claro que sur se dice de muy diversos modos (Santos) y se ubica en distintos lugares, los hay también en el norte, varios y plurales ‘sures’ en el norte global. En el sur se hospeda lo periferalizado desde una matriz colonial de poder junto a una jerárquica clasificatoria racial de la población mundial, siguiendo en esto los planteos de Quijano a los que nos hemos venido refiriendo, como la categoría mental que operó en la jerarquización diferencial de la población, que muestra la determinación del aspecto racial en la construcción de periferialidad no occidental en conformidad con el patrón global de poder impuesto por el colonialismo europeo a principios del siglo XVI.

Recuérdese que la palabra “otras” que acompaña a los términos epistemologías y hermenéuticas no refiere a un agregado que viene a aumentar la cantidad de epistemologías y hermenéuticas disponibles, sino que se orienta hacia una torsión respecto a las concepciones modernas y posmodernas de concebir el conocimiento, de hacer ciencia y de ejercer la praxis interpretativa.

La palabra “otras” está aplicada en el sentido que Mignolo (2003) le ha dado al concepto de “paradigma otro”, donde lo otro opera negando la novedad, signo moderno por excelencia. Ya dije y reitero que no es cuestión de adición. No se trata, por tanto, de dar con más paradigmas, más hermenéuticas y más epistemologías subsumidas en la unilinealidad moderna, sino de una desvinculación que conlleva una impronta política respecto al conocimiento.

Para acercarnos a nuestro propósito se hace necesario, en un primer momento, un breve recorrido referido al presente posoccidental.

Occidental-posoccidental

Lo occidental refiere a un espacio comprendido en una traza imaginaria que surge en las entrañas de Grecia y recorre los países centrales de Europa enrolados en un emprendimiento expansionista (que claro está, nada o muy poco tienen que ver con lo que geográficamente se denomina Europa Central, la que paradójicamente se halla en la periferia de la centralidad europea). No se trata solo de un trazado geográfico sino histórico, político y epistémico, a saber: Occidente escribe la historia “universal”, Occidente gobierna e impone sus modelos de estado-nación, Occidente conoce y funda la ciencia, en definitiva, Occidente conquista todas órbitas. Tal estela occidental luego recalará en la América del Norte, como extensión de la traza imperial británica.

Por descarte, queda fuera de Occidente el resto de América, África y Asia, desplegándose el eurocentrismo y con ello Oriente aparecerá como una efectiva construcción opositiva gestada desde Occidente, como lo ha mostrado el palestino Edward W. Said (mencionado con anterioridad a propósito de la perspectiva poscolonial), en su ya clásico texto *Orientalismo* del año 1978. Allí da cuenta del modo en que Occidente ha forjado, forzado y fraguado una imagen y un imaginario de lo que ha dado en llamarse el mundo oriental, que lo ubica en las antípodas de las creencias, costumbres y valores occidentales.⁶⁵

65 A propósito de la construcción de Oriente y del Orientalismo, expresa Said en el texto mencionado que: “Oriente tal y como aparece en el orientalismo es, por tanto, un sistema de representaciones delimitado por toda una serie de fuerzas que sitúan a Oriente dentro de la ciencia y de la conciencia occidentales y, más tarde, dentro del imperio occidental. Si esta definición de orientalismo parece sobre todo política, es simplemente porque considero que el orientalismo es en sí mismo el producto de ciertas fuerzas y actividades de carácter político. El orientalismo es una escuela de interpretación cuyo material es Oriente, sus civilizaciones, sus pueblos y sus regiones. Sus descubrimientos objetivos –la obra de numerosos eruditos consagrados que editaron y tradujeron textos, codificaron gramáticas, escribieron diccionarios, reconstruyeron épocas pasadas y produjeron un saber verificable en un sentido positivista– están, y siempre han estado, condicionados por el hecho de que sus verdades, como cualquier otra verdad transmitida por medio del lenguaje, están materializadas en el lenguaje” (Said, 2008: 273).



En América, la franja latina y la región del Caribe quedarán separadas de la del Norte por aquello que no responde a una cuestión del orden de los puntos cardinales norte-sur, sino a pujas distributivas en la repartición territorial y el dominio político-cultural del siglo XIX, que delimita el norte con su impronta anglosajona, diferente al resto continental luso-hispano hablante. Por tanto, América Latina comprenderá un ordenamiento territorial y continental surgido de una imposición, como es la idea de latinidad, conforme intereses expansionistas coloniales. Dirá Mignolo:

[L]a “idea” de “latinidad”, y su complicidad con los desig-
nios imperiales europeos, ha operado para borrar la me-
moria colonial de América, que consistía en que la matriz
colonial de poder fue construida alrededor de indios, euro-
peos y africanos del Nuevo Mundo por europeos que lucha-
ban entre sí por el control de la economía y la autoridad en
la región. (Mignolo, 2007a: 125)

Sobre mediados de siglo próximo pasado, Edmundo O’Gorman⁶⁶ mostró la inexistencia ontológica de algo así como América, ya que deviene del resultado de una invención imperial. Mignolo analiza lo “latino” de América al mostrar tal surgimiento en el marco de una lógica de dominación colonial, abonando el planteo de O’Gorman.⁶⁷

Entonces, Europa, asociada como sinónimo de Occidente, no será tal sino muy entrada la modernidad y se impondrá en tanto construcción histórica con intereses de dominación colonial en el marco de una configuración mundial junto a una infravaloración de lo no europeo. Tal conformación será tematizada como sistema-

66 La idea de América como resultante de una invención fue planteada por Edmundo O’Gorman en el año 1958. Cfr. O’Gorman, 1995.

67 Para ampliar la gestación geopolítica de América Latina y la idea de latinidad, véase Mignolo, 2007a.

mundo moderno por parte de Inmanuel Wallerstein y sistema-mundo moderno colonial en el marco del PMC.

El concepto posoccidental con el que nos hemos familiarizado a partir de los textos de Mignolo (recordemos que remite a Fernández Retamar) es hoy acuñado a efectos de dar cuenta de un horizonte de época en donde cobran protagonismo otros espacios desde dónde se enuncia el decir, junto a un viraje político y epistémico a nivel global. Remite así, más al tiempo actual de insurgencia de ciertos espacios periferializados que a una delimitación territorial específica. Refiere a la voz de los otrora silenciados en consonancia con la crisis de la centralidad occidental. La pérdida de la dominancia europea y norteamericana actual se da en concomitancia con la emergencia de una acción de interpelación a dicha dominación, gestionada desde la agencia subalterna, la que fuera ubicada como alteridad y lo que es peor, sub-alteridad, a partir de la conquista de las Indias occidentales y la invención de América, como ya lo dijéramos. Se impone en nuestros días otra geografía de la razón, ya no alojada en los centros conquistadores, y, por tanto, una reconfiguración y reinención de la racionalidad, de ordinario hospedada en el Occidente, hoy en decadencia.

Así, lo posoccidental refiere a una forma de desprendimiento tanto epistémico como político de la órbita moderna occidental hacia lugares que son habitados por la otredad no europea. Se trata, entonces, de la emergencia de lugares de enunciación otros que resistieron por siglos al intento de exterminio y negación ejercido desde Occidente y alude tanto a la recusación de toda acción colonial moderna, como también a una impugnación del intento re-colonizador posmoderno (posestructuralismo, posmarxismo, otros) que ejerció una crítica eurocéntrica al eurocentrismo, pero sin salirse de los horizontes modernos, por, ende, crítica intramoderna.

En un texto que data del año 1998 (la datación acá es importante pues el Colectivo no estaba constituido como tal) intitulado



“Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina”, Mignolo diferencia dos tipos, si se quiere, de descolonizaciones. Es decir, diferencia dos modos distintos de concebir la acción de descolonización: el que orbita en lo estrictamente político y la articula con el poscolonialismo, y a el que más tiene que ver con una dimensión de descolonización intelectual, con el posoccidentalismo. Sostiene: “si ‘post-colonialismo’ calza bien en el discurso de descolonización del ‘Commonwealth’, ‘post-occidentalismo’ sería la palabra clave para articular el discurso de descolonización intelectual desde los legados del pensamiento en Latinoamérica” (Mignolo, 1998).

Interesa tal diferenciación dado los usos, en ocasiones, algo imprecisos de estos términos, que según lo presentado, remiten a cuestiones bien diferentes; en un caso es del orden de lo político-diplomático, y en el otro del orden de lo intelectual y sin dudas, político-epistémico.

Lo posoccidental es entonces la trama epocal de nuestro presente que da cuenta de interesantes fenómenos llevados a cabo por actores, movimientos y colectivos ubicados en la otredad periferiada y racializada producida por Occidente, que busca, frente a los problemas modernos, respuestas no-modernas (Santos, 2009a).

En el marco de “la modernidad que ya fue”⁶⁸, siguiendo a Mignolo, aparecen sugerentes fuerzas descolonizantes que traen consigo nuevos aires políticos, económicos y epistémicos, hoy resultantes de una toma de partido que desacraliza jerarquías imperiales occidentales y ha de entenderse como la contrapartida de la rearticulación re-occidentalizante: aquella que propende a rearmar sus fuerzas en franca decadencia (Unión Europea y los Estados Unidos). Así, en la actualidad “estamos involucrados en una civilización que marcha, triunfante, hacia la muerte a la vez que se anuncia

68 Mignolo, Walter (2011); “Decí mu con Walter Mignolo. La modernidad ya fue”. Entrevista radial en Radio *lavaca*. <http://lavaca.org/decí-mu/decí-mu-con-walter-mignolo-la-modernidad-ya-fue/>.

globalmente una reorientación civilizatoria de la vida” (Mignolo, 2008b:10). En otras palabras, la modernidad exultante llegada a su punto terminal produce su propia extinción, siendo hoy testigos de un impresionante cambio de época.

La modernidad gestó la otredad no occidental como condición de posibilidad de ella misma, que no es sino la colonialidad y de manos de aquello que fue producido-inventado desde la primacía occidental, asistimos hoy a inocultables signos de su derrumbe. Lo gestado por ella misma da la estocada mortal. Dicha otredad no occidental en tanto condición de posibilidad de la modernidad es protagonista hoy del ocaso del Occidente imperial, asistiendo en este momento de globalización neoliberal a una crisis sin parangón en la historia, tratándose por tanto de una “excepcionalidad histórica”⁶⁹, según lo expresara Quijano.

Resumo y a fuerza de ser reiterativa, lo posoccidental nombra nuestro tiempo presente en consonancia con inocultables procesos que ponen en entredicho y develan el rastro colonial ejercido desde la conquista. Es dable pensar lo posoccidental en el marco de la embestida descolonizadora que gradualmente va apareciendo en nuestros días. A propósito, repárese como antecedente de este panorama, en la Conferencia de Bandung, realizada en Indonesia, en el año 1955 a la que asistieron 29 gobernantes de países asiáticos y africanos, y donde la descolonización fue el eje de los 10 principios resultantes de lo debatido en tal reunión. Así, “el momento histórico- institucional clave para la gramática de la descolonialidad fue, sin duda la Conferencia de Bandung” (Mignolo, 2011d:14) y con ello, la marca de los tiempos posoccidentales.⁷⁰

69 Conferencia de Aníbal Quijano en Asunción del Paraguay, agosto 2010.

70 Corresponde agregar que allí se creó la organización de países no alineados, típico producto de la Guerra Fría y el mundo bipolar. No se trató de una mera reunión solamente antioccidental.

En este estado de cosas, en este complejo cruce entre lo posoccidental y el impulso descolonizante, se conjuga la decolonialidad que, como ya sabemos, refiere a la dupla inescindible modernidad-colonialidad, donde la colonialidad no es una instancia resultante de la modernidad sino su condición *sine qua non*; así, colonialidad como constitutiva y no derivativa de la modernidad (Mignolo), habiéndose desplegado la acción colonial en órbitas políticas, epistémicas y ontológicas desde el momento mismo de la conquista española, en el siglo XVI, con la apertura del circuito comercial del Atlántico.

Quienes se suman al proyecto decolonial abonan la posibilidad de una reversión de la actual colonialidad global que se da simultáneamente al impulso poscolonial descolonizante y están atentos a formaciones neocoloniales (ya no occidentales, pero sí capitalistas, por caso, China).

Epistemologías de frontera: exhortación y convicción

La impronta occidental ha hecho que nos alojáramos en itinerarios intelectuales coloniales diseñados para todo el mundo, pero sin la anuencia de lo no europeo, lo que produce un inquietante conflicto de hospedaje epistémico en todos aquellos que nos inclinamos hacia una recusación del inconsulto diseño epistémico colonial.

Allí aparece la epistemología de frontera que propicia un lugar de entrecruces y entrelazamientos múltiples. Si bien hay diferencias entre la epistemología del sur de Santos y la epistemología de frontera de Mignolo, no obstante, en un sentido amplio, no habría problemas severos para decir que las epistemologías fronterizas son necesariamente del sur (un sur epistémico, ya sabemos). No habría tampoco muchos inconvenientes del orden de lo conceptual e incluso del orden de lo político, en afirmar que la epistemología



del sur, es, por definición, de frontera. Tal vez estas consideraciones no sean del agrado de Santos ni de Mignolo. No estoy diciendo que sean lo mismo, de hecho, hay diferencias respecto a dónde se ubica el punto de partida de la acción de conquista imperial: Santos no adheriría a ubicarla en el siglo XVI con el circuito comercial del Atlántico, como Mignolo, entre otras consideraciones que los diferencian. Por su parte, Mignolo plantea el “paradigma otro” en tanto complementario del paradigma transicional de Santos (Mignolo, 2003:20). A su vez, Santos se refiere sobre los capítulos finales de *Una Epistemología del Sur* (pp. 347 y ss.) a sus diferencias con Mignolo, a las que nos referiremos en la sección abocada a Santos.

En dicho sentido, las epistemologías de frontera ponen en tensión y son cuestionadoras de todo espacio epistémico marcado de colonialidad; comportan una actitud respecto al conocimiento que desandan, desmontan y denuncian la impronta colonial racista de las Ciencias Sociales y las Humanidades y nos invita a llevar a cabo un vuelco o torsión, y con ello se pierde el privilegio del *locus* de enunciación moderno-colonial. Se trata de epistemologías que transforman el campo de saber dado, que indagan cómo se ha construido y conformado el universo intelectual y cuáles han sido los criterios de legitimación del conocimiento. Pero de allí no se sigue que haya que denostar completamente la racionalidad moderna colonial. De lo que se trata es de mostrar que se dan procesos simultáneos: o sea al tiempo que Occidente dio brillantes aportes a la humanidad, en simultáneo desplegó su rostro conquistador moderno colonial. Ello no significa que se niegue tal criterio de racionalidad, sino que se proponga, más que una negación, un corrimiento, un desplazamiento hacia otros escenarios intelectivos, éticos y políticos posoccidentales. Se trata pues del “pensamiento fronterizo, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, de un pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él” (Mignolo, 2003:51).



Es inexacto sostener que las epistemologías de frontera son una acción reactiva a todo cuanto aparece marcado como europeo; no se trata de un vano y estéril posicionamiento eurofóbico bajo ningún aspecto, dado que lo europeo converge también en la frontera, pero en esta ubicación fronteriza queda expuesta la colonialidad por obra de la imposición occidental y, en el momento mismo de su mostración, comienza su gradual declinación en aras de desnaturalizar cánones y revisar marcos conceptuales. Se trata entonces de ir por nuevas claves de intelección para indagar el presente –que se despliega con visos de inocultable crisis civilizatoria– persuadidos de cuán exiguos son los marcos teóricos y las conceptualizaciones generados desde un escenario (Europa y EE.UU.) en conformidad con la unidireccionalidad de la *episteme* moderna.

De manos de Edgardo Lander analizamos hoy la gravitación de dicha unidireccionalidad en el campo del conocimiento en términos de colonialidad del saber (Lander, 2005) y junto a Santiago Castro-Gómez, denominamos la *hybris* del punto cero (Castro Gómez, 2005), punto fundacional e inicial del conocimiento que desconoce el resto del mundo desde la soberbia y jactancia europea, por ello el pecado de la desmesura y el sentido de la *hybris*. Dice el autor:

Con ello me refiero al imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es



posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, que recuerda la imagen teológica del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano, ejemplifica con claridad la *hybris* del pensamiento ilustrado. Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la espacialidad y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. (Castro-Gómez, 2005:18)

Es por ello que se vuelve impostergable hallar nuevos circuitos del pensar que muevan la brújula de lo diseñado desde siglo XVI a nuestros días y torcer la unidimensionalidad impuesta por la razón moderna occidental. Esto último en relación a la emergencia de América, mojón inicial de la empresa capitalista emprendida con la conquista y con ello las acciones de depredación política y epistémica que acompañaron tal emprendimiento de usurpación territorial, apropiación y sometimiento de la población e incautación de conocimientos y saberes que no ha cesado desde aquel momento a nuestros días, lo que exige un posicionamiento crítico radical. En virtud de lo señalado y retomando el trazado de las epistemologías de frontera, estas abren hendiduras entre la herencia colonial y la propensión descolonizadora.

Junto a Walsh, respondo por la afirmativa a la pregunta: ¿Son posibles ciencias sociales/culturales otras? (Walsh, 2007:102) y aceptamos el convite a indagar otros recorridos epistémicos en aras de “sobrepasar las limitaciones puestas por ‘la ciencia’ y los sistemas de conocimiento (epistemología) de la modernidad, lugares “de pensamiento”, que a la vez, pongan en debate, diálogo y discusión, lógicas y racionalidades diversas” (Walsh, 2007:110);



posibilidad dada en tanto comprendamos que no necesariamente todo conocimiento ha de tomar la forma de la ciencia europea, que no hay sujeto de conocimiento privilegiado, que no hay saberes ni conocimientos desinteresados y que no hay saberes desamarrados de los sujetos cognoscentes.

Esas nuevas ciencias sociales/culturales otras abren paso a epistemologías que propician una desmarcación de la linealidad del pensamiento hegemónico, orientadas hacia una subversión epistémica, hacia esos otros lugares de enunciación subalternizados por imperio de la racionalidad modélica moderna.

Refiriéndose al presente global, Quijano muestra que:

(...) se desencadenan impulsos y tendencias hacia la constitución de nuevas perspectivas y nuevos cauces culturales. Por eso la universalización de la civilización capitalista es la otra cara de la irrupción de la diversidad y de la heterogeneidad de las experiencias culturales que existen en el mundo y que circulan en las mismas autopistas de la comunicación social. (...) En América Latina, por su lugar fundamental en la historia del capitalismo, de la mundialización y de la modernidad, estas son cuestiones que hoy es *imperioso*⁷¹ indagar, discutir y optar. (Quijano, 2001:119)

Es imperioso, entonces, desandar esa traza colonial e instalar la urgencia de tales discusiones en la agenda de las Ciencias Sociales y Humanas. Allí radica el tenor exhortativo que tiene por finalidad inducir en determinado sentido y para ello apela a acciones que no permiten dilación. Lo exhortativo es adecuado para cuestiones impostergables que obligan a la conjugación de la

argumentación racional con la suficiente fuerza emotiva en vías a tornar exitoso el cometido que persigue. En ese sentido, exhortar significa inducir con razones⁷² cuando se trata de actuar con diligencia suma dado lo inaplazable del asunto.

Generalmente se considera que, dada la carga emocional que lo impregna, el tenor exhortativo queda invalidado para el tratamiento de ciertas temáticas que por su naturaleza requieren de un abordaje riguroso, ponderando entonces que la exhortación no es pertinente ya que está reñida con cierta pretendida rigurosidad y asepsia discursiva. No obstante, dicha restricción a la legitimidad del discurso exhortativo viene dada de la sesgada concepción de conocimiento científico moderno del que procuramos salirnos.

En tal sentido, las epistemologías de frontera resultan una exhortación como también una convicción político-intelectual que da muestras de los agotamientos epistémicos occidentalocéntricos y de los criterios de pensamiento encerrados en pequeños reducidos académicos y territoriales que regentearon no solo el edificio todo del conocimiento sino también los diseños políticos a escala mundial. Dicha exhortación/convicción es imprescindible porque el mundo que produjo la modernidad se torna insostenible e insustentable. La convicción de tales agotamientos epistémicos va de la mano de la impugnación radical respecto a la impudicia moral del presente y en aras de la consolidación de otros corredores en los que anide la crítica.

72 Cuando de lo que se trata son cuestiones que dadas sus implicancias éticas deben dirimirse en términos de justicia e injusticia, se torna legítimo e imprescindible hacer uso de la emotividad, la elocuencia y la fuerza argumentativa en vías a persuadir al destinatario conforme lo que se considera plausible, preferible, conveniente. Ahora bien, la plausibilidad, preferencia y conveniencia no quedan libradas a la más absoluta arbitrariedad o gusto, sino que están sostenidas en razones.



¿Qué del presente se torna imperioso indagar?

Esta trama exhortación/convicción constituye un descomunal, pero no imposible, desafío que halle decires, memorias, sentires y quehaceres otros que pongan en entredicho el derrotero occidental dado el caótico estado de situación que no es otro que el rostro del colapso, de un “Occidente enfermo” como lo ha denominado Luis Sáez Rueda. Por ello interesa hablar “de aquellas patologías que son inmanentes a una civilización, a una cultura en su totalidad, y en particular a nuestro presente occidental, en el que aumenta un *malestar* de trastienda, ciego, sin perfiles claros aún para la investigación” (Sáez Rueda, 2011:77).

El hecho de que se ubique como central en las cumbres de los principales centros de poder mundial, el derrumbe de la bolsa de valores o la caída de una de las monedas que rigen la economía mundial (euro) y no la detención de la hambruna⁷³ de grandes poblaciones es un claro indicio de la patología de Occidente. Esta situación límite pareciera no desvelar a los organismos internacionales ni ocupa renglón alguno en la prensa occidental, por ser justamente escenarios provocados por imperio de los mismos centros de poder que instalan su negación y silenciamiento, no solo en la periferialidad sino también en sus propios terruños. Esto en vistas de la actual situación límite de enormes grupos poblacionales en condiciones extremas que habitan incluso en escenarios del norte global, lo que trastorna así la dupla desarrollo-subdesarrollo (desocupados, refugiados, inmigrantes ‘ilegales’, empobrecimiento de la clase pasiva,

73 Repárese en que el Premio Nobel de Economía del año 1998 fue otorgado al bengalí Amartya Sen, precisamente por sus trabajos sobre las hambrunas en Bengala; por demostrar que no era un problema de escasez sino de distribución. No niego la profusión de estudios al respecto, lo que sostengo es que pareciera no ser tema de relevancia impostergable para Occidente.



etc.) toda vez que lo pauperizado habita en rincones del “primer” mundo que ya no es tal, habiendo perdido toda primacía.

Ante este cuadro de situación, la inusitada crisis actual global puede ser entendida como la pérdida de la capacidad reproductiva de la matriz eurocentrada, de la matriz colonial de poder que instala la posibilidad de otros *logos*, de otros modos de concebir el conocimiento y el mundo de la política, en un sentido lato.

La matriz de pensamiento occidental toma como objeto de reproducción la colonialidad del poder y con ello contribuye a la instalación del patrón de poder global, ayer cristiano y liberal, hoy global neoliberal, que es el patrón que el Colectivo decolonial procura desmantelar, en aras de mejores y más habitables mundos. Sostengo que si lo propio de una matriz de pensamiento es la “articulación de un conjunto de categorías y valores constitutivos, que conforman la trama lógico-conceptual básica y establecen los fundamentos de una determinada corriente de pensamiento” (Argumedo, 2004:79), la acción reproductiva de tal articulación, en lo que a la matriz occidental respecta, está fuertemente puesta en riesgo y es celebrable. Pese a tal constatación, no hay que minimizar los ingentes esfuerzos re-occidentales que no cesan en sus intentos por recuperar el impulso y la fuerza centenaria, que hoy se agrupa en la Unión Europea y en los EE. UU.

En otras palabras, estamos hoy ante una inusitada crisis, instancia de cambio civilizacional y con ello un remapeo epistémico y político. Santos sostiene:

(...) dada la amplitud de los problemas que enfrentamos, necesitamos cambios muy complejos y muy amplios, que son cambios civilizacionales: necesitamos otra civilización. Ya no basta tomar el poder; hay que transformar el poder, hay que transformar las sociedades. (Santos, 2009b:17)



En el marco de un presente que nos interpela, y de las transformaciones que este reclama, hallo un extenso listado de “inexcusables” que dan sobradas muestras de la crisis por la que somos transidos. Por caso, resulta inexcusable ignorar que en el actual ordenamiento económico irrumpen economías otras que apelan a “imaginarios económicos alternativos” (Escobar, 2003:54), tales como economías de autogestión, de control obrero, economías solidarias, etc.

Resulta inexcusable no atender al carácter profundamente anti-democrático impreso en la imposición del molde de la democracia liberal a todos los ordenamientos políticos de todo el mundo y que “[c]uando el concepto de democracia se convierte en un concepto para justificar expansiones imperiales deja ya de ser ‘democrático’” (Mignolo, 2008: 3). Resulta también inexcusable no avenirse a la revisión de la acotada concepción de los derechos humanos sostenida en el individuo como sujeto de derecho, concepción liberal, autoritaria, patriarcal y androcéntrica de los derechos humanos (Datri, 2012) y no predisponerse a indagar en torno a una concepción de los derechos humanos en clave intercultural, cuestiones estas que retomaré más adelante (Santos, 2010). Resulta, por ello mismo, inaceptable desatender el actual “malestar en la cultura jurídica” (Médici, 2011) que da cuenta del agotamiento de una concepción canónica de derecho, orientándose hacia formas de pluralismo jurídico. Entre tantos más, resulta inexcusable silenciar la permanente vejación a la naturaleza en nombre del dogma productivista, capitalista, ciertamente expoliatorio,⁷⁴ que pulveriza cerros y envenena agua, aire, tierra, flora, fauna y personas que niega el concurso de “novedosas racionalidades ambientales” (Escobar, 2003: 78). Y por

74 Véase el Documento “Los dogmas productivistas confluyen para que el agua, fundamento de la vida se evapore y convierta a la vida en la aridez del ser”. Escuela de Educación Formación y Formación Ambiental Chico Mendes, Rosario, 2012. Disponible en:

<http://chicomendesrosario.blogspot.com.ar/2012/02/los-dogmas-productivistas-confluyen.html>

ello mismo se torna inadmisibile seguir manteniendo la dramática y nociva escisión cartesiana hombre/naturaleza, concepción absolutamente inatiente para muchas culturas que conciben hombre/naturaleza como una totalidad indivisible.

Cabe sumar al listado de inexcusables el no atender a la oposición masculino/varón - femenino/mujer en tanto construcción binaria impuesta que nada tiene que ver con el orden de lo natural sino con una conformación histórico cultural occidental al servicio de la patriarcal dominación masculina y la obligatoriedad heteronormativa (Lugones, 2008).

Dicho por la afirmativa, es urgente la revisión de marcos conceptuales y dar con otros saberes y prácticas económicas, políticas, jurídicas, epistémicas y culturales. Revistar en epistemologías de frontera se orienta en ese sentido e invita a ejercer un movimiento intelectual, epistémico-político en aras de gestos que desordenen la historia, desorganicen los saberes, insubordinen jerarquías, entre otras acciones de desobediencia epistémica (Mignolo, 2010).

Cabe entonces pensar en nuevos modos de ser del presente que emergen desde espacios negados por la racionalidad moderna y que hoy condensan un enorme potencial crítico, algunos ya mencionados en apartados anteriores (Vía Campesina, Consenso de Porto Alegre, Foro Social Mundial, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la Universidad Intercultural de Amawtay Wasi⁷⁵ y la Universidad Popular de los Movimientos Sociales, entre otros).

En distintos espacios, muchos de ellos arrinconados por la colonialidad global imperante (i.e. América andina) hallamos signos respecto a la premura de cambios impostergables para la emergencia

75 El 2 de noviembre de 2013, el Sr. Rector de la Universidad Amawtay Wasi, Luis Fernando Sarango, informó, con profundo pesar, la suspensión definitiva de la universidad, según resolución de cierre de fecha 31 de octubre del mismo año, expedida por el Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior -CEAACES, bajo el N° 061 068.



de otros mundos posibles por fuera de las macronarrativas cristianas, liberales y marxistas, lo que da en pensar en nuevas tramas vinculadas políticas y epistémicas desde historias locales, que, ciertamente, algunos pretenden ponerlas como historias mínimas que, hasta donde sabemos, procuran correrse de designios y “diseños globales” (Mignolo, 2003). En definitiva, nada quita la posibilidad de pensar que las narraciones mínimas puedan devenir “grandes relatos” en donde la grandeza no anide ya en su prepotencia universalista, sino en su osadía recusatoria de diseños que han sido impuestos.

En tal sentido, la reversión del modo en que se ha venido inspeccionando el mundo desde las Ciencias Sociales en general, reclama otra hoja de ruta en vistas a desvincularse de asfixiantes coacciones político-epistémicas, propendiendo a un cambio que incida en la esfera de lo matricial, impugnando así la matriz colonial y con ello la posibilidad abierta a mundos tantos, otros, varios, en el presente posoccidental.

Hacia hermenéuticas otras y alojamientos epistémicos plurales

En el último cuarto de siglo podemos dar con tres derivaciones de la hermenéutica: a) un alcance acotado a un instrumento metodológico para las Ciencias Sociales ante el embate neopositivista del siglo XX; b) un alcance excesivo en tanto *ethos* de nuestros días; y finalmente c) un ejercicio estrictamente teórico de profuso conocimiento de la hermenéutica, pero del que no se desprende que sea una acción de desempeño hermenéutico como tal, sí de estudio de la hermenéutica.

De tal forma, en los últimos tiempos hemos dado con indagaciones consideradas hermenéuticas que consisten, algunas de ellas, en revisiones de la obra de los mentores de la hermenéutica europea. Tales indagaciones corren el riesgo de convertirse en una práctica

parafraseante y en profusas revisiones al infinito de lo dicho por los pensadores de escuelas que en gran medida han tutelado el conocimiento de las Ciencias Sociales y Humanas, brindando los insumos teóricos que debían ser dominados para hablar el mismo lenguaje –aunque en distintos idiomas– al interior de la comunidad epistémica de pertenencia, pese a que nuestro escenario local y cultural no estuviera contemplado en tales teorizaciones, que son aquellas en las que nos hemos entrenado. Cabe pensar entonces que ciertos trayectos hermenéuticos intramodernos (alemanes, franceses, anglosajones y en menor medida, italianos) están saturados respecto a su alcance crítico, lo que nos lleva a desviarnos de las habituales agendas de consulta epistémica que en el caso de la hermenéutica intramoderna se reduce, mayoritariamente a tres o cuatro perspectivas europeas.

En los años 80 y 90 del siglo próximo pasado, la hermenéutica filosófica europea se ubica como perspectiva teórica privilegiada en las Ciencias Sociales y las Humanidades, recibiendo un tratamiento desigual en la academia: al tiempo que la hermenéutica era, por una parte, arrinconada como mera metodología de las Ciencias Sociales, y por la otra, presentada en su carácter plenipotenciario ponderada como la “*koiné* filosófica de nuestro tiempo” (Vitiello, 1994: 211-212) comienza a aparecer acompañada de dos adjetivos: hermenéutica pluritópica y hermenéutica diatópica.⁷⁶

Es en ese sentido que hoy se impone el tratamiento de una hermenéutica renovada, con fuerte potestad crítico-interpelativa. Entendemos que las epistemologías de frontera abren las puertas hacia el desempeño de hermenéuticas otras, vertientes hermenéuticas desde el sur, empapadas de mundo y de presente, justamente aquello que echáramos de menos en las primeras líneas de esta investigación.

76 El concepto ha sido ya aplicado por Raimon Panikkar (1918-2010). Cfr. Panikkar, Raimon; *The Cosmotheandric Experience*. Orbis Books. New York, 1993. Mignolo toma el concepto de diatópica de Panikkar quien se ocupó de problemas interculturales que involucran una hermenéutica en tradiciones no-occidentales.

A ello nos orienta el concepto de “pensamiento-otro”, que, recordemos, remite al intelectual marroquí Abdelkebir Khatibi y la noción de “pensamiento fronterizo” de Mignolo. Conceptos que comportan, sin dudas, un desplazamiento de orden hermenéutico ya que se soportan en lo provisorio, en la contingencia, en la precariedad de todo conocimiento y en la exigencia de permanente revisión crítica radical que hurgue en la procedencia y proveniencia del saber. Las epistemologías de frontera habilitan a hermenéuticas otras que ponen en diálogo horizontes culturales y epistémicos diversos e instan a un trabajo de constante desfondamiento y apertura ante la certeza de la incompletud y fragilidad del pensar hermenéutico. De tal forma:

La herencia hermenéutica es abrirlo todo como posibilidad y sólo como eso, la herencia hermenéutica es también buscartos en todo discurso, en todo texto, en todo lenguaje que aparece como posibilidad de construcción y configuración del mundo, del ser, de nosotros mismos. Cada discurso, cada signo opera como una rejilla desde la cual se construye “lo que es” y de ese modo “lo que es” queda configurado desde una perspectiva, desde un punto de vista, desde una selección: el mundo no es sino una apertura posible de la realidad, donde ningún en-sí se oculta detrás.

La hermenéutica proyectada en todo el ámbito de lo humano es el prístino reconocimiento de la fragilidad; el discurso hermenéutico es frágil y hace también frágil todo aquello en lo que se proyecta. Éste es su primer saber, su primera no-certeza. Desde este saber se erige la hermenéutica toda, se erige como un pensar desfondado, como un pensar de la contingencia. Y este saber se contagia a todos los demás saberes. (González Valerio s/d)

Entonces, importa ampliar el derrotero hermenéutico y propiciar hermenéuticas otras bajo la convicción del agotamiento de las líneas canónicas de la hermenéutica eurocentrada. Se trata de otras búsquedas que no reiteren ya la importación de lo externo y ajeno, por el contrario, perspectivas que en procura de un nuevo programa para las Ciencias Sociales y las Humanidades (Escobar, Walsh) escruten impertinentemente en la tradición y proveniencia, aún a costa de reconocer, en tal introspección, la desagradable marca de colonizados. Ello nos abre a la contingencia, a la aventura de pensar nuevos itinerarios del saber, despidiéndonos de certezas que ya no lo son ni nunca lo fueron, sino que se presentaron como tales desde la más brutal coerción colonial.

Dijimos en otro momento (y a otros efectos que sirven a esta ocasión) que la tradición está conformada por silencios y lagunas. Aquello de lo que no se habla también hace a la tradición y condensa un sentido que interesa a quien vuelve críticamente hacia ella, estableciendo un diálogo que interroga, interpela y acusa tales silencios y nada inhabilita a una acción de interpelación del legado recibido y de la tradición que nos ha constituido, en busca de desplazamientos. Por ende, produce un interesante desasosiego “saber de” esa marca colonial constitutiva de nuestro acervo cultural, impresa en nuestra tradición epistémica y de la que poco se habla. Sin embargo, lo desafiante de “saber de” la colonialidad es que nos pone frente a una única y básica certeza: la de la imposibilidad de volver a alojarnos en la misma escena epistémica una vez ingresados en terreno y práctica decolonial, allí talla la apuesta.

Tal constatación político-intelectiva contribuye a desandar la imbricación existente entre colonizados-colonizadores. Ese percatarse de nuestra condición de colonizados por tradiciones académicas en las que hemos sido formado –a las que a su vez les hemos sido funcionales desde ámbitos académicos reproduciendo la biblioteca del conocimiento “universal”, es decir colonizando– conlleva a una



torsión en nuestras prácticas intelectuales. Una vez alojados en territorio decolonial, se vira hacia otras genealogías (como las visitadas en la Parte II) y otros nutrientes teóricos y prácticos, que ejercen una nueva gimnástica en la comprensión que habilita a otras hermenéuticas y por ello mismo, otra lógica, otra gramática y otra retórica (Mignolo) que no niega la modernidad sino que muestra la espesura de la alianza indisoluble entre modernidad y colonialidad y se proyecta hacia una acción descolonizante posoccidental.

Entonces, si bien podría indagarse cuál es el aporte de la hermenéutica para aquellos entramados contextuales no atendidos por tal hermenéutica intramoderna, decimos que no es exactamente dicha inquietud la que nos guía. Interesa dejar en claro que no nos dirigimos a ver cómo funciona, o si acaso no funciona, dicha hermenéutica en escenarios no europeos, sino que orientamos nuestra exploración hacia la posibilidad de una hermenéutica “desde” ámbitos otros, gestada “desde” espacios geográficos y políticos no contemplados por los centros de la producción teórico-conceptual. Es decir, no se trata de ver las posibilidades de adaptación o mecánica aplicación de hermenéuticas ajenas sino de girar hacia la construcción de hermenéuticas “desde” nuestra escena que logren dar cuenta de la colonialidad imperante en el movimiento de importación e imposición al que hemos venido asistiendo.

Claro que para tal ejercicio decolonial no está impedido el uso de alguna parte del instrumental conceptual del que disponemos, mas sí “presupone una alteración fundamental de las fuentes y coordenadas de pensamiento, y una suspensión del privilegio otorgado por discursos modernos y posmodernos” (Maldonado-Torres, 2007a:160). Esto es, nada impide que para un buen cultivo en aras de fértil cosecha, el labriego se valga de aparejos que han quedado en la hacienda que fueran provistos por quien otrora se apoderó de sus tierras sometiéndolo impunemente a su arbitrio. Lo mismo ocurre en terreno epistémico.

En clave decolonial esto obliga a actuar con una cautela epistémica tal que resista una acrítica aplicación categorial no controlada y que contribuya a una resignificación de la hermenéutica, en la que el “desde dónde” cobre una prioridad ineludible, (aquel que mencionáramos a propósito de Beltrão) siendo ese espacio de enunciación el habitado por gentes a quienes les asiste el saberse heridos de colonialidad, en procura de diseños plurales, *topoi*, espacios epistémicos otros, pensamiento pluritópico que desbarate el autoritarismo del pensamiento monocultural occidental como exigencia ética:

Una aproximación pluritópica no enfatiza la relatividad cultural ni el multiculturalismo, sino los intereses sociales y humanos presentes en el acto de contar historias o construir teorías. Lo que está en juego son las políticas de representar y de construir lugares de enunciación, más que la diversidad de representaciones resultantes de locaciones diferenciales al contar historias o construir teorías. En este punto debería introducirse la dimensión ética del conocimiento y la comprensión que, para el entendimiento pluritópico, implica que mientras el sujeto de conocimiento tiene que asumir la verdad de lo que se conoce y comprende, él o ella también tiene que admitir la existencia de una política alternativa de locación con iguales derechos para reclamar la verdad.

Las situaciones coloniales invitan a repensar el legado hermenéutico. Si la hermenéutica es definida no solamente como una reflexión sobre el conocimiento humano, sino también como el mismo conocimiento humano, entonces, la tradición en la cual se ha fundamentado y desarrollado la hermenéutica tiene que replantearse en términos de la pluralidad de las tradiciones culturales y a través de las fronteras culturales. (Mignolo, 2009c: 187)



Resulta una estimulante paradoja –impregnada de ese sentir cercano a la insatisfacción intelectual y al fértil desamparo– cuando pertrechados de una suerte de recursos interpretativos y de un determinado *corpus* categorial advertimos que su contexto de emergencia y los propósitos que lo guiaron nada tienen que ver con uno y que tal imposición categorial ha obrado desde la negación de la colonialidad como lógica de dominación, allí se vuelve patente lo que Mignolo señala respecto a los replanteos que se tornan inevitables.

A su vez, vuelve problemático uno de los propósitos de la hermenéutica, a saber, el que propende a volver familiar y propio aquello que se nos presenta en principio en tanto que ajeno y con ello la imposibilidad de entenderlo, comprenderlo, interpretarlo. Es decir, ¿puede volverse propio aquello que ha operado con la lógica misma de la expropiación, depredación y muerte?

Hemos ejercido por siglos una pasiva práctica de adquisición de saberes cuya legitimidad le ha sido otorgada en virtud de su contexto de surgimiento eurocentrado vistiéndonos entonces con ropajes epistémicos foráneos y, sin embargo, tenidos por legítimos en gran medida en virtud de su procedencia, colonialidad y prepotente pretensión universalista mediante. Dicho de otro modo, para hablar de lo cercano y regional nos hemos valido de lo ajeno y lejano –esto es lo paradójal– y renovamos así prácticas epistémicas coloniales y cuanto mayor absorción y fluida reproducción, mejor ubicación en el saber experticio de la academia metropolitana.

Tal situación de encerrona epistémica se oxigena con las hermenéuticas otras, de frontera, resistentes a la monotonía monocultural eurocentrada que interpelan al mono-*logos*, uno, único, unilateral, exclusivo y excluyente, que recupera como legado “una” tradición y no se aviene al desafío hermenéutico por excelencia que es aquel que se despliegue ante confluencias y conflictiva convergencia de más de una tradición, como las que convergen en Anzaldúa, en



Chakrabarty, en Khatibi, junto a muchos de los citados, procedentes de la América Latina o de espacios del Tercer Mundo.

A diferencia de la unilateralidad interpretativa, comporta un desafío hermenéutico muy complejo cuando aquello sobre lo que se despliega la acción de comprensión procede de tradiciones plurales en las que una de ellas ha sido objeto de menoscabo por parte de otra y por ello importa la emergencia de hermenéuticas otras que contemplen tan complejo legado, allí donde el “nosotros” no cabe, donde el “nosotros” no aplica:

La comprensión de “nuestra” tradición, en la que descansa el fundamento de la hermenéutica discursiva filosófica, implica que la tradición que debe conocerse y los sujetos de conocimiento son uno y el mismo; una tradición universal es entendida por un sujeto universal que, al mismo tiempo, habla por el resto de la humanidad. En contraposición a la comprensión monotópica de la hermenéutica filosófica, la semiosis colonial presupone más de una tradición y, por tanto, demanda una hermenéutica diatópica o pluritópica. (Mignolo, 2009: 182)

El concepto de tradición en Gadamer contiene un gran potencial heurístico, no obstante, dada la presencia de prejuicios no controlados, de prejuicios ilegítimos, resultantes de un acto de precipitación, se consolidó una resistencia a advertir tal potencialidad. Dirá Gadamer: “la precipitación es la fuente de equivocación que induce a error en el uso de la propia razón” (Gadamer, 1991: 345).

Los prejuicios no controlados reforzaron una connotación hostil a la noción de tradición. El mismo Gadamer reconoce que la tradición goza de una connotación poco amable que no siempre favorece la comprensión de su planteo, y expresa: “Es evidente que la expresión que yo utilizo a veces, diciendo que conviene adherirse a la tradición, se presta



a malentendidos. No se trata en modo alguno de privilegiar lo tradicional, sometiéndose ciegamente a su poder” (Gadamer, 1992: 258).

Aún así, y aceptando la advertencia gadameriana, es cierto que el concepto de tradición se articula con la idea de legado, memoria y la posibilidad de una acción dialógica con el pasado. Al respecto, el rol protagónico del ejercicio rememorativo dota al pasado de nuevos sentidos, a la vez que nos pone de frente a la obligación moral que comporta dicha apertura. Ahora bien, todo ejercicio dialógico con el ayer supone el consenso y la posibilidad de entendimiento como meta de tal actividad, desde una lectura gadameriana amarrada a la literalidad. En ese sentido es que nos preguntamos: ¿Es posible una tarea dialógica con un ayer ignominioso? Opera aquí un impedimento de orden ético en lo que a nuestro pasado colonial se refiere. Ahora bien, reabrir el pasado puede comportar, sin embargo, no la búsqueda de condescendientes acuerdos, tampoco procura una suerte de reparación (restauración definitiva de la herida) a la vez que denuncia y condena. Por tanto, se puede mantener la lógica dialógica si la connotamos de interpelación y reclamo. Repárese que los enfoques hermenéuticos respecto a esta actividad conversacional que se lleva a cabo en toda tarea de comprensión subrayan la primacía de la pregunta, de la interrogación, del cuestionamiento. Gadamer entiende como imbricados e inescindibles el preguntar y el pensamiento. La pregunta tiene un indudable potencial crítico, y no ha de ser entendida como el inicio de una mera conciliación comunicativa entre horizontes distantes, sino que puede también connotar réplica, oposición y juicio ético.

De tal forma, la fuerza de la tradición radica en reconocer en el vínculo que se establece con ella, la posibilidad de sabernos interpelados por dicha tradición y a su vez, ejercer sobre el legado recibido que la conforma una auténtica actividad dialógica interpelativa. Entrevistado por Andrés Ortiz Osés quien le consulta en torno a cómo funciona la interpretación crítica, Gadamer responde:



Se ha dicho de la hermenéutica que se orienta sólo al entendimiento y al acuerdo (*Einverständnis*) y que por eso infravalora la función crítica que nuestra razón ha de asumir en el contexto social. Pienso que esto es falso. Todo proceso de entendimiento (*Verständigung*) sobre algo implica una comprobación crítica. (Gadamer en Ortiz Osés, y Lanceros, 1997: 228)

Ahora bien, ¿cómo conciliar conservación, cultivo y afirmación de la tradición con su alcance crítico? En discrepancia con planteos discontinuistas, la perspectiva nihilizadora del legado es incongruente con la idea misma de círculo hermenéutico. Aún aquellas tradiciones execrables quedan como tales incorporadas en el presente en tanto herencia recibida, no hay posibilidad de presente *ex-nihilo* ni de *tabula rasa* del ayer. En tanto sujetos finitos históricos, es imposible salirnos de la trama misma que habitamos. Pero dicho reconocimiento no implica el obediente y resignado acatamiento de la tradición, pasiva aquiescencia al legado, no es esto lo que la hermenéutica gadameriana (ciertamente monotópica y eurocentrada) propone, en cuyo caso sí serían admisibles las imputaciones de conservadurismo si por tal se entiende reproducción sin más del *status quo*.

En el Estudio Preliminar a *El problema de la conciencia histórica*, Gadamer se cuestiona “hasta qué punto este afán por evitar todo dogmatismo, esta continua instalación en la *revisabilidad reflexiva* limita el carácter asertivo y propositivo que la hermenéutica puede llevar a cabo” (Moratalla en Gadamer, 1993: 34). Pero claro está que dicha limitación no implica una situación deficitaria de la hermenéutica sino su genuino sello. Gadamer enmarca tal limitación en términos de lo que podríamos denominar constricción ontológica, ya que tal *revisabilidad reflexiva* no adquiere jamás instancia conclusiva, por ser imposible sustraernos de la inserción histórica, epocal. Así como inexorablemente somos y estamos insertos, morando, habitan-



do en la palabra, lo somos y estamos en la historia. De tal forma, Gadamer no anula la controversia y la discrepancia, las cuales no quedan invalidadas en la conservación de la tradición, sino en tal caso, son aplicables a aquello que llega y conforma nuestra proveniencia histórica, por caso, el legado colonial y la colonialidad aún actuante.

En tal sentido, y esto es de suma importancia a nuestros fines, el postulado de la rehabilitación de la tradición comporta en Gadamer una dimensión crítica-interpelativa del presente, de lo recibido que lo constituye y, según sea el modo en que este se resignifica, el futuro resultante, dinámica no siempre rescatada con el tenor que, a mi criterio, merece.

Poco se repara en dos adjetivaciones presentes en otro apartado de *Verdad y Método*, allí Gadamer expresa lo siguiente:

[N]os encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, *ejemplar o aborrecible*,⁷⁷ es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición. (Gadamer, 1991: 350)

Repárese, entonces, en estos dos posibles registros de la tradición: ejemplar o aborrecible. La tradición no es siempre acervo histórico-cultural que obliga al orgulloso reconocimiento y cuidado cual patrimonio que enaltece nuestra procedencia; tradición es también lo aborrecible que, constitutivo del presente cual herencia, nos deshonra y obliga a su revisión como a la reversión de sus efectos, pero jamás es posible su eliminación, su clausura, su negación.

También lo aberrante como proveniencia se conserva en tanto tal, aunque esto provoque repulsa; se conserva aún como distinto a lo deseable, como la alteridad en relación al horizonte de expectativas al que apostamos desde el presente, pero nunca como ajeno al horizonte de experiencia que llega del ayer.

Reconocimiento de la tradición y del legado no implica reproducción y reiteración sin más, no hay un sino ineluctable del cual solo cabe esperar copia de lo mismo. No es este el alcance de la rehabilitación de la tradición planteada por la hermenéutica filosófica contemporánea implicaría, por cierto, una incongruencia con el carácter dinámico, abierto e inconcluso de toda praxis interpretativa. En este sentido, la tradición no puede ser concebida como *res*, cosa, momento o instancia coagulada de una vez y para siempre, ajena a quien da cuenta de ella, allende al condicionamiento epocal de quien la tematiza, planteo inadmisibles y reñidos con la circularidad hermenéutica.⁷⁸ La hermenéutica filosófica contemporánea de cuño gadameriano aparece recuperada en el marco del PMC, puntualmente por parte de Mignolo, en tanto pasible de ser tomada como valioso recurso interpretativo para aplicar al tratamiento de problemáticas referidas a distintos y distantes universos histórico-conceptuales. Entre otras categorías propias del *corpus* gadameriano que aportarían buen utillaje teórico, se privilegian los siguientes conceptos: tradición, fusión de horizontes, conciencia histórico-efectual (Gadamer, 1991 -1992).

Respecto a dicha recuperación de Mignolo de la hermenéutica de Gadamer, Santiago Castro-Gómez sostiene: “[e]l pensador alemán se limitó a explorar el problema de la comprensión (*Verstehen*) en un horizonte monocultural dominado por el humanismo occidental,

78 Algunos de estos tramos fueron discutidos en ocasión del Encuentro Internacional “Gadamer y las Humanidades” llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, en el que participé en carácter de invitada extranjera.

Mignolo se pregunta cómo es posible acercarse a textos producidos en espacios pluriculturales atravesados por relaciones colonialistas de poder” (Castro-Gómez en Castro-Gómez y Mendieta, 1998: s/p).

La hermenéutica en su carácter monocultural –y su abusiva aplicación mal comprendida como el nombre de una corriente o tradición filosófica– contribuyó entonces a una efectiva colonialidad del saber, impuso conceptos, saberes que trasladados sin miramiento alguno a escenarios distintos de aquel en el que fueron pensados y diseñados, generó entonces transposiciones categoriales de alta problematicidad para las Ciencias Sociales y para las Humanidades, en virtud de los desajustes que tal práctica habitual produjo al no visibilizar la traza colonial impresa.

Allí apunta el despliegue de hermenéuticas que tenga como aspecto nodal el desempeño de una semiosis colonial, a saber: “[c]on la intención de remodelar las fronteras de un campo de estudio principalmente habitados por textos escritos por colonizadores, alfabéticamente o en sus lenguas, a un espectro más amplio de interacciones semióticas, en lenguas indígenas o en escrituras no alfabéticas” (Mignolo, 2009c:179).

De acuerdo con la formulación propuesta por la opción decolonial ha de revisarse el uso y la aplicación de las categorías provenientes de una conceptualización hermenéutica indicada como monotópica y monocultural, es decir, anclada al interior de una tradición cuya pretensión de universalidad es ahora puesta en cuestión.

Sin embargo, se puede usufructuar de las categorías hermenéuticas como herramientas de enorme potencial heurístico en aras de la construcción de una hermenéutica otra, atendiendo al desempeño de una semiosis colonial, en clave de Mignolo. La hermenéutica pluritópica propuesta por el autor reconoce las restricciones o límites de la hermenéutica gadameriana gestada en la monocultura occidental. No obstante ello, advierte aportes de significativa operatividad a la hora del tratamiento de esferas que involucran una



semiosis colonial dado que allí quedaría suspendido e inhabilitado el “nosotros” de la hermenéutica unilineal eurocentrada. La semiosis colonial es aquella actividad que compromete un intencional acto interpretativo para el cual hace falta desplazarse a un novedoso universo de plurivocidad. Desplazamiento que demanda de un andamiaje hermenéutico interpretativo de mayor sofisticación que aquel que se ejercita cuando desempeñamos la tarea hermenéutica al interior de la misma tradición que nos constituye en tanto legado. Es decir, la semiosis colonial se despliega en instancias de mayor complejidad simbólica y requiere de una destreza diferente de la que se pone a andar a la hora de interpretar nuestro presente.

Mientras la hermenéutica de corte gadameriano es del orden de lo monotópico y soportada en una determinada tradición, y sobre ella un nosotros receptor del legado que nos llega de la tradición misma, la hermenéutica pluritópica se encolumna en instancias de cruces, límites y fronteras que desdibujan la linealidad de la tradición y nos pone frente a *topos* varios, *topos* otros, plurales, diversos, múltiples. Tal diversidad es justamente la pluritopía como resultante de la colonización de la que esos espacios es heredera y de la colonialidad por la que está atravesada en el presente, efecto, secuela y marca de su pasado colonial.

Para el despliegue de hermenéuticas otras debemos apartarnos de la idea de *logos* y de *episteme* en singular; hay *epistemes* varias, *logos* plurales y sujetos de la enunciación múltiples y diversos. De eso se trata cuando abono la posibilidad de habitar en alojamientos epistémicos otros; supone, por tanto, un desfondamiento de la legitimidad irrestricta otorgada a las interpretaciones procedentes de la pluma colonial.

He dicho ya que el legado intelectual moderno se torna insuficiente, sesgado y por ello mismo, incapaz de ofrecer adecuadas intelecciones para ámbitos que le son distintos y distantes. Aun en sus versiones del pensamiento crítico, ha actuado en connivencia

con la matriz colonial de poder, contribuyendo a la permanencia de la colonialidad y al mantenimiento de la dupla metrópoli-periferia desde un discurso hegemónico unidimensional. En tal sentido, las perspectivas epistémicas euro-nor-americanas han ejercido una superioridad tutelar y un padrinazgo intelectual hacia el resto del planeta, imponiendo un ordenamiento moderno colonial mundial. Interesa hoy inspeccionar en el potencial de los tantos otros horizontes que interpelen la geopolítica del conocimiento imperial; horizontes negados por las Ciencias Sociales europeas. No nos importan dichos horizontes como “objeto” de indagación ni como una especificidad continental, sino como continente epistémico de enunciación que abre a otros mundos y a otros saberes: “mundos y conocimientos de otro modo” (Escobar, 2003: 51). Tampoco nos orientamos a ningún absurdo desquite histórico en vías de resarcimiento de ninguna índole y mucho menos de un nostálgico retorno esencialista, lo que sería un dislate y un despropósito a todas luces.

Hoy, como bien viene mostrando el PMC, cabe recalar en pensamientos que brotaron en otras genealogías para dar cuenta de su actualidad, por una parte; y por la otra, develar la lógica de invisibilización que ha operado sobre tales *epistemes*, desacreditadas por doxáticas, sin credenciales para revistar en el itinerario del saber moderno. Sirva como ejemplo de lo dicho: Fanon (a quien ya me referí en la parte II) escribió célebres páginas referidas al disciplinamiento y control de los cuerpos coloniales y a la dupla saber-poder; recién en los últimos diez años, aproximadamente, es revisitada su obra más difundida *Los condenados de la tierra* en la que “Fanon pone al desnudo la complicidad de las teorías científicas para con los procesos políticos coloniales. Esto es, muestra que era necesario un montaje cognitivo, epistémico justificatorio de las atrocidades de la racionalidad europea en nombre de la cual se llevaban a cabo acciones de colonización bestial” (Borsani, 2011a: 78).



La imagen de lo brutal ha de ser alojada, entonces, en Europa. Otro ejemplo en igual sentido: el ya mentado Quobna Ottobah Cugoano, oriundo de Ghana, ya en el siglo XVIII, había desarrollado un tratado de economía política en el que expuso la cosificación, mercantilización y explotación del hombre por el hombre, publicado en 1787, en el marco del movimiento abolicionista del siglo XVIII. Su obra, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery and Commerce of the Human Species*, desconocida por tiempo, hoy es recuperada. Una genuina mirada de sospecha podría indagar en torno a los insondables destinos de los textos y las maniobras de ocultamiento “epistemicida” (Santos, 2009a) producidas por discursos hegemónicos. Fanon y Cugoano y tantos otros, a la luz de sus “ilegítimas” y “devaluadas” procedencias, fueron invalidados por los criterios de legitimación del conocimiento logo-centrado, no revistaron como conocimiento dada la minusvalía epistémica de los respectivos lugares de enunciación.

Abreviar en dichos pensamientos no es en virtud de un itinerario turístico-epistémico con signos exóticos, no es un esnobismo epistémico, sino que los tantos Poma, Cugoano, Fanon, Memmi, Anzaldúa, Beltrão y más, contribuyen a forjar una genealogía otra de pensamiento e inspeccionar en resortes no modernos para pensar un trayecto distinto de aquel diseñado desde la modernidad y su traza colonial. Significa, más bien, una activación de lo pensado y dicho desde horizontes marcados por la herida colonial, que hoy son cantera de explotación en aras de nuevas sendas para las Ciencias Sociales y las Humanidades, las que requieren sin demoras desandar su constitutiva colonialidad, en tanto lógica de opresión y dominación que ha hecho estragos en todos los órdenes y vaya si a nivel epistémico. Estas trazas epistémicas coadyuvan, por tanto, a un proyecto que atiende a distintas modalidades del saber junto a auspiciosos modos de lo



político en un escenario mundial en el que se configuran nuevos rasgos de colonialidad global del norte, simultáneamente con la construcción de la opción decolonial como instancia recusatoria e insurgente desde el sur.

En esa dirección, las hermenéuticas otras, en el marco de las epistemologías de frontera, propician, frente a la monocultura y monotopía occidental, la pluritopía a desplegarse de cara a tradiciones en conflicto, legados coloniales, horizontes plurales, lugares de enunciación negados. Así, se abre otra geopolítica del conocimiento orientada a una resignificación de la hermenéutica a la luz de las emergencias de un mundo en crisis, agotados ya los recursos interpretativos habituales de ominosa procedencia colonial.

Esto posibilitará territorializar las hermenéuticas, dándole “carnadura”, término que tomo de Escobar (2003:79) al “agregar ‘carne y sangre’, por así decirlo (...) –la carne y sangre de los cuerpos de las mujeres, de la naturaleza, de las economías basadas-en-lugar, por ejemplo –” (Escobar 2003:71), amarrando las conceptualizaciones otras a mundos de gentes de carne y hueso, que se hospedan en sures varios, geográficos, epistémicos, económicos y más, que posibilitan entonces hermenéuticas emparentadas con las cosas que ocurren en el sur y con la vida de las gentes que lo pueblan, compelidas a hablar de mundo y en el mundo. Escobar entiende que hay tres áreas de apremiante indagación: género, naturaleza y economía. Estos ámbitos son los que darían carnadura a las investigaciones del colectivo modernidad-colonialidad. Las hermenéuticas otras dejan la colonialidad a la intemperie y apuestan a creativos desplazamientos, no ya en conformidad con los designios occidentalizantes, mucho menos re-occidentalizantes mas sí, posoccidentales.

Contradecimos entonces aquella preferencia aristotélica que sostenía que siempre era mejor lo verosímil, aunque imposible; optamos por aquello que, aunque inverosímil, imaginamos posible.



Aunque inverosímil, posible

Pues es inverosímil pensar la posibilidad de reversión del estado de cosas en este presente letal, en esta cultura del horror, en este “estado de exterminio” tal como lo denomina la filósofa Mariflor Aguilar Rivero quien sostiene que en:

[L]as sociedades modernas se vive una nueva forma de violencia, y esa forma de violencia es la de la producción del hombre desechable o de personas chatarra, como también se dice; esto, en el marco de lo que se llama “estado de exterminio”. No sólo es que el trabajo es explotado, sino que está destinado a una liquidación/aniquilación programada. La discusión es si el cambio que en la actualidad se percibe en las formas de violencia, es un cambio cuantitativo de un mayor número proporcional de muertos, o de una mayor visibilidad por las nuevas tecnologías, o si se trata de una diferencia cualitativa. La tesis de las “empresas de exterminio” o del “Estado de exterminio” se inscribe en el supuesto de que se trata de una diferencia cualitativa. (Aguilar Rivero: 2014: 54-55)

Ahora bien, aunque sea este presente letal, el presente de “empresas de exterminio” en clave de Aguilar Rivero, es imprescindible avistar un cambio. Ante esta lógica de exterminio en la que estamos insertos es un imperativo ético-político suponer que es posible tal reversión, aunque resulte inverosímil. No solo esto se nos ha de representar en términos teleológicos como norte o meta, sino en tanto una convicción política que, a su vez es acompañada por un acto de persuasión, no de mera convicción que opera a nivel intelectual, sino de persuasión que

conjuga la acción con la teoría, y que incluso hasta torna difusa la brecha entre teoría y praxis.

Si no fuera así, si no estuviera ante estas líneas lo suficientemente persuadida, no solo se hace necesario sino impostergable posicionarme ante aquello que en principio se me presenta como inverosímil, pero que sin embargo es dable pensarlo como posible. Si así no fuera estaría contradiciendo justamente la acción de los de abajo, de los heridos de colonialidad y las permanentes luchas de los movimientos, de los colectivos, de las organizaciones que hoy enfrentan el poder de las corporaciones transnacionales, sostenidos en tan férreas como persuasivas argumentaciones.

Las empresas de exterminio de las que nos habla Aguilar Rive-ro, precisamente desde México, donde dicha violenta se vuelve textura del presente están en buena sintonía con lo presentado por Luis Sáez Rueda en términos de “thanatología del neoliberalismo” para referirse a la cultura de la muerte, a la fúnebre lógica que impera en el Occidente anglo-europeo del hoy. La thanatología del neoliberalismo necesariamente debe ocultarse para lograr su cometido universal, esto en el mismo sentido de lo apuntado desde nuestras primeras líneas y en referencia a que el éxito de la matriz de poder radica en su invisibilización. Sostiene Sáez Rueda:

[L]a thanatología occidental presente, al abrigo del neoliberalismo, se nos presenta, en una de sus figuras, como la imposición de un perenne *estado de excepción*⁷⁹, por cuyo permanente trabajo de emponzoñamiento la vida de la libertad es capturada en esa muerte que le corresponde por naturaleza: la del autoritarismo íncubo invisible en la visibilidad de la democracia. (Sáez Rueda, 2012: 23)

79 Sáez Rueda vincula al estado de excepción, en clave de Giorgio Agamben, en tanto una de las figuras thanatológicas del neoliberalismo actual en Occidente.



De tal forma, la violencia que caracteriza al mundo global nada tiene de meramente circunstancial y mucho menos de pasajero. Por el contrario, cabe una mirada orientada hacia una perspectiva estructural y sistémica para advertir que es Occidente mismo desde donde se han gestado y consolidado las más atroces modalidades de opresión, enmascaradas en la engañosa narrativa moderna del progreso y del desarrollo (a la que me referiré más adelante) que auspicia un futuro bienaventurado para toda la humanidad, que no es sino el control de los países y la expropiación de sus recursos y racialización de las poblaciones (Lander, Escobar, Quijano, y más).

Es por ello que la génesis de la violencia propia de tiempos thanatológicos nos lleva a las nociones de raza y colonialidad justamente porque nos permite advertir que la cuestión es del orden de lo matricial. Pues es la matriz moderna colonial, es el patrón de poder mundial capitalista, hacia donde debemos dirigirnos a la hora de indagar la escalada de la violencia de nuestro presente.

Cabe decir, como cierre de este apartado, que ni Aguilar Rivero ni Sáez Rueda transitan el derrotero decolonial, sin embargo, advierten el presente con la misma magnitud en cuanto a sus efectos destructivos y crueles. Ambos acuerdan en que la lógica capitalista no puede sino habernos dado el hoy que nos circunda. No hay azar ni sorpresa, no hay razón desviada ni distraída. Es el neoliberalismo en su más descarnada virulencia, aún cuando estamos en tiempos de colapso de Occidente, el que pareciera reforzarse ante sus últimos estertores.

Con respecto a Sáez Rueda, es de destacar el título de su texto *El ocaso de Occidente*, 2015. Allí el autor sostiene que Occidente ha declinado, por una parte, en una situación de agenesia, en tanto ausencia o “falta de potencia creadora” (Sáez Rueda, 2015: 208) y de autofagia por la otra, a saber: Occidente se ha devorado a sí mismo. Munido del léxico de las ciencias médicas,

más específicamente de la Psiquiatría y Psicopatología, Sáez Rueda sostiene que Occidente ha enfermado y sus patologías son patologías de civilización. El autor aclara que dicha agene- sia no es estrictamente la enfermedad de Occidente, sino que es su agente patógeno y que “no constituye un proceso mórbido o patológico, sino, más bien, un estado de anonadamiento por desfallecimiento de fuerza que se convierte thanatología de la crisis en caldo de cultivo para enfermedades de jaez y desarrollo muy diferentes” (Sáez Rueda, 2015: 208-209). Lo thanatológico, esta lógica funeraria neoliberal, es lo que caracteriza nuestro presente de malestar de la cultura y de ubicuidad de la crisis, puesto que son indisimulables los signos que dan cuenta de la naturaleza invasiva de la actual crisis de Occidente.

A propósito de la thanatología de la crisis, el autor distingue dos dimensiones diversas del nihilismo que de allí se derivan: uno ne- gativo y otro que no lo es, pues se trata de un nihilismo orientado a la apertura, no a la clausura. El primero es un nihilismo improduc- tivo que nos sume en la desazón y en un tipo de abulia que invade todos los órdenes de la vida individual y comunitaria. Mientras que el segundo se abre a las posibilidades de vislumbrar, ante la opa- cidad y oclusión del presente, un horizonte auroral, como lo llama el autor, que clarea ante este escenario actual y que da lugar a un mañana creativo. Esa persuasión me alienta a pensar en lo invero- símil, pero posible.

III.3 HERMENÉUTICA DIATÓPICA, TESIS DE LA INCOMPLETUD CULTURAL. COSMOPOLITISMO SUBALTERNO: BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

[L]o que es diverso no es inconmensurable, lo que es unificado no es uniforme, lo que es igual no es idéntico, lo que es desigual no es necesariamente injusto. Tenemos el derecho a ser iguales cuando las diferencias nos hacen inferiores; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos quita nuestras características en el continente.

Boaventura de Sousa Santos

Isonomía cultural

Boaventura de Sousa Santos propone una hermenéutica diatópica tomando como premisa la noción de isonomía cultural, que se inclina a encontrar espacios, lugares (*topoi*) comunes entre las diversas culturas, para desmontar la prevalencia occidental en aras de descolonizar Occidente desde lo que él entiende que son preocupaciones isomórficas que bien pueden poner a andar el diálogo entre esferas culturales muy diversas.

¿Cómo pensar la vinculación entre isonomía con la dimensión cultural? La definición más inmediata sobre isonomía remite al concepto de igualdad (*isos*), pensando dicha igualdad en términos de derechos, igualdad de derechos, o igualdad ante la ley (*nomos*). La isonomía propicia la igualdad en determinadas instancias, por caso en la órbita legal o de derechos en donde lo diferente no debiera operar, o, al menos, no debiera hacerlo en términos de restricción o de quita de derechos.

En lo que refiere a la isonomía cultural, entiendo que la propuesta de Santos no significa, bajo ningún punto de vista, propender a la homogeneización cultural. Muy por el contrario. Lo que está propiciando el autor es, bajo la inocultable realidad que tenemos ante nuestros ojos, referida a las indisimulables diferencias culturales en virtud de tradiciones e historias distintas que han hecho también distintos a diversas comunidades o grupos humanos, preguntarnos qué de igual puede haber entre tanta diversidad. Dicho de otro modo, cómo dar con “algo” que pueda entenderse como igual y acerque las posiciones de tradiciones culturales muy diversas.

Ahora bien, la isonomía está en directa relación con su tesis de la incompletud cultural, la que sin duda produce una alta dosis de desencanto, sobre todo para Occidente que se ha atribuido una inexistente completud. Para Occidente nada hay que aprender ni incorporar del otro no occidental, impugnándose así la acción misma de la comprensión y la empatía cuando de tradiciones culturales no occidentales se trata. Por citar solo algunos ejemplos, nada interesa saber del código de honor de ciertas tradiciones orientales; ni de la prevalencia del sentido de lo comunitario/colectivo de las culturas indígenas americanas; ni de la otredad dada su condición de inferior. Solo importa si sirve a los fines de reforzar la superioridad occidental.

La tesis de la incompletud cultural pone, al mismo tiempo, a funcionar el objetivo de la hermenéutica diatópica que es precisamente la conciencia autorreflexiva de tal incompletud como relatividad cultural (no relativismo, nos aclara Santos). Aquí relatividad viene a significar diversidad cultural.

Santos estima que la hermenéutica diatópica bien puede practicarse en tanto se tenga la certeza de la reversibilidad del diálogo, entendiendo a este como proceso político abierto. Sostiene que:

La hermenéutica diatópica (...) [r]equiere que la producción de conocimiento sea colectiva, interactiva, intersubjetiva y en red. Se debe perseguir con una conciencia plena que se producirán agujeros negros, zonas de ininteligibilidad mutua irredimible, que para no derivar en parálisis o fraccionalismo, deben *relativizarse*⁸⁰ a través de intereses comunes inclusivos en la lucha contra la injusticia social. (Santos, 2010: 99)

Consideramos que el planteo de Santos contribuye, por una parte, a un corrimiento de la hegemonía cultural occidental en pos de su descolonización y, por la otra, nos ubica frente a las posibilidades siempre abiertas de que el diálogo hermenéutico diatópico pueda derivar en un cosmopolitismo insurgente o una globalización desde abajo, tal es su propuesta. Dicha insurgencia sale a la luz en instancias de intercambio dialógico entre cosmovisiones no solo diversas, sino, y esto es lo que interesa subrayar, de un intercambio que deja al descubierto el pensamiento abismal de Occidente que ha construido una traza imaginaria entre lo propio y la otredad.

Producción de no existencias

Tal pensamiento abismal característico de la razón indolente, como Santos la denomina, ha producido “ausencias” a través de “las cinco lógicas de producción de no existencia” (Santos, 2009a: 110). El autor da cuenta de cómo los prescindibles, los dispensables, según la denominación dada por Nelson Maldonado-Torres, se modelan, se producen y desde qué lógicas.

Santos describe así estas cinco lógicas:

80 El destacado es mío.

1. La monocultura del saber y del rigor del saber produce la ausencia del ignorante que está por fuera del saber racional occidental. Así, lo que no se adecua al modo del *logos* occidental queda en el espacio de la incultura y toma la forma del inculto no existente según el canon de la ciencia, del arte y de la alta cultura.
2. La monocultura del tiempo lineal produce la ausencia del retrasado residual que no concibe otros modos de conceptualizar la temporalidad; produce al que ha quedado atrapado en otro tiempo histórico, pese a coexistir en el presente. Es el salvaje, primitivo, primario, premoderno. Es el *anthropos*, según Mignolo, el que aún se encuentra en estado pre-político, no accediendo aún a integrar la *Humanitas*, (según lo indicáramos en la sección destinada al pensamiento de Fanon).
3. La monocultura de la naturalización de las diferencias según la lógica de la clasificación social produce al inferior: mujeres, campesinos, indígenas, migrantes, minorías sexuales, etc. La dimensión racial y sexual es destacada por Santos como la más visible de estas clasificatorias jerárquicas. De tal forma, el inferior “lo es porque es insuperablemente inferior, y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior” (Santos, 2009a, 111).
4. La lógica de la escala dominante es la que produce la ausencia de lo local, particular conforme la monocultura de la escala global universal. En ese sentido, las “entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global” (Santos, 2009a, 111).
5. La monocultura de los criterios de productividad capitalista produce la ausencia del improductivo, conforme la monocultura de la productividad capitalista. Así, mayor rinde y menor costo deben ser sostenidos como pilares de un modo de productividad que ubica como no existencia a aquello que no tiene como norte



la máxima producción y el máximo rendimiento, no existencia que toma la forma del improductivo.

Estas cinco lógicas de producción de no existencias han configurado un ordenamiento cultural planetario a partir de la modernidad e inciden de manera indisimulable en cómo se interpreta el mundo, conforme el tipo de hermenéutica que se aplica. O sea, estas lógicas de producción de la otredad minusvaluada conforman la trama prejuicial, en tanto andamiaje de la precomprensión, que impacta de manera determinante (pues no es un simple condicionamiento) en el modo de la tarea interpretativa a llevar a cabo.

Así, estas nuevas hermenéuticas ponen en escena la dimensión colonizada del comprender. Esto es la colonialidad del comprender que legitima ciertas interpretaciones por sobre otras, dándole crédito a las que se compadecen con la *Weltanschauung* occidental. Así, lo que opera por fuera de los parámetros propios del canon occidental impuesto es invalidado, desacreditado, espacio de la ignorancia, de la “seudociencia” reñida con el *logos* diseñado por el “sistemamundo moderno colonial”, denominación esta que, como se sabe, le corresponde a Mignolo. Por el contrario, estas hermenéuticas otras, hermenéutica diatópica en Santos, coadyuvan a mostrar que otros criterios interpretativos y otras claves de intelección son posibles siempre que concibamos que la tradición que llega a nosotros es una y hay otras. Al entrar tales claves en el ejercicio dialógico, siempre reversible, desbaratan la primacía occidental y muestran la arrogancia de la unidimensionalidad y unilateralidad interpretativa propia de tal matriz; apuestan así a develar la marca-huella-herida colonial actual en aras de dar con otros modos de ser y de saber junto a otros mundos posibles frente a la encrucijada civilizatoria, frente a la crisis terminal de la cultura occidental.

Es en *Desobediencia Epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* donde Mignolo desagrega los distintos ámbitos sobre los que la matriz co-



lonialidad del poder se despliega y distingue el ámbito del conocer (epistemología), por una parte y el comprender (hermenéutica), por la otra. En el caso que nos viene ocupando, lo que gravita y legitima determinadas interpretaciones respecto a otras es el modo en que se desarrolla la colonialidad del comprender. Es en ese espacio en donde las cinco lógicas consignadas por Santos se conjugan en un modo de concebir el mundo que se materializa en el desempeño hermenéutico comprensivista, que en el caso de los lentes occidentales ponen a lo distinto en el espacio del inferior, ausente, no existente.

Hermenéutica diatópica y convergencias culturales

Según lo dicho, en la hermenéutica diatópica de Santos quedarían al descubierto cómo operan las lógicas de producción de las no existencias pues es lo que se pone de manifiesto en el quehacer interpretativo. No obstante, Santos propone la hermenéutica diatópica como posible espacio de convergencia de tradiciones diversas en pos de un posible acuerdo sostenido en aquello que pudiera ser un punto en común que posibilitara, por tanto, acuerdos entre lo diverso, lo que nos lleva nuevamente al tema de la isonomía cultural. Según el autor, el único aspecto común es el hecho de que los principios que cada entramado cultural pondera como fundamentales, los piensa a su vez y los propone en clave universal.

Entonces, ¿cómo podrían acercarse tres grandes culturas como la india, la musulmana y la occidental?; ¿cómo podrían darse acuerdos si cada una de ellas piensa lo propio como lo mejor? En *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Santos se expide sobre la posibilidad de un acuerdo posible, siendo el único elemento transcultural común el convencimiento de que cada cultura se piensa a sí misma como la mejor y la hermenéutica diatópica comienza en el momento mismo en que cada cultura sabe de su incompletud y sale



de la convicción antes mencionada, a saber: “[e]l objetivo de la hermenéutica diatópica es, por tanto, crear una conciencia autorreflexiva de la incompletud cultural” (Santos, 2010:104).

Es en dicha dirección que Santos plantea la hermenéutica diatópica como una especie de traducción intercultural entre grandes tradiciones, en donde lo que interesa traducir es lo mejor de cada entramado cultural, o al menos aquello que se perfila como tal. Por ello, en el caso de Occidente (más allá y con independencia del cumplimiento o no) los derechos humanos⁸¹ “universales” serían eso que se exalta como el espacio que da cuenta de la dignidad y de la justicia, que, en tanto es concebido como el paradigma de lo mejor propende a ser extrapolable a otros escenarios culturales. Por su parte, el sentido de los derechos humanos para Occidente podría ser equiparado al *dharma común* de la tradición hindú que rechaza la violencia y apuesta al equilibrio y la equidad. Lo *dharmico* remite a lo que desde Occidente se piensa como verdadero y bueno.

Los derechos humanos en Occidente y el *dharma* según la cultura hindú pueden ser puestos en relación con la cultura islámica en clave de la *umma* de la tradición musulmana. Allí priman los derechos para con lo grupal y colectivo por encima de los derechos individuales, a diferencia de lo que ocurre en Occidente. Los derechos humanos, el *dharma* y el *umma* serían los *topoi*, en tanto lugares comunes que han estabilizado y normatizando cierto sentido, en este caso, de lo entendido como correcto, adecuado y sus reversos.

Ahora bien, y como cierre crítico de este apartado cabe reparar en los orígenes de los derechos humanos por sus raíces hegemónicas centradas en Occidente. Santos sabe de esto y así lo dice:

81 Si bien no es tema central de este libro, los derechos humanos están en absoluta relación con las hermenéuticas otras junto al pluralismo jurídico como campo de indagación específico referido a vertientes críticas del derecho canónico occidental. El objetivo de Santos tiende a la posibilidad de dar con una formulación de Derechos Humanos Interculturales Postimperiales. Cfr. al respecto Santos, 2010:107.



[L]os orígenes turbios de los derechos humanos⁸², como un monumento de la cultura occidental, se pueden observar no solo en la dominación imperial y doméstica que una vez justificaron, sino también en su carácter originalmente compuesto en cuanto artefactos culturales. En los presupuestos de los derechos humanos (...) resuena el eco de otras culturas y sus raíces históricas se extienden muchos más allá de Europa. Un diálogo intercultural debe comenzar por la hipótesis de que las culturas siempre han sido interculturales, pero también con el entendimiento de que los intercambios e interpenetraciones siempre han sido muy desiguales e inherentemente hostiles al diálogo cosmopolita que aquí se defiende. (Santos, 2010:101)

Santos amarra la idea de incompletud cultural como condición *sine qua non* de una hermenéutica pluritópica que requiere, de manera indispensable, del diálogo intercultural en aras del cosmopolitismo subalterno, a sabiendas que los intercambios interculturales han sido inequitativos, merced a la permanente coacción de Occidente. Se entiende el cosmopolitismo subalterno al tejido de procedencias muy diversas, de memorias y entramados muy diferentes pero que los aúna su condición de subalternidad respecto a la hegemonía occidental.

En relación con la propuesta de la hermenéutica diatópica de Santos, es importante mencionar que los pueblos originarios no quedan incorporados a dicha hermenéutica. El autor lo menciona en una nota marginal en la que se expide al respecto, y expresa que el tratamiento

82 Estos orígenes turbios como los denomina el autor han sido tema de indagación de diversos autores que reconocen similar situación. Vale recorrer el texto *Convivio /2 (Des)colonización de los Derechos Humanos* compilado por Edgardo Datri (2012). Véase el Capítulo 2 “Derechos Humanos y eurocentrismo”. pp. 46-93.

de esta hermenéutica alcanza a las grandes culturas (el hinduismo, el islamismo y Occidente). Una vez más podría pensarse que se trata de una acción de imposición de las grandes tradiciones culturales en donde quedan obliteradas las conformaciones culturales que han sido motivo de opresión de la tradición cultural hegemónica.⁸³

Con respecto a lo apuntado sobre los pueblos originarios, entendemos que la importancia adjudicada por Santos a la producción de no existencias, en el planteo del diálogo intercultural que propone el autor, lejos de ser reforzada o radicalizada la potencialidad crítica que comporta, podría correr el riesgo de diluirse, de desdibujarse. Pues en este planteo respecto a los modos en que Occidente ha diseñado la supremacía de lo propio, al tiempo que la negación de la alteridad deviene en ausencia, es complejo que quede por fuera lo referido a las poblaciones indígenas.

Es menester agregar que el planteo de Santos propende a una acción decolonizante de Occidente, más no corresponde que se lo incorpore en la línea de la decolonialidad. Hay diferencias entre ambas perspectivas que quedan planteadas en Santos en las líneas finales de *Una epistemología del sur*. Allí, tomando a Mignolo como el referente del PMC, Santos brinda respuestas a los argumentos que Mignolo le formulara al inicio de *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2003). En ese texto Mignolo sostiene que su propuesta de un “pensamiento otro” es complementaria, como ya lo dije, al posicionamiento de perspectiva transicional o transición paradigmática de Santos. En dicho sentido, Mignolo deja entrever que la perspectiva de Santos es, si no insuficiente, algo inconclusa, tiene algo del orden de la falta. A su vez, según lo señalado por Mignolo, se trata de una crítica eurocéntrica del eurocentrismo de la modernidad occidental, lo que aparece como punto de diferencia con la propuesta de pensamiento otro y/o la epistemología

83 Véase al respecto la nota a pie de página n° 17 en Santos, 2010:103.



fronteriza, pues este se ubica en la exterioridad de la modernidad.⁸⁴ En dicho sentido, el pensamiento otro comportaría mayor criticidad respecto al paradigma transicional, alojado en el sur del Europa (en relación al alojamiento postal de Santos, oriundo de Coimbra, Portugal).

Apuntemos brevemente algunas de las respuestas de Santos a los cuestionamientos de Mignolo:

1. Cuando se refiere a lo posmoderno, ello tiene más de poscolonial⁸⁵ que de posmoderno eurocentrado.
2. La propuesta de reconstrucción de emancipación social a partir del sur refiere al sur global.
3. Sería preferible aunar fuerzas en pos de alianzas que desmerecer posturas por su localización geográfica (esto respecto a la condición de europeo de Santos).

La exterioridad respecto a la modernidad referida por Mignolo es generada por la misma relación dialéctica por lo que se disuelve tal exterioridad ya que es gestada al interior de la relación.

Ahora bien, más allá de las disputas entre pensadores, importa subrayar a los fines de este texto la direccionalidad de ambas propuestas, y encontrar un cometido en común respecto al corrimiento de las hermenéuticas canónicas. Sin diluir los puntos de diferencia, tanto el pensamiento fronterizo como la epistemología del sur están movidos por cercanos y muy genuinos motivos, esto es, poner fin a las situaciones de iniquidad que comportan una afrenta a la dignidad humana. O sea, dar con otros modos de inquirir, otros modos de conocer, otros modos de ser y de comprender, en definitiva, hermenéuticas otras.

84 No se está diciendo lo mismo cuando se menta la modernidad en el marco del PMC y en Santos. Para Santos la modernidad se ubica en el siglo XVIII y no en la primera modernidad de finales del siglo XV con la conquista de América y el desarrollo del circuito comercial del Atlántico, tomado por el CMC como momento inaugural de la modernidad.

85 Repárese que según Mignolo lo poscolonial es un despliegue más teórico que práctico y hay, si se quiere, cierto descreimiento respecto a la posibilidad de las perspectivas poscoloniales de incidir en el mundo donde ocurren las injusticias y donde se ve vulnerada la dignidad humana.

En relación a la lectura que Mignolo y Santos hacen del propio presente corresponde indicar una diferencia no menor. Para Mignolo, la modernidad ya aconteció, esta yéndose, si no se fue ya, a la luz del fenómeno de la paulatina desoccidentalización actual. Por su parte, Santos sostiene que nos encontramos en lo que denomina “período de transición paradigmática”, una modernidad en situación de crisis civilizacional que dejada atrás le adviene la posmodernidad. Sin embargo, para darle una suerte de especificidad a este concepto ya tan mentado, adjetiva esta época como “posmodernismo de oposición” (Santos, 2009a, 346) contrastándola, oponiéndola a las lecturas escépticas y nihilistas de la posmodernidad. Santos sostiene que este momento epocal ha de ser entendido en términos de *interregno*, en tanto espacio intersticial. Es en esa clave que aparece la figura del “*Ethos* barroco”, hallándonos ante una especie de *sfumato*, mestizaje, hibridación epocal. Esto interesa sobremanera al autor: mientras la idea de *sfumato* vuelve difusas las fronteras y los bordes, lo barroco aúna universos de sentido muy disímiles y de procedencia también muy diversa. Así lo dice Santos: “[e]l *sfumato* permite que la subjetividad barroca cree lo cercano y lo familiar entre inteligibilidades diferentes, y hace posibles y deseables los diálogos transculturales”⁸⁶ (Santos, 2009a: 245).

Sería de esperar tales combinatorias y operatorias entre los derechos humanos de Occidente y otras consideraciones acerca de la dignidad humana procedente de otros ordenamientos culturales con otras constelaciones de sentido. De ocurrir, sería el resultante de una hermenéutica diatópica, a la luz de lo presentado por Santos.

86 Santos indica que el concepto de lo transcultural / transculturación lo toma del cubano Fernando Ortiz, quien, en 1940, en *Contrapunteo cubano* se abocó a dar cuenta de los fenómenos de aculturación y de neoculturación que se daban en la sociedad cubana de sus tiempos. Ortiz ha sido mencionado en las primeras páginas de este libro a partir de su tesis sobre el engaño de las razas.

III.4 FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y HERMENÉUTICA PLURITÓPICA: RAÚL FORNET-BETANCOURT

En el siglo xx se repiten los intentos de romper las cadenas que atan y mantienen sometida la filosofía al imperio de la todavía vigente hegemonía del academicismo.

Raúl Fornet-Betancourt

El planteo del filósofo cubano-germano Raúl Fornet-Betancourt amerita que se incorpore en esta sección, dada la vinculación entre nuevos modos de pensar la hermenéutica y nuevos modos de pensar la filosofía.

Fornet-Betancourt nace en 1946 y parte de Cuba muy joven, en tiempos de la revolución castrista. Luego de una estancia en España, se radica, en los inicios de los años 70, en la ciudad de Aachen, Alemania, lugar donde aún hoy reside.

Estudiosos de su trayectoria, diferencian diversas etapas⁸⁷ identificables en su derrotero. Tal es el caso del guatemalteco Juan Blanco que en su trabajo “Horizontes de la Filosofía Intercultural. Aportes de Raúl Fornet-Betancourt al debate”, de 2009, distingue:

- un primer momento de recepción y crítica de la filosofía europea que va de 1978 a 1986;
- un segundo momento en donde se orienta hacia la filosofía intercultural que va de 1987 a 1994;

87 Blanco indica que para esta distinción del pensamiento de Fornet-Betancourt se ha valido en gran medida de aportes de Diana de Vallescar Palanca. Cabe decir que en el trabajo de Blanco consignado más arriba, está incorrecta la nacionalidad de Vallescar, a quien se la nombra como académica argentina siendo que es española, nacida en Barcelona, discípula de Raimon Panikkar y del propio Fornet-Betancourt, dato que en este caso no es para nada menor.



- un tercer momento que se corresponde con la presentación de la filosofía intercultural del año 94/95;
- un cuarto momento que se corresponde con las reflexiones sobre la praxis ético-política de la interculturalidad; y
- una última etapa que vincula interculturalidad y Filosofía latinoamericana.

Del recorrido intelectual del autor presentado, nos interesan puntualmente el cuarto y quinto momento que abarcan aproximadamente los últimos veinte años: mediados de los 90 a nuestros días.

Contra la Filosofía de elite

Sin lugar a duda es por demás enriquecedora su perspectiva respecto al desenclaustramiento de la filosofía, que encerrada en la academia no ha sabido abrirse ni asirse del mundo, de allí el epígrafe que abre esta sección. En “Por una nueva Filosofía Popular” sostiene, justamente, esta crítica y se remonta al siglo XVIII para mostrar el modo en que la filosofía siempre ha llevado una fuerza centrípeta, al impedir que sean otros quienes aborden y se acerquen a este campo solo reservado para “mentes privilegiadas” (por supuesto todo esto dicho con enorme ironía). Es cierto que la filosofía ha hecho ingentes esfuerzos para configurarse como un campo de altísima especificidad y abstracción, no asequible para el común de los mortales (cabría aquí también un apartado sobre el carácter sexista de la filosofía, pues es un campo donde se encuentran las peores actitudes de discriminación y subestimación del género femenino en virtud de su incapacidad para el pensamiento abstracto).

A diferencia de dichos posicionamientos elitistas y selectivos de la filosofía, Fernet-Betancourt apela a una mudanza de la filosofía, una mudanza espacial, es decir que salga del encierro de la aca-



demia y se vuelva un ejercicio que pueda ser practicado por todo aquel que se involucre con asuntos cruciales, no necesariamente al interior de los claustros universitarios, lo que llevaría consigo una desprofesionalización de la filosofía.

Esto implicaría, según lo dice Fernet-Betancourt, una metamorfosis de la filosofía y de su autocomprensión, puesto que devendría en filosofía popular, aquella que en cierta medida, conjuga, por una parte, la plaza pública como ámbito de debate y de toma de decisiones y, por la otra, una radicalización del proyecto ilustrado en tanto pensar emancipado. A esto se suma el compromiso de la filosofía para con su tiempo y su mundo, tal el sentir de Martí, de quien el autor toma la distinción entre razón universitaria y razón campestre, reivindicando la segunda, claramente, siempre denostada por la razón de los guardianes y custodios del saber que habitan las universidades.

Así se expresa el autor:

Hoy, la filosofía puede y debe ser algo más que un entretenimiento académico socialmente irrelevante, y cómo en concreto sus reivindicaciones pueden servir de horizonte orientador para ensayar la transformación popular de la filosofía bajo las condiciones del mundo en que vivimos. (Fernet-Betancourt, 2004:126)

O sea, el autor reconoce que dado el cuadro de situación disciplinar de la filosofía, hoy esta es una ocupación irrelevante que no coadyuva a la transformación del mundo. Algo de esto ya hemos dicho al inicio de este texto y en ese sentido, entendemos que podemos adherir en este punto, a lo expuesto por Fernet-Betancourt. Y este cuadro de situación o semblanza crítica disciplinar no es ajena a la “insostenibilidad de nuestra actual civilización” (Fernet-Betancourt, 2009: 83), cuestión que la filosofía elude, en buena medida, de la que no da cuenta y relega a otros espacios disciplinares.



A propósito, cabe traer a colación a Paul Nizan, autor al que también se refiere Fornet-Betancourt, precisamente por el modo descarado y descarnado en el que pone a la Filosofía en el lugar de un saber no solo inoperante, vano y vacío, sino también peligroso, en el marco de la filosofía universitaria parisina en tiempo de entre-guerras del siglo xx.

Sin decoro de alguna naturaleza, Nizan se expide sobre la filosofía de sus tiempos mostrando la connivencia entre esta y las elites burguesas convalidantes del estado de cosas, en un ordenamiento sociopolítico que legitima la desigualdad, la opresión y la crueldad del colonialismo, cuestión sobre la que la filosofía calla. En su texto *Los perros guardianes* de 1932, en tiempos de enorme desasosiego existencial, Nizan se ubica en una crítica feroz del escenario que le ofrece la filosofía académica de la Escuela Normal Superior, en París. Dicha obra no ahorra improperios destinados a la academia que intencionalmente ha custodiado un tipo de conocimiento filosófico indoloro e insípido que impide pensar en clave crítica; un saber que quienes lo cultivan, en su gran mayoría, no miran, no oyen ni ven las atrocidades que nos rodean.

Este lúcido y muy joven intelectual francés, compañero de residencia estudiantil de Jean Paul Sartre y amigo de Raymond Aron, escribió en este libro (que, si bien según su título parece ser un texto literario, se convirtió en un ácido texto filosófico) lo siguiente:

¿Qué hacen en todo esto los hombres que han escogido por profesión hablar en nombre de la Inteligencia y el Espíritu? ¿qué hacen los pensadores de oficio en medio de estos desequilibrios? Siguen guardando silencio. No advierten ni denuncian. No han cambiado. A cada momento crece la distancia entre su pensamiento y el mundo abocado a la catástrofe. El abismo entre sus promesas y la situación de los hombres es más escandaloso que nunca. (Nizan, 1973:121)

Aquello expresado en 1932 tiene brutal vigencia en nuestra actualidad. Hoy la Filosofía no puede mostrarse esquivada a la hora de escrutar la actualidad en un momento epocal que no es propicio para silencios de ningún tipo ni para miradas complacientes con el legado recibido que, en algo, y seguramente no poco, ha incidido en la actual conformación de nuestras sociedades.

El programa de una Filosofía intercultural de Fernet-Betancourt saca a la luz estos silencios de la filosofía academicista, bregando por devolverle a esta un pensar involucrado y compenetrado de mundo. Este sería un punto de cercanía con la perspectiva decolonial. Sin embargo, advierto un punto que la distancia de la perspectiva y es la afinidad de Fernet-Betancourt con los lineamientos de la teología de la liberación o con el pensamiento cristiano, en líneas generales.

Recuérdese que el PMC identifica tres paradigmas que han servido a las acciones de conquista y despliegue de la colonialidad: el cristianismo, el liberalismo y el marxismo, los tres en sus muy distintas versiones y derivaciones.

Fernet-Betancourt considera que la teología de la liberación sería aquella arista del cristianismo que pone en tensión la historia heredada y que, de alguna manera, reconoce la connivencia entre la religión oficial de Occidente con las acciones de conquista y hegemónico dominio. La teología de la liberación es una de las primeras teologías que ha reconocido y practicado lo esencial que es para la teología el hacer historia de la teología; y hacerla precisamente desde la perspectiva del cristianismo liberador, posicionamiento que el autor profesa y que, a mi criterio, se vuelve incompatible con el PMC, dado que revista en una de las tradiciones impugnadas por el Colectivo en tanto hacedora de la colonialidad.

Fernet-Betancourt, sostiene:

[L]a reconstrucción que la filosofía latinoamericana hace hoy de su historia desde una perspectiva de liberación se debe, al menos en gran parte, al trabajo que en historia de la teología ha venido y viene desarrollando la teología de la liberación. Y esto es tanto más importante para la filosofía latinoamericana cuanto que por esa reconstrucción de su historia ésta aprende a mantener una relación más libre consigo misma, precisamente porque va aprendiendo que su historia no es únicamente la historia de la tradición académicamente sancionada sino una historia hecha de muchas historias y de muchas tradiciones. Comprende, en fin, su historia como un complicado tejido de tradiciones. (Fornet-Betancourt, 2000:695)

Se ubica, ciertamente, en los espacios más críticos de la tradición cristiana y procura salirse de las narraciones canónicas, sin embargo permanece en la matriz cristiana de manos de la filosofía y la teología de la liberación, lo que no genera inconsistencias en su planteo ya que, según lo expuesto en la cita anterior, sería una de las tantas tradiciones que conforman el tejido y horizonte de la filosofía latinoamericana que él asume como nutriente teórico y espacio epistémico en el que revista. Ahora bien, desde la perspectiva decolonial se señala al cristianismo, no como una tradición más entre muchas tantas, sino protagónica a la hora de desplegar y sostener la colonialidad, y con ello, un patrón de poder que lejos está de toda perspectiva liberadora, muy por el contrario.

El tenor de la Filosofía intercultural de Fornet-Betancourt es pensar en términos de diálogo y suponer que sus posibilidades siempre están dadas, es un “diálogo justamente entre las tradiciones que se transmiten mutuamente su historia, conscientes de su propia historicidad; es decir, narrándose su *génesis*⁸⁸ y dando

88 El énfasis pertenece al autor.



a conocer abiertamente la contingencia y ambivalencia” (Fornet-Betancourt, 2009: 45).

Esto es, en tradiciones en conflicto, la actividad dialógica posibilitaría dar cuenta de las conformaciones en su origen y cómo llegaron a ser lo que hoy son y en ese sentido, despejadas estas cuestiones en el intercambio, se allanarían las distancias y los conflictos entre culturas diversas, distintas. La pregunta que nos hacemos, y que ya formuláramos *ut-supra* es si acaso es posible ese interdiálogo intercultural cuando una de las tradiciones ha sido la que avasalló a la otra, conquistó, masacró, colonizó, etc.

De la mano de Gadamer sostenemos que la tradición es histórica, es cultural, es científica, vaya si es filosófica, y más. La tradición es legado y como tal exhorta al reconocimiento de un entramado, una urdimbre histórica a la que estamos inexorablemente amarrados. Claro que reconocerse en dicha trama obliga a su vez a un dinámico trabajo de revisión y reversión de los efectos, nunca absolutos, de la historia –efectualidad de la historia– siempre que se denoste lo recibido, como lo es en el caso de las heridas coloniales, cuestión no atinente a la obra del autor. Gadamer no niega esta posibilidad de un *tête à tête* con la historia. Por el contrario, la conciencia histórico-efectual anima a tal ejercicio.

Dice Gadamer:

Yo llamo a eso “conciencia histórico-efectual” porque quiero significar, de un lado, que nuestra conciencia está definida por una historia efectual, esto es, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado. Y significo de otro lado que nos incumbe formar siempre en nosotros una conciencia de esa efectualidad... como el pasado que recibimos nos fuerza a acabarlo, a asumir su verdad en cierto modo. (Gadamer, 1992: 141)



Las aristas políticas del concepto de tradición y lo prolífico de esta noción no fueron ponderadas adecuadamente en su momento, siendo que el autor ofrece claves para su aplicación en tal sentido, aun cuando no es este el enfoque en el que se detiene. Lo mismo cabe decir respecto al concepto conciencia histórico-efectual, dado que guarda una estrecha relación con la tradición.

Tal vez este modo de pensar la tradición sea compatible con la interculturalidad en Fornet- Betancourt y el interdiálogo al que esta abre.

Hermenéutica pluritópica e interculturalidad dialógica

Así, si la historia, el legado y la tradición es ese complejo entramado, igual de complejos serán los desempeños hermenéuticos para inteligir e interpretar ese complicado tejido de tradiciones. Aquí viene a tallar lo que el autor denomina “hermenéutica pluritópica”. Una hermenéutica pluritópica, es siguiendo a Fornet-Betancourt aquella que redunde en una ampliación del derrotero de la hermenéutica eurocentrada donde lo pluritópico estriba en la incorporación de otras tradiciones no occidentales en un diálogo intercultural. En tal sentido, pluritópico podría ser sustituido por intercultural, sin más.

Sin duda hay puntos de contacto con el planteo de Mignolo, incluso por el reconocimiento a Raimon Panikkar, autor que acuña esta idea de lo pluritópico. No obstante, la pluritopía en Fornet-Betancourt pareciera más amarrada a la posibilidad de ocurrencia de ese diálogo que a la potencialidad crítico-disruptiva de estas hermenéuticas “otras”.

Sin embargo, a mi entender, la hermenéutica pluritópica de Fornet-Betancourt se apoya de manera esperanzada en esas posibilidades de entendimiento dialógico en desmedro del análisis orientado



a impugnar y visibilizar qué es lo que ha hecho que solo quepa pensar en un modo de quehacer interpretativo. Así se expresa Fernet-Betancourt:

Asunto del diálogo intercultural es por eso aprovechar el fomento de las relaciones entre sujetos contextuales en situación para elaborar pistas que permitan un mejor discernimiento de lo que llamamos subjetividad humana, de los procesos de constitución de subjetividad y de las formas de expresión y/o realización de la misma. Asimismo habría que proyectar el diálogo intercultural como el espacio donde se discierne la bondad de las necesidades y deseos, memorias e imaginarios, etc., por los que se definen los sujetos en y desde sus contextos de vida. (Fernet-Betancourt, 2006:18)

Más adelante agrega: “se trataría, en una frase, de ensanchar las posibilidades de crear comunidad como base para una intersubjetividad que es expresión no de un reconocimiento abstracto o formal del otro sino manifestación de práctica de convivencia” (Fernet-Betancourt, 2006:18).

Walsh, como ya sabemos hace décadas que viene estudiando la problemática intercultural y lo que es muy importante también, viene actuándola, desempeñándola en territorio, en tanto intelectual activista. Esta teórica de la interculturalidad, que a la vez la ejerce a partir de su ininterrumpida militancia con grupos indígenas y afros en Ecuador, ofrece reparos con respecto al pensamiento de Fernet-Betancourt, puntualmente respecto del modo en el que el autor plantea la interculturalidad. Recusa el sentido de interculturalidad propuesto por Fernet-Betancourt, tanto por su amarre a la disciplina (Filosofía intercultural) como también por ese sentido cercano al diálogo, la comunicación, la inclusión y la interrelación,



más propio del pensamiento intramoderno que a un posicionamiento como es el del PMC, ubicado en las antípodas de dicha consideración. Dice Walsh:

Más que un concepto de interrelación o comunicación (como típicamente suele entenderse en suelo europeo), la interculturalidad en esta región del mundo, significa potencia e indica procesos de construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas, y poderes sociales “otros”; una forma, ‘otra’ de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad. (Walsh, 2012a: 103)

Entonces, ocurre que no estamos hablando de lo mismo o de la misma interculturalidad cuando se la menta desde nuestros escenarios, que saben de la herida colonial, que aparece orientada y apuesta hacia un horizonte de diálogo convivencial, allende los mares.

Con la interculturalidad pareciera que ocurre lo mismo que con la herida colonial, a saber: no basta con la sola teorización, saber de la herida es sentir de la herida. Sin embargo, la condición de cubano exiliado en Alemania de Fonet-Betancourt podría operar como un aspecto a tener en consideración ya que la interculturalidad que él propone, desde su condición de latino migrante en Alemania, la ubica en un espacio de asimetría respecto a su entorno. No obstante, dichas diferenciaciones, estigmatizaciones y discriminaciones, que caben ser pensadas como resultante de un proceso de racialización y de la colonialidad operante, no son claves en el pensamiento del autor. Entiendo que es por ese costado por donde orbitan las críticas de Walsh, en el sentido de que la autora advierte la perspectiva de Fonet-Betancourt fuertemente intramoderna, que no se desprende de la estela europea.

Entiendo que el planteo de Fonet-Betancourt puede ser considerado como pivote para diferenciar diversos modos de hablar de la

Filosofía, diversos modos de hablar de la hermenéutica y también de la interculturalidad.

Estos distintos modos de dar cuenta de la Filosofía, de la hermenéutica y de la interculturalidad son pertinentes a nuestros fines, pues si bien Fornet-Betancourt no es un pensador decolonial, su planteo se encontraría afín al posicionamiento del PMC, pese a que aquello que lo diferencia es lo suficientemente sustantivo como para distinguirlo del colectivo modernidad-colonialidad. Es por ello que, aun cuando hay autores que suelen incorporar su pensamiento en páginas decoloniales, estimamos que corresponden ciertas precisiones que nos permitan diferenciarlos de dicho derrotero. De tal forma, retomo el pensamiento de Walsh, que en *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, se refiere a estos distingos y sostiene:

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, Tubino y otros– parece, en esencia, no ser nada más que una manifestación de un nuevo multiculturalismo disciplinario, por el simple hecho que no promueve ningún cambio radical en la estructura y sistema eurocéntrico blanco/blanco–mestizo de pensamiento. En vez de impulsar un diálogo de pensamiento diferencialmente localizado y el reconocimiento que la filosofía, como otras disciplinas, ha perpetuado la diferencia colonial epistémica, esta “filosofía intercultural” solo hace promover la inclusión vacía de “lugar político”. (Walsh, 2006: 46)

Para Walsh, los autores mencionados, entre los que se halla Fornet-Betancourt no focalizan en la acción colonial que la filosofía



como disciplina ha desplegado y tampoco propician una acción de simetría epistémica y política con aquello que fuera instalado como otredad minusvaluada por el blanco, criollo o mestizo. Solo habría algo de interculturalidad en tanto la aceptación de la otredad y la propuesta de inclusión (siendo el blanco mestizo el “incluser” que detecta qué ha de ser incluido por morar en la exclusión), pero no más que ello. Es sabido que a Walsh le interesa muy específicamente la colonialidad desplegada para con poblaciones afrodescendientes e indígenas, aspecto que no es el eje de la interculturalidad al estilo Fernet–Betancourt. Puesto que aun cuando el pensador sí se expide al respecto, no lo con la radicalidad esperada por Walsh y tampoco se centra en la modernidad como punto inicial de la colonialidad. Es una cuestión, para nada menor, que diferencia el pensamiento de Fernet-Betancourt y del PMC, ya que él no considera que la modernidad deba estar en el centro de la conflictividad intercultural, incluso le resta la importancia histórico-política otorgada por el PMC.

Según mi parecer, esta interculturalidad está más cerca de un planteo de reconocimiento y tolerancia de la otredad, que no es, precisamente, una cuestión sobre la que pivotea la perspectiva decolonial. Y esto es así, dado que las concepciones de tolerancia y de reconocimiento están ambas ancladas en la esfera occidental. Surgen como tematizaciones en plena modernidad y desde allí la mirada hacia esa alteridad que hace que no quede otra opción que reconocer su existencia y tolerar su presencia. Pero dicho reconocimiento no significa, bajo ningún punto de vista, que haya un dejo de equidad y simetría por parte de quien ejerce la acción de reconocer al otro para con el otro reconocido. Por el contrario, puede pensarse que quien reconoce es aquel que está ubicado en un lugar de cierta primacía para con el otro.

Dicho de otra manera, de la acción de reconocimiento no se sigue la inclusión. Al igual que con el problema del reconocimiento



cabe pensar quién es aquel que cree que tiene la potestad de incluir al otro, reconocido en su minusvalía y, por tanto, identificado como alteridad a excluir. Esto es, lo que estamos poniendo en tensión a la hora de tematizar el concepto de tolerancia y el de reconocimiento –caro a los planteos de la Filosofía intercultural de Fernet-Betancourt– es la direccionalidad del gesto de reconocer y tolerar. Es en dicho gesto que está inscrita la diferencia “colonial” epistémica a la que alude Walsh y a la que echa de menos su tematización en el planteo de Fernet-Betancourt y otros. Por el contrario, según Walsh, este modo de entender la interculturalidad es pasible de críticas dado que no incorpora como central la agencia colonial que crea la diversidad, y reproduce, por tanto, la colonialidad.

Sin embargo, cabe decir que Fernet-Betancourt realiza críticas al concepto de tolerancia y reconocimiento provenientes de perspectivas insertas en el paradigma de la modernidad liberal burguesa europea, pero para tales posicionamientos críticos se vale de Taylor, Habermas, Kymlicka, entre otros. A saber, se mueve al interior del escenario intramoderno para estas cuestiones. Sin duda hay un fuerte componente crítico en el planteo de Fernet-Betancourt, pero es una crítica eurocentrada que se me representa, por tal condición, sesgada. Y la marcación aquí no es por su procedencia geográfica sino por su posicionamiento epistémico que, desde los espacios geo-epistémicos privilegiados por la filosofía, son destacadas por su propensión universal. A saber, dice Fernet-Betancourt:

Nos parece que las teorías del reconocimiento, así como las políticas que de ellas se derivan, (entre otros modelos pensamos aquí concretamente en autores como Jürgen Habermas, Will Kymlicka, Charles Taylor o Axel Honnet), representan un gran llamado de atención a la conciencia crítica de la humanidad para que recupere y active su “memoria de humanidad” y suprima el “*numerus clausus*” que le ha im-



puesto al género humano por una historia de negación del otro, sea en la figura del bárbaro, del pagano, del salvaje, del subdesarrollado, o del migrante pobre. (Fornet-Betancourt, 2009: 67-68)

Así las cosas, podría aventurarse que Fornet-Betancourt se ubicaría en una suerte de planteo *intermezzo* entre la radicalidad del PMC y la filosofía eurocentrada crítica al eurocentrismo. Por una parte, repara en las aristas racistas y en la historia de la negación de la humanidad del otro en sus variadas modalidades, al tiempo que estima que los planteos mencionados se enmarcan en un llamado a la conciencia crítica de la humanidad y a dicha consideración le subyace una pretensión universal.

PARTE IV

Ediciones del signo



Relacionalidad posdualista posoccidental en Arturo Escobar y políticas de la ontología

Tematizar la ontología subyacente a las conceptualizaciones epistémicas de las Ciencias Sociales y las Humanidades en el presente, está en directa relación con el problema de la geopolítica del conocimiento y con la necesidad de asumir hermenéuticas otras amarradas a epistemologías de frontera.

Corresponde una aclaración: el concepto “geopolítica” tiene una oscura historia por detrás que vincula su aplicación en escenario del nacional socialismo por parte de la intelectualidad cercana al nazismo.⁸⁹ En las primeras páginas del libro de Atilio Boron, *América Latina en la geopolítica del imperialismo*, a propósito del título la obra, aparece brevemente referenciada la historia del concepto ‘geopolítica’ y su filiación con el fascismo.

Así lo dice el autor refiriéndose al término en cuestión:

[S]u nacimiento tuvo lugar en un momento histórico signado por el predominio del pensamiento imperialista y racista de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Si hoy aparece, completamente resignificado en el pensamiento crítico, es porque aporta una perspectiva crítica del capitalismo en una fase como la actual, signada por el carácter ya global de ese modo de producción, su afebrada depredación del medio ambiente y las prácticas salvajes de desposesión territorial padecidas en las últimas décadas. (Boron, 2012:15)

Se advierte entonces que el término geopolítica ha tenido oscilaciones semánticas y el inescindible vínculo entre espacio y política

89 Cabría aclarar que Boron es crítico del capitalismo, mas no de la modernidad, en virtud de su filiación marxista.

al que remite esta noción es referenciado, a diferencia de sus primeros usos, por perspectivas críticas al capitalismo y radicalmente críticas a la modernidad.⁹⁰ Así, la voz “geopolítica” es hoy resignificada desde otros escenarios que ponen en tensión el demencial punto al que ha llegado Occidente. Desde la perspectiva teórica adoptada en esta investigación, la geopolítica, y ahora sí, la geopolítica del conocimiento amarra el saber al espacio geográfico, a historias locales, a memorias, a vivencias corpo-biográficas vinculadas con la injerencia de la acción colonial.

De tal forma, no se trata simplemente de contextualizar el saber, lo que nada de novedoso tendría, sino de dar con la incidencia de la colonialidad, visibilizar la herida colonial infligida por la modernidad en espacios que tienen tras de sí una historia de opresión, mas no cualquier tipo de opresión, sino de opresión colonial. Para ello se asume hoy la tarea de desmantelamiento de la contracara de la modernidad, es decir de la colonialidad, desde otros derroteros de intelección, desde otras genealogías, al incorporar otros nutrientes teóricos hospedados en los escenarios periferalizados por Occidente. Como es ya sabido, la colonialidad es el postulado fundante del PMC, “[e]s la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común” (Mignolo, 2007a, 32).

La colonialidad llega hasta nuestros días adoptando estrategias muy diversas. Ya sabemos que el colonialismo clásico expiró, pero quedaron colonizadas las estructuras cognitivas e intersubjetivas a escala global. Finalizado el colonialismo tradicional, la colonialidad queda adherida a las esferas políticas, epistémicas y ontológicas. Esto es, la modernidad impone un criterio respecto a cómo ha

90 Cabría aclarar que Boron es crítico del capitalismo, mas no de la modernidad, en virtud de su filiación marxista.



de ser el mejor ordenamiento político para el mundo todo; a cuáles los criterios de legitimación de los saberes conforme los cánones de la ciencia moderna; y a su vez, a cómo modelar sujetos, o cómo desplegar determinados “procesos de subjetivación”, que bien puede decirse que son procesos de subalternización que establecen criterios de jerarquización racial de la población mundial. En tal sentido, la expansión moderna se da de manera concomitante con la imposición de la idea de raza como categoría mental inventada—como ya lo adelantáramos en las primeras líneas de esta investigación— para ponderar poblaciones, saberes y territorios, donde unos valen, otros no y otros menos.

Según Quijano, la imposición de la idea de raza reviste una excepcional eficacia en tanto:

[M]oderno instrumento de dominación social. (...) [S]e trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado. (Quijano, 2000b)

De tal modo, el racismo no ha de ser tenido como una cuestión del orden de lo cromático y epidérmico, sino más bien del orden de lo político y epistémico. La configuración racial de la modernidad ha logrado imponer el conocimiento occidental a sangre y fuego excluyendo, exterminando otros saberes, imperando así el paradigma de una *episteme* moderna occidental cuyo punto fundacional cabe rastrearlo en el modelo cartesiano, como se verá más adelante.

Así, la modernidad impone un patrón de poder mundial capitalista eurocentrado que reproduce la colonialidad a nivel del poder, del saber y del ser. Si bien los niveles se engarzan, cabe distinguir el alcance político, epistémico y ontológico por el que se esparce



y derrama el dominio colonial conformando una matriz colonial de poder que, precisamente, en tanto matriz, su función es la de reproducirse.

Sin embargo, a partir de las dos últimas décadas, como he venido indicando, aparece un cuestionamiento radical de la modernidad que va a incidir en el campo de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Los autores del PMC dan cuenta del agotamiento palmario de la modernidad, de la pérdida de la hegemonía del capitalismo euro-americano-céntrico y de una evidente crisis civilizatoria.

Ahora bien, esta crisis no es una crisis más, no se trata de una mera coyuntura ubicada en el plano de lo episódico, pasajero y transitorio. Ya dije que es la crisis de un modelo civilizatorio que muestra su rostro bárbaro y pone el vilo nada más y nada menos que la continuidad de la vida misma. No se trata de un desvarío de la modernidad, de un yerro que obliga a rectificaciones, sino que es inherente a su conformación. La crisis es a nivel matricial, es la matriz colonial del poder puesta en cuestión desde escenarios que fueron los destinatarios de la acción colonial o que padecieron vivencialmente la brutalidad colonial. Veremos algunos de sus rostros en la parte final de este libro.

Sin duda la debacle de Occidente gravita, también, a nivel del andamiaje conceptual de las Ciencias Sociales y las Humanidades, las que en muchos casos permanecen inmutables ante los indisimulables cambios del presente. O dicho de otra manera, advertimos un desacompasamiento entre vertiginosos cambios mundiales y lentos los modos de dar cuenta de ello.

Entre las perspectivas actuales que son consideradas críticas en las Ciencias Sociales y las Humanidades hoy cabe mencionar:

a) La teoría crítica de ascendencia marxista: Escuela de Frankfurt y Estudios Culturales (miembros de la Escuela de Birmingham, a saber, Raymond Williams, Edward P. Thompson, y Stuart Hall; y

en Latinoamérica, Jesús Martín Barbero, Néstor García Canclini, entre otros.

b) La crítica posmoderna que asume la crisis del proyecto moderno: posestructuralismo, deconstructivismo, textualismo (Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Richard Rorty, respectivamente, entre otros).

c) La crítica poscolonial: Grupo de Estudios Subalternos del sudeste asiático (Ranjit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, entre otros), por una parte y Estudios Poscoloniales (Edward Said, Gayatri Spivak –ambos ya mencionados– a propósito del concepto de orientalismo el primero y de la categoría de subalterno en el caso de Spivak junto a Homi Bhabha, por nombrar solo a los más destacados), por la otra.

d) La crítica posoccidental a la que ya me referí al comienzo de esta investigación.

Las dos primeras, teoría crítica y crítica posmoderna, son críticas eurocentradas al eurocentrismo y no reparan en el aspecto colonial que ha impregnado las Ciencias Sociales y las Humanidades. En el caso de la tercera, la crítica poscolonial, su lugar de enunciación procede de excolonias independizadas después de la Segunda Guerra Mundial, exploran lo colonial y la modernidad, obviamente, pero apropiándose, a tales efectos, de perspectivas teóricas de ascendencia europea. Si bien sería inadecuado restar importancia a estas dos primeras perspectivas mencionadas, cabe decir que todas ellas se abastecen de insumos teóricos intramoderno eurocentrados, es decir, sus soportes teóricos siguen orbitando en Occidente.

Algunas de las críticas dirigidas hacia estas corrientes es su prolífica producción a nivel teórico, pero su escasa incidencia en el campo de la praxis, ya que reproducen así la lógica moderna de producción teórica de espaldas a la realidad y, en definitiva, no modifican la lógica investigativa y las claves para la comprensión del universo social siguen estando en manos de la academia.



Ante este estado de situación, importa volver sobre la crítica posoccidental, dado que habilita a pensar en una ontología relacional posdualista en la que nos introduciremos más adelante.

El lugar natural de lo posoccidental es Latinoamérica, pero su despliegue excede este escenario. Latinoamérica, o lo que ha dado en llamarse América Latina, es un lugar tristemente privilegiado justamente por ser el marco en el que se desarrolló una brutal expansión conquistadora y desde donde hoy emergen voces subalternizadas organizadas bajo muy diversas formas (movimientos sociales, organizaciones y colectivos, como ya dijimos) que permiten pensar en una epistemología contrahegemónica.

La crítica posoccidental es el espacio epistémico fronterizo en el que ancla el programa decolonial y en el que nos hemos movido en prácticamente toda esta investigación. Reforcemos lo ya dicho: lo posoccidental da cuenta de un horizonte de época (aunque no solo); tiempo actual de insurgencia de ciertos espacios subalternizados, que no necesariamente refiere a una delimitación territorial específica, acercándonos a la emergencia de lugares de enunciación otros que resistieron por siglos al intento de eliminación.

El epistémico reprimido

No se ciñe lo posoccidental, tampoco, a lo estrictamente epocal, sino que remite a la escena, al espacio de quienes han padecido la herida colonial, (aquella herida sobre la que me explayé en ocasión de presentar a Gloria Anzaldúa) y remite al “sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos” (Mignolo, 2007a:17).

En igual dirección, Arturo Escobar dice que se trata del “retorno del epistémico reprimido (...) uno de los grandes reprimidos



que retornan son los conocimientos de los grupos subalternos, cuya racionalidad fue negada, cuando no violentamente reprimida” (Escobar, 2012:11). El epistémico reprimido que retorna es el que se ve hoy en escenarios que recusan la tradición eurocentrada, más no por alguna excéntrica y baladí razón, sino habida cuenta de mostrar las dramáticas e irreversibles consecuencias letales que se siguen de continuar con dicha tradición en tanto directriz irrefutable.

Es en escena posoccidental donde emerge el epistémico reprimido bajo la forma de saberes sofocados por la *episteme* euroamericano-centrada. Y es en dicha escena donde se aloja el pensamiento fronterizo que es “por definición pensar en exterioridad, en los espacios y tiempos que la auto-narrativa de la modernidad inventó como su exterior para legitimar su propia lógica de colonialidad” (Mignolo, 2011d). Es ese el campo orégano para que ancle el epistémico reprimido que retorna empoderado, con igual cabalidad que cualquier otro saber procedente de los lugares más reputados, según una consideración eurocentrada. O sea, las artes, los conocimientos, las prácticas de las comunidades ubicadas por la *episteme* intramoderna como periféricas, marginales, subalternas, regresan, más no a disputar verdad alguna (pues recusan la pretensión misma de verdad) sino a posicionarse en clave de simetría epistémica, de equidad.

Ese epistémico reprimido que retorna es aquel que por siglos estuvo silenciado y agónico, más no muerto. Es aquel al que no hay que “cederle la palabra” pues la tiene y sabe a pie juntilla qué decir, a quiénes destinar su decir y cómo decirlo; aquel que ha callado por tiempo, pero puede hablar tras haber puesto en evidencia las acciones que lo llevaron a habitar en condición de minusvalía ontológica, de subalterno en términos de Spivak.⁹¹

91 Remitirse a la mención a Spivak y al subalterno, presentadas en la última sección de la Parte I.

Dicho de otra manera, la ontología con la que se instala el epistémico reprimido ya no requiere del “siempre listo, solidario y piadoso” auxilio occidental para su construcción. Ahora bien, ¿cuáles son los grupos que pueden ser identificados como epistémico reprimido? Son muchos y muy diversos, pero cabe hacer mención a la emergencia de las comunidades afrodescendientes, las comunidades indígenas, el campesinado, los migrantes y refugiados⁹², las sexualidades disidentes de la heteronormatividad, entre muchos otros que habitan en la exterioridad, según la ubicación otorgada por la hegemonía occidental.

Claro está, el alojamiento es conforme a la opción epistémica que se adopte y no al domicilio postal que se habite, ya lo he dicho y lo reitero. Se trata, entonces, de hospedajes político-epistémicos más que geográficos en sentido estricto.

En el campo de las Ciencias Sociales y las Humanidades, el pensamiento fronterizo decolonial de la mano del retorno del epistémico reprimido, lleva a cabo las siguientes acciones:

- a) Advierte la insuficiencia explicativa de los recursos teóricos intramodernos;
- b) recusa extrapolaciones conceptuales, esto es, la importación de conceptos y *corpus* categoriales en cuya construcción, los

92 Corresponde indicar que si bien se los usa de manera indistinta, la categoría de migrante y la de refugiado no son sinónimos. El país que alberga refugiados tiene obligaciones de cobijo y protección surgidas de pactos internacionales, mientras que la migrancia puede ser consignada como resultante de una decisión voluntaria por parte de quien decide dejar su lugar natal de procedencia en pos de nuevos rumbos. No obstante, cabe decir que la crisis “migratoria” del año 2015 no tiene antecedentes desde la Segunda Guerra Mundial y se la considera como una crisis humanitaria de magnitud, según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados - ACNUR. Según ACNUR: “Los términos ‘solicitante de asilo’ y ‘refugiado’ a menudo son confundidos: ‘solicitante de asilo’ es quien solicita el reconocimiento de la condición de refugiado y cuya solicitud todavía no ha sido evaluada en forma definitiva”.

El derecho al asilo es contemplado en la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) que en su artículo Nro. 14.1. expresa: “En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país”.



miembros de las culturas que se procuran explicar no han sido considerados ni consultados de manera alguna; y

c) propone la inversión de la lógica investigativa de abajo hacia arriba (tema sobre el que ya nos referimos).

El pensamiento fronterizo impugna las Ciencias Sociales y las Humanidades vaciadas de mundo y productoras de conceptos que luego intentan aplicarse en una acción de forzamiento conceptual, de arriba hacia abajo. El proyecto decolonial se orienta hacia lo que Walsh denomina como Ciencias Sociales y culturales otras, ya mencionadas, que contempla racionalidades varias y espacios diversos de construcción conjunta del conocimiento, sin primacía alguna al modelo eurocentrado y en aras de la simetría política y epistémica.

Así, la decolonialidad propende a la revisión de los marcos conceptuales de las Ciencias Sociales y las Humanidades, inspeccionando los resortes por los que estos han resultado altamente eficaces para imponer el patrón mundial de poder colonial junto a una resignificación del andamiaje conceptual de las Ciencias Sociales y las Humanidades, que favorece al diseño de otras estrategias discursivas y de nuevas propuestas epistémico-políticas capaces de incidir en la realidad social.⁹³ Y en esto consiste su desempeño decolonizante dirigido al paradigma moderno occidental.

El pensamiento decolonial, la epistemología fronteriza y posoccidental, propone entonces otra cartografía de la razón junto a acciones de recusación, insurgencia, desobediencia y desmarcación respecto de la matriz moderna-colonial. Lleva a cabo una impugnación epistémica a los mandatos modernos en sus distintas versio-

93 Esta consideración se corresponde con la síntesis del Proyecto de Investigación “El presente en tiempos globales. Geopolítica del conocimiento y nuevas modalidades de colonialidad” 04/H133, CEAPEDI, Universidad Nacional del Comahue, bajo mi dirección. Período 2013-2016



nes (el imperativo evangelizador, civilizatorio, desarrollista, etc.)⁹⁴ y abre a itinerarios por fuera de la lógica imperial occidental que impuso una monocultura mental, esto último en referencia al concepto “monoculturas de la mente” que corresponde a la intelectual y activista india Vandana Shiva, ya mencionada.

Ontología y monocultura mental

Este corrimiento pone en cuestión la ontología heredada del entramado moderno que ha construido categorías y taxonomías para dar cuenta de la totalidad de entidades que pueblan el mundo y estabilizan ciertos sentidos como si acaso esas construcciones conceptuales existieran en el mundo.

Dicha ontología se construyó sobre un tipo de pensamiento, que allá por el 2000 denominé “pensamiento opositivo”, que piensa el mundo en términos de contrastes y binarismos, propio de la lógica contradictoria de nuestro acervo occidental. Dicha nociva gimnasia ontológica divide al mundo en pares opositivos excluyentes, pensamiento binario propio de la *episteme* moderna. En otra ocasión respecto al debilitamiento de pares antagónicos o bipolaridades, sostuve:

Toda descripción del mundo tiene carácter contingente, ya que su legitimidad está dada por un acuerdo entre partes –llámesele comunidad epistémica, grupo de referencia o simplemente cultura–. Nada hace que supongamos una porción de realidad como sostén de la verdad. No hay esen-

94 Respecto a los distintos imperativos modernos, consúltese Grosfoguel, Ramón (2007). “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluralismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, Ed. Cit.

cias a aprehender, no hay propiedades intrínsecas, no hay un sentido oculto a desentrañar, sí hay abandono de dualismos. Lo que importa, (...) son las implicancias que se desprenden de aceptar ciertas descripciones y rechazar otras, el provecho que otorga optar por tal o cual [descripción], las consecuencias que acarrea y para nada si se corresponden o no con la verdad. (Borsani, 2005: 101-102).

A la exploración de dichas implicancias se aboca lo que llamo políticas de la ontología. Cuestiones para desenmarañar a expensas de qué, al servicio de qué, cierta ontología resultante del pensamiento opositivo logró hacer aparecer como fijezas inmutables dicotomías emanadas del designio moderno. Importa entonces inspeccionar las políticas de la ontología, es decir cuál es el sustento epistémico-político que hace aceptable y verosímil cierta ontología (la occidental) en pos de dar con la posibilidad de visibilizar la violencia racial ínsita en dicha legitimación política y ontológica. De la aceptación de distintas cosmovisiones, se sigue la necesidad de la revisión de la ontología hegemónica eurocéntrica, que encerrada en sí misma, niega y devalúa otras *epistemes*, a cuenta de aceptar que *logos* solo hay uno y es el que emerge de las entrañas de la magna Grecia.

El retorno de lo epistémico reprimido apunta a la simetría epistémica y, por ende, habilita ontologías, epistemologías y hermenéuticas otras contrahegemónicas que colaboran a ampliar nuestro horizonte intelectual e interpretativo. La propuesta decolonial abona una ontología relacional, como bien lo expone Escobar, que impide seguir acuñando dichas oposiciones generadas en una ontología que parceló el mundo entre mito/*logos*; *doxa/episteme*: desarrollo/subdesarrollo; centro/periferia; civilización/barbarie, y por supuesto, *anthropos/humanitas* y tantos más pares de oposición que resultaron de una estrategia ontológica como si acaso tales divisiones y



diferenciaciones realmente habitaran el mundo y no fueran sino el producto de la lógica colonial monumental.

Respecto a esto último, dice Mignolo:

Ni ‘tradicición’⁹⁵, ni ‘*anthropos*’ tienen una existencia ontológica. Ambos fueron inventos de la modernidad imperial. Y van de la mano: ¿qué puede hacer *anthropos* sino quedarse rezagado en el tiempo, excluido del progreso y las fuerzas para desarrollarse porque tradición significa subdesarrollo? (Mignolo, 2011d)

Dicho de otra manera, el mundo es lo que es según lo que la experticia académica y la elite intelectual etnocéntrica dice que es. La realidad es una y única y a lo sumo, lo múltiple radica en la pluralidad interpretativa que se echa sobre ella. Frente a dicha experticia, la opción decolonial ubica en el centro de la escena a aquellos justamente invisibilizados por la agencia colonial, a los nuevos actores de los cambios que se dan desde movimientos sociales y organizaciones que ponen en jaque el saber del experto y contribuyen a un cambio político-epistémico al abrir otros derroteros y otros modos de inteligir el presente.

Así, la ontología impugnada es propia de la tradición racionalista cartesiana que generó dos grandes postulados. El primero sostiene que el conocimiento y la posibilidad del pensar radican en el

95 Claramente el autor está impugnando el concepto de tradición asociado a pasado y a atraso. Puede surgir aquí la pregunta respecto a cómo se compadece esta consideración crítica con la reivindicación que hace Gadamer del concepto de tradición. Cabe entonces decir: “Las aristas políticas del concepto de tradición y lo prolífico del mismo no fueron en su momento ponderadas adecuadamente, siendo que el autor ofrece claves para su aplicación en tal sentido, aun cuando, ciertamente, no es éste el enfoque en el que se detiene. La tradición en Gadamer contiene un gran potencial heurístico, no obstante, dada la presencia de prejuicios no controlados, de prejuicios ilegítimos, resultantes de un acto de precipitación, se consolidó una resistencia a advertir tal potencialidad” (Borsani, 2007:172).



sujeto, lo que en principio pareciera resultar una verdad irrefutable: ¡Quién piensa es el sujeto de conocimiento!, ¿quién si no? Sin embargo, puede repararse que según este criterio se secuestra el conocimiento a la órbita de lo estrictamente individual, anulando, negando la posibilidad de una construcción colectiva del pensar, a una construcción grupal, comunal. Esconder el conocimiento en el ostracismo del yo, constituyó un momento fatídico para el derrotero occidental; en más se instituirá como el imperio de la individualidad.

La supremacía del yo también hará que sea el individuo el sujeto de derecho y el sujeto de la historia. Lo comunal, colectivo queda reservado para comunidades que están fuera de la historia que Occidente narra (con excepción del marxismo) y que designa como “universal”, junto a la invención de la tan errónea como muy eficaz sinonimia entre lo occidental y lo universal.

El segundo de los postulados sostiene que entre cultura y naturaleza hay una distancia abismal. Son dos entidades diversas, y mientras una remite al universo humano, la otra, la naturaleza, refiere a lo que está afuera, en una relación de absoluta ajenezada respecto del universo humano, en un vínculo de total extrañeza y extranjería. Esto no es sino una excelente estrategia propia de la matriz capitalista colonial: la naturaleza está allí y es el hombre quien dispone de ella en tanto “recurso” a explotar. Muy distinto es sostener un vínculo de interrelación y pensar en bienes comunes más que en recursos.

La escisión ontológica entre el mundo de lo humano por una parte, y el mundo natural, a disposición de lo humano por la otra se advierte con palmaria claridad en el *Ensayo sobre el gobierno civil* de John Locke. En las primeras páginas de la obra, el autor sostiene que la naturaleza está a nuestra entera disposición, y es loable quien extraiga de ella máximo rédito y censurable quien deje los predios sin cultivo y provecho. Dicho de otro modo: desde el esquema con-



tractualista liberal burgués, hacia finales del siglo xvii, se consolida la legitimación de la extranjería de la naturaleza, a expensas de los designios capitalistas en conformidad con el esquema del sistema mundo moderno/colonial.

En esa dirección, la relacionalidad, en tanto ontología posdualista y posoccidental (Escobar, Vázquez, otros) cuestiona la escisión cultura/naturaleza, recusa binomios y debilita la lógica contradictoria propia de la *episteme* moderna. El criterio de una lógica relacional no oposicional es compatible con concepciones de comunidades no occidentales, que no admiten la relación de exterioridad de la naturaleza con respecto al hombre y que hoy están, en buena medida, al frente de significativos movimientos sociales de resistencia. De tal forma, el alcance de la relacionalidad incide en conceptos básicos del derecho, de la economía liberal, de la política y de la historia, entre otros ámbitos de las Ciencias Sociales y las Humanidades.

La decolonialidad repara en los diferentes criterios que emanan de esas cosmovisiones que han sido las destinatarias de la imposición del patrón colonial del poder, y que actualmente cobran un fuerte protagonismo, por caso, en la defensa de bienes colectivos, desbaratando la ficción del desarrollo capitalista.

Esto resulta de máxima importancia dado que, según la perspectiva de Escobar, son otros los espacios hoy donde buscar y encontrar el desarrollo del pensamiento crítico en la AbyaYala/Afro/Latino/América. Precisamente, respecto a las dudas de si hay aún hoy un pensamiento crítico vivo, actuante en tiempos de lo que pareciera ser el rearme del neoliberalismo y el ocaso de las políticas progresistas, por caso, en América del Sur, Escobar encuentra un muy prolífico escenario crítico en el que convergen el pensamiento decolonial, los estudios poscoloniales, a la vez que las epistemologías del sur y la ecología política (esta última como un híbrido disciplinar que surge en tiempos de enormes crisis a la luz del de-



sarrollo extractivista actual en el marco de la lógica predatoria del presente). Sostiene el autor que el pensamiento crítico latinoamericano:

[N]o está en crisis; más aún, pudiera decirse que está más vibrante y dinámico que nunca. Las contribuciones teórico-políticas para repensar la región reverberan a lo largo y ancho del continente, en los encuentros de los pueblos, en las mingas de pensamiento, en los debates de movimientos y colectivos, en las asambleas de comunidades en resistencia, en las movilizaciones de jóvenes, mujeres, campesinos y ambientalistas, y sin duda también en algunos de aquellos sectores que tradicionalmente se han considerado los espacios del pensamiento crítico por excelencia, tales como la academia y las artes. (Escobar, 2015: 2)

El claro posicionamiento de Escobar reivindica lo que ocurre en diversos espacios de resistencia, puntualmente en Latinoamérica, simultáneamente a consideraciones del presente que enfatizan el modo en que la colonialidad del poder, en tanto matriz de poder global se mantiene impertérrita e incólume. O sea, en simultáneo al reforzamiento de dicho patrón, surgen y repercuten las acciones llevadas a cabo por el “desde abajo”, espacio de esperanzadora resistencia. Esos otros lugares son escenarios no solo de crítica radical, sino que comportan un fuerte componente propositivo y accionan en territorio contra dicha matriz, donde claro está que es absolutamente desigual la fuerza. No obstante, es preocupante restarle importancia ya que son, precisamente esos grupos los que echan a rodar una praxis interpretativa orientada a ver la acción colonial sobre nuestra cotidianeidad y operan en consecuencia. En muchas ocasiones dichas operaciones se traducen en el eficaz efecto de interrupción de proyectos criminales.



Si bien no es el tema específico de este libro, cabe, al menos, mencionar el reciente resultado exitoso del movimiento asambleario argentino en Famatina⁹⁶ (mencionado al inicio del libro) y la tenaz organización vecinal que interrumpió con un ejemplar tra-

96 Si bien el panorama actual parecerá poco alentador a la luz del declive de los gobiernos “progresistas” en América Latina, Famatina bien puede ser tenido como estímulo en virtud del sostenido y exitoso desafío a los embates del poder global. Se trata de un modo de resistencia y de lucha incansable, y aunque posiblemente ciertos purismos conceptuales recusen toda asociación al concepto ‘guerra’, sin duda está vinculado a enfrentamientos, represión, amenazas y un estado de beligerancia constante por muchos años, días y noches. Los vecinos de esta muy pequeña localidad, junto con los de la cercana Chilecito, resistieron el desarrollo de la minería aurífera contaminante a cielo abierto. Padedieron represión, hostigamientos permanentes, golpizas, por casi una década. Empecinados en que no se tocara el cerro Famatina –según la consigna de la lucha “*El Famatina no se toca*” y “Agua sí, oro no”– los vecinos lograron que se comenzara con el desmantelamiento del campamento de la compañía salteña Midais, después de una brutal represión. Este logro se suma a tres anteriores: a) el retiro de la minera canadiense Barrick Gold, que se emplazó en el 2005 y que, en virtud de la lucha de los asambleístas, anunció el cese de las actividades en Famatina en el año 2007; b) en el año 2010 los activistas asambleístas lograron abortar el proyecto minero de la compañía china Shandong Gold y, c) en el año 2011, la empresa canadiense Osisko Mining firmó un convenio para la explotación de oro, pero, nuevamente, la comunidad se enfrentó al proyecto minero y se anuló el convenio sobre mediados del año 2013.

Cortes de rutas para impedir el acceso a los campamentos, piquetes, encadenamiento de vecinos, volateadas, acciones coordinadas con localidades vecinas y tantas actividades más desarrolladas durante una década lograron la adhesión solidaria de muchas otras regiones. La grave situación que se venía viviendo fue difundida por periodistas, actores, deportistas, intelectuales, entre tantos otros que sumaron su voz al grito de “El Famatina no se toca”. A las voces de apoyo se sumó la del intendente local, (del mismo signo político que los gobiernos provincial y nacional responsables de la política extractivista) que supo entender que, ante nuevas formas de conflictividad, son otros los modos de la política en este presente y así lo ha dicho: “La política perdió el nexa con el pueblo. Capaz que en estos procesos asamblearios de los que hablamos se están forjando los líderes del futuro ante lo cerradas y arcaicas que están las estructuras partidarias. Y es interesante que aparezca una nueva manera de pensar la política, y surge de otros puntos que ya no son las grandes ciudades. Quizás está madurando la democracia, que tiene casi 30 años”. Véase: “Ismael Bordagaray, intendente K de Famatina, contra la megaminería a cielo abierto: ‘Las encuestas serias indican que entre el 70 y el 80 % de la población de la región la rechaza’” en *Lavaca*.

Disponible en: <http://www.lavaca.org/notas/intendente-k-de-famatina-contra-la-megamineria-a-cielo-abierto/>

Véase también “El Famatina no se toca: los vecinos echaron a otra empresa minera”, en *La Retaguardia*. Disponible en: <http://www.laretaguardia.com.ar/2015/11/el-famatina-no-se-toca.html>



bajo comunitario, el despliegue de modalidades de minería contaminante. Lo acaecido en Famatina es un esperanzador mensaje respecto a la posibilidad de resistencia sostenida y de organización asamblearia que modifica los criterios ya perimidos e infructuosos de la política según las democracias actuales, con Estados aliados a la voracidad capitalista (cuyos gobiernos se establecen bajo un dudoso sistema electoralista) siempre en guerra con los sectores que parecieran ser los más frágiles y que, sin embargo, son hoy, en muchas ocasiones, quienes se empecinan en la posibilidad de un mundo distinto, pese a las incesantes contiendas a las que se ven expuestos y en las que se les va la vida a muchos de ellos.

En igual sentido corresponde también nombrar la resistencia de los vecinos a los emprendimientos megamineros “Las Nenas” y “La Voluntad”, en la Provincia del Neuquén en 2015, pues comprometerían las vertientes del río Catan Lil.⁹⁷ No puedo obviar hacer una sucinta mención al rechazo generalizado a la instalación de la Central Nuclear en la zona atlántica de la Provincia de Río Negro con el acuerdo de China para su construcción, lo que hizo que el Sr. gobernador, Alberto Weretilneck, anunciara –luego de la derrota electoral que sufriera su partido en agosto 2017– que dicho proyecto no se llevaría a cabo.⁹⁸ Tal resistencia fue desplegada por vecinos que se aunaron espontáneamente en un colectivo antinuclear, luego conformado como MAR (Movimiento antinuclear rionegrino).⁹⁹ También corresponde mencionar la resistencia exitosa a la minería contaminante en Cajamarca, Perú, por nombrar solo algunas

97 Véase: “Neuquén: Vecinos rechazan proyecto minero” en *ANRed*. Disponible en: <https://www.anred.org/?p=49292>

98 Véase: “Efecto elecciones. Weretilneck se arrepiente: ya no quiere la central nuclear en Río Negro” en *Diario Clarín*. Disponible en: https://www.clarin.com/politica/weretilneck-arrepiente-quiere-central-nuclear-rio-negro_0_rJaudn_.html

99 Véase: “Crearon el Movimiento Antinuclear Rionegrino” en *Diario Río Negro*. Disponible en: <https://www.rionegro.com.ar/crearon-el-movimiento-antinuclear-rionegrino-EE3655745/>



muy pocas de las acciones que apoyarían lo dicho por Escobar en relación a la vitalidad de un actuar y pensar crítico en América Latina.¹⁰⁰

Sobre el concepto de cultura: cultura como estructura simbólica y cultura como diferencia radical

Interesan a continuación unas líneas respecto a cuál es el concepto de cultura que subyace a la ontología relacional. Al respecto, Escobar propone pensar la cultura como diferencia radical. La noción de diferencia es una constante en el programa decolonial y remite a la diferencia colonial. La idea de mera diversidad cultural o diferencia cultural encubre el componente colonial que constituye lo diferencial entre las culturas. Es Mignolo quien nos advierte de cuán colonial es el concepto de diferencia cultural pues continúa la lógica de encubrimiento colonial, de encubrimiento de la colonialidad. Dicha definición solo acepta, en un nivel que opera en la superficie, que hay diversas costumbres, rituales, hábitos, valoraciones entre diferentes comunidades o grupos sociales, pero no deja al descubierto que tales diferenciaciones están atravesadas racialmente o racializadas, para ser más precisa. Hablar de diferencia colonial, en vez de diferencia cultural, impregna el componente colonial en la temática cultural.

Escobar piensa la cultura como diferencia radical en donde la diferencia está en pos de evitar la idea de mundo y universo, proponiendo pensar en interrelaciones, complementariedades e interconexiones pluriversales: el concepto de pluriverso viene a mostrar la insuficiencia explicativa de la idea de universo, cortado a la talla de

100 Véase: “Región Cajamarca. Informe extraído del 22° Reporte del OCM” en *Observatorio de conflictos mineros en el Perú*. Disponible en: <http://conflictos-mineros.org.pe/2018/07/17/region-cajamarca/>



la matriz eurocentrada en esa ya mentada confusión intención entre lo occidental y lo universal. Importa, entonces, indagar la conflictividad que se desprende de dos perspectivas en tensión respecto a la concepción de cultura: por un lado, la idea de cultura como estructura simbólica, acuñada por Clifford Geertz –referente, entre otros, de la antropología simbólica– que presenta fuerte empatía con la hermenéutica gadameriana, y por otro lado, el concepto de cultura como diferencia radical propuesto por Escobar, que remite a otros supuestos epistémicos y a otros derroteros políticos por fuera de la trayectoria moderna eurocentrada, escenarios en los que la tarea hermenéutica a desplegar requiere de otros recursos y estrategias interpretativas dado que así lo exige la diferencia indisimulable, radical, de “mundos” a comprender.

Esta distinción presentada por Escobar pone en escena y deja al descubierto uno de los binarismos fundantes de la trayectoria intramoderna como es el de naturaleza/cultura. Esto es, el concepto de cultura de manos de Geertz sigue orbitando en la diferenciación entre la dimensión de lo simbólico, de las tramas de significación y del universo interpretativo, por un lado, frente a “lo real” por fuera de esta dimensión, por el otro.

Muchos científicos sociales han encontrado plácido cobijo en la definición de cultura de Geertz, quien sostiene: “El hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la misma ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (1996: 20).

Es desde la definición misma de Geertz que la idea de cultura queda nítidamente separada de otros campos a los que le cabe la apodicticidad y la posibilidad de ser enmarcados en una estructura legaliforme (como la de las ciencias experimentales) mientras que las cuestiones ligadas a la cultura son afines al campo de lo inter-



pretable. La idea de estructura simbólica es una de las definiciones de cultura más usuales en las Ciencias Sociales y Humanas. En general, esta consideración presenta poca resistencia y la vemos aparecer a cada momento en textos, programas de cátedras, planes de estudios y es reproducida por doquier.

Sin embargo, lo que no escrutamos en dicho planteo, es que si bien abre a la multiplicidad interpretativa, la concepción de mundo sobre la que tales interpretaciones se echan, sigue siendo la de “un” mundo, “uno” y “único”. Por el contrario, la noción de cultura como diferencia radical deja entrever que permanecemos en una encerrona imperceptible, pero muy operativa que es del orden de lo ontológico. Es decir, si al hablar de cultura apoyamos la prevalencia de lo simbólico, del significado, de lo inmaterial, enmarcada en la dimensión semiótica, plano de lo connotativo que remite al universo humano, permanecemos en la escisión cultura por un lado, mundo natural, naturaleza, por el otro. Esto es, por fuera del plano de lo cultural, está la “realidad”, el mundo “real” y su materialidad. Así, las implicancias de la concepción de cultura como estructura simbólica son del orden de lo político-epistémico dado que replica dualismos y escisiones al mantener la idea de mundo en singular concediendo solo el hecho de interpretaciones plurales, mas “no conmoviéndose la ontología que subyace” que nos lleva a la racionalidad moderna cartesiana.

El planteo crítico respecto de dicha concepción de cultura que propone Escobar sostiene que en nuestros días nos encontramos frente a problemáticas político-sociales, que ameritan ser analizadas en términos ontológicos. El autor propone, frente al concepto de cultura como estructura simbólica a lo Geertz, la noción de cultura como diferencia radical. ¿Cuál es el alcance de esta definición? Pues se trata de una crítica severa a toda la concepción de cultura apoyada en el *corpus* categorial moderno occidental que ha legitimado la escisión referida entre el mundo natural y el mundo cul-



tural, como si acaso se trataran de entidades de imposible vinculación, sostenida dicha escisión en el dualismo fundacional hombre/naturaleza, trasladada incluso los diversos tipos de entidades en distintos campos epistémicos: las Ciencias Sociales y las Humanidades, por una parte y por la otra, las Ciencias Naturales.

Escobar es muy elocuente al plantear la crítica a los dualismos fundacionales de la filosofía moderna y cómo, en nuestros días ya no puede sostenerse de modo alguno la lógica opositiva moderno colonial, donde uno de los términos del binomio ejerce una acción de primacía respecto al otro.

Por lo dicho, la definición de la cultura como diferencia radical propone, al menos, tres premisas:

- a) No hay un mundo o universo, sino pluriverso: mundos diversos, varios.
- b) Frente al divorcio irreductible entre naturaleza y cultura, hay vinculaciones de interrelación y complementariedad entre entidades que “no preexisten a las relaciones que las constituyen” (Escobar: 2012,13).
- c) Reforzando lo anterior, a diferencia de la lógica contradictoria propia de la tradición eurocentrada, se propone una ontología relacional posdualista en la que todo interexiste, desvaneciéndose la ontología moderna que ha propiciado la ficción de pares de oposición y fijeza irreductibles.

Por caso, y retomo a Fornet-Betancourt, en el marco de pensadores que han tematizado la interculturalidad y las hermenéuticas pluritópicas, podría decirse que el autor adhiere al concepto de cultura que escinde el mundo natural del mundo cultural cual entidades diversas, en coincidencia con el posicionamiento respecto a esa cosa llamada cultura en el seno de la tradición intramoderna. En una entrevista que data del año 2010, sostiene:

[R]eservo el término “interculturalidad” para denominar la nueva calidad que se va logrando en los diferentes campos y niveles (cognitivo, práctico, simbólico, social, etc.) donde la diversidad nos desafía como un hecho que está ahí, independientemente de nuestra postura ante ella. Vivimos en y con la diversidad cultural antes de conocerla, reconocerla o estimarla. (Fornet-Betancourt, 2010: 175)

Podría entonces de aquí colegirse que el concepto de cultura sigue escindiendo a la ontología que diferencia un orden humano de lo no humano, en contraste con lo que me interesa mostrar desde la ontología relacional posdualista que nos ofrece Escobar. Ejemplifico lo dicho: en nuestros días estamos insertos en conflictos socio-políticos de envergadura que ameritan ser analizados por la teoría social, sin embargo, el origen de la conflictividad está en el ámbito de la naturaleza, siempre pensado en términos de exterioridad respecto al mundo cultural. Dicho de otro modo, la naturaleza puede obrar como disparadora de fenómenos políticos y del vasto campo de la cultura. Como prueba de ello, repárese en la conflictividad social que se desencadena a partir, por caso, de prácticas de participación social alter-contra-hegemónicas que conciben todo lo existente desde una lógica relacional y que resisten la ubicación de lo natural en un espacio de extranjería respecto al universo social.

Entonces, siguiendo al autor y en virtud de lo dicho, se advierte lo que él denomina “activación política de la relacionalidad”, entendiéndose por tal, acciones de insurgencia y movilización sostenidas en una ontología relacional, que intervienen críticamente resistiendo modelos impuestos que afectan la vida y supervivencia de comunidades, que recusan a su vez la ontología supuesta, heredera de la modernidad. Pero la incidencia de esta activación política de la relacionalidad procura ser denostada desde el poder global y ubica a las resistencias como meramente episódicas y no en un mapeo



mundial en el que están surgiendo diversos y enérgicos movimientos que no solo conciben otra ontología, sino que de manera simultánea o concomitante, plantean epistemologías otras y mundos otros. Modos otros de concebir la clasificatoria y la taxonomía de los entes que habitan el mundo y por ende, otros modos de llevar a cabo las estrategias cognitivas. A tal efecto, son posibles en virtud de pensar a su vez en otra idea de mundo desprendiéndose (giro) de la modernidad y del despliegue de la colonialidad que le va de suyo. Escobar respecto a la relevancia que adquiere hoy la ontología, a la luz de los actuales movimientos de resistencia, expresa:

En el lenguaje de la ‘ontología política’, podemos decir que muchas luchas étnico-territoriales pueden ser vistas como luchas ontológicas – por la defensa de otros modelos de vida. un mundo hecho de un solo mundo. Dichas luchas son cruciales para las transiciones ecológicas y culturales hacia *un mundo en el que quepan muchos mundos*¹⁰¹ (el pluriverso). Constituyen la avanzada de la búsqueda de modelos alternativos de vida, economía, y sociedad. (Escobar, 2015: 8)

Dicho esto, las Ciencias Sociales, los estudios humanísticos, la teoría social hoy –o como se las denomine– deben atender a las reconceptualizaciones emergentes en nuestras regiones que ponen en tensión la mera importación conceptual y las forzadas extrapolaciones. Allí estriba la importancia de indagar en otros itinerarios más cercanos a nuestra Grecia, esa que no es más necesaria, tal como lo plantea José Martí:

¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe

101 La cursiva pertenece al autor.

lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen. (...)

La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas. (Martí, 1891)

A partir de allí, ha de evitarse la mera reproducción de aquello prediseñado y revisar prácticas educativas e investigativas que abrevan en lo que nos ocupa y no simplemente en replicar lo ajeno, en vistas de generar nuevos saberes, nutriéndonos de aquello que más tiene que ver con nuestro entorno y nuestras realidades. Pues no basta leer los conflictos desde lo social, lo político, lo filosófico, sino que hoy importa reparar en la dimensión ontológica de esos conflictos. Radicalizar esta afirmación implica abonar la consideración de Escobar respecto a que el concepto de ontología viene a relevar la noción de cultura.

[L]os conflictos sociales, culturales y ambientales están cobrando tal importancia en el planeta que comienzan a ser vistos como conflictos ontológicos y como formas de contestar los binarios centrales de la ontología moderna, particularmente aquellos que enactúan [evidencian] la ob-



jetivación de la naturaleza (naturaleza/cultura) y la subordinación de ciertos grupos (nosotros/ellos o la división colonial). (Escobar, 2012: 15)

De tal forma, y retomo el problema de la definición a lo Geertz, sostengo que no se trata de dejar en el olvido una definición y sustituirla por otra, como si toda novedad categorial fuera preferible *per-se*, no es éste el caso de una mera sustitución definicional, sino de dejar al descubierto qué supone políticamente abonar tal o cual epistemología derivada de adherir a una u otra definición.

Entonces, mientras generalmente se pondera la herencia conceptual de Occidente en tanto monumental, estas consideraciones críticas permiten sostener la alianza entre lo monumental/monumental, en la que subyace la concepción de solo “un” mundo y “una” clasificatoria y “un” ordenamiento de los seres existentes conforme la lupa europea. Pues, ¿cómo puede ser que la pequeña e ínfima porción planetaria denominada Europa (y su prolongación en el norte de América) cuya superficie representa un rincón respecto del planeta todo, procure regular al universo todo, en toda su extensión y magnitud? Solo una escasez de miras puede aceptar esta pretensión de dominio imperial sin advertir la violencia que conlleva.

Así finalmente, frente a la autorreferencia europea de su monumental cultura, ponderada en tanto “universal”, las Ciencias Sociales y culturales “otras” (Walsh) recusan la mono-mentalidad occidental, que responde una miopía epistémica y que nos remite a las antiparras referidas por Martí. Hacer el esfuerzo epistémico y político por retirarlas comporta, sin duda, un trabajoso y estimulante reto.

En una clara toma de distancia del mundo moderno occidental regido por la *episteme* hegemónica, y virando hacia mundos otros, Escobar expone el desvenajamiento de la lógica oposicional:



Dentro de muchos mundos indígenas y en algunas comunidades afrodescendiente de América Latina, esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos, que se entiende tienen vida o son espacios animados, aunque es difícil de demostrar esto desde la visión del positivismo europeo. El territorio se concibe como más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas (...) Para poder captar ese algo más, es crucial atender a las diferencias ontológicas. *Cuando se está hablando de la montaña como ancestro como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto.*¹⁰² Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no son solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir desde animales a montañas, pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos. (Escobar, 2012: 13)

Para ciertos autores esto podría estar cercano a un “pachamamismo” no muy bien visto por parte de cierto conservadurismo al interior de la academia e incluso hasta caricaturizado en tanto propuesta de una relación convivencial con el entorno, que es mucho más que la madre tierra. Claramente el sociólogo boliviano, Simón Yampara Huarachi, se refiere a la “[d]oble fuerza como es la energía de alaxpacha/de altura y arriba y la energía de pacha-tayka/que viene de la profundidad y adentro. Hoy vemos que al no entender quieren no solo vulgarizar sino desprestigiar como eso del “pachamámico”, “pa-

102 El resaltado me pertenece.

chamamismo”, pues no encuentran otro argumento en su intelecto monoteísta y mono-lógico” (Yampara Huarachi, 2010:1).

Dicha vulgarización procede claramente de sectores amarrados a la monocultura mental, a los que les resulta muy difícil pensar en otras ontologías o en otros mundos posibles, y lo que es muchísimo más complejo aún, que sean otros mundos posibles y mejores al que Occidente ha diseñado, ciertamente, un mundo invivible y ya inviable. Así, ante aquellas voces que sostienen que la tierra no les pertenece sino que se pertenece a ella como parte de un entorno vital con el que ha de lograrse un vínculo convivencial armónico y de cuidado, se responde, en ciertas ocasiones parodiando este posicionamiento y allí aparece con un inocultable carga denostativa el calificativo de pachamámico.

Ahora bien y permitiéndome una digresión: cabe decir que dicha relación de comunión con la naturaleza ya la propugnaba Jean Jacques Rousseau y a nadie se le ocurriría pensar que Rousseau revisitara entre los pachamámicos, pero no estaba diciendo algo muy distinto, justamente, a diferencia del trato de exterioridad para con la naturaleza. Rousseau sostenía la importancia de tal relación de filialidad o hermandad con el universo natural, una relación de convivencia y de pertenencia a la tierra. Y agreguemos que esto no se le pasó de largo, bajo ningún punto de vista, a Marx. Recuérdese que ya el joven Marx de los *Manuscritos* de 1844 ubica la alienación en directa relación con la situación de extranjería y ajenidad entre hombre y naturaleza, representándosele esta extraña al hombre, cuando en verdad el hombre es en y de la naturaleza.¹⁰³

103 Revisense al respecto las tendencias actuales del marxismo que toman distinto nombre, pero que lo que procuran es mostrar la posibilidad de dar con aspectos de Marx que permiten advertir una dimensión ecológica de su pensamiento, a saber: marxismo ecológico, ecosocialismo, marxismo verde, entre otras denominaciones.



Así, más allá de cómo se lo desee encuadrar, lo que Escobar está proponiendo es de una novedad mayúscula que cabe reiterar: la extensión del concepto de comunidad y con ello, una extensión también del concepto de política. Esto es de suma importancia en nuestros días ya que la conflictividad social y política viene dada, precisamente por aquello originado en el mundo no humano. Dicho de otro modo, los enfrentamientos al patrón de poder global se originan, las más de las veces, en acciones de resistencia que recusan la perpetración hacia la naturaleza, es decir hacia lo no humano en clave moderna occidental y según la división disciplinar clásica y la escisión ontológica canónica.

Ahora bien, no humano, pero imprescindible para la vida humana, por caso, los gravísimos conflictos actuales que se dan respecto a acuíferos que han sido desviados para asistir a la producción hidrocarburífera, que deja a poblaciones enteras sin agua. El problema originado no puede ser acotado a lo que son meros desvíos de cuencas hídricas, es menester analizarlo a la luz de las consecuencias que tienen para con los humanos y los no humanos que sin agua no viven, no vivimos. Son mayoritariamente mujeres campesinas e indígenas quienes mayor conciencia crítica tienen sobre esta cuestión.¹⁰⁴

104 “Yo soy una jalqueñita, que vivo en las cordilleras. Pasteando mis ovejas en neblina y aguacero. Cuando mi perro ladraba, la policía llegaba. Mis chocitas las quemaron, mis cositas las llevaron. Comidita no comía, solo agüita yo tomaba. Camita yo no tenía, con pajitas me abrigaba. Por defender **mis lagunas**, la vida quisieron quitarme. Ingenieros, seguritas, me robaron mis ovejas, caldo de cabeza tomaron, en el campamento de Congo. Si con esto, adiós, adiós, hermosísimo laurel, tú te quedas en tu casa, yo me voy a padecer”. Letra de la canción que entonó Máxima Acuña, la pequeña agricultora peruana, oriunda de Cajamarca, al recibir el premio Ambiental Goldman en abril 2016, con el que fue laureada. Este reconocimiento se entrega a personalidades que han resistido el embate de proyectos de contaminantes del ambiente. En este caso, Máxima Acuña Chaupe ha custodiado sus lagunas, lo que significó poner en riesgo su vida. El 20 de setiembre de 2016, nuevamente, fue brutalmente atacada por fuerzas policiales afines a los intereses empresariales del megaproyecto minero Conga de propiedad de la Newmont Mining Corporation y la Compañía de Minas Buenaventurae, lo que desató una enorme cadena de solidaridad a nivel mundial. Cfr. <http://resumen.cl/2016/09/>



Así, en el caso de cosmovisiones en conflicto se hace necesario, entonces, explorar los supuestos ontológicos y la concepción de cultura subyacentes; ambos requieren ser evidenciados, caso contrario naufraga toda pretensión comprensivista. En clave hermenéutica esto implica desandar la estructura de la precomprensión y la trama prejuicial, indispensable para toda intelección. En tal sentido, es clave la perspectiva de la relacionalidad posdualista propuesta por Escobar que pone en entredicho la ontología binaria que parceló el mundo entre pares de oposición –*anthropos/humanitas*, civilización/barbarie, mito/logos, *doxa/episteme*, desarrollo/subdesarrollo, centro/periferia y tantos más– producto de la lógica colonial, que la perspectiva decolonial recusa invitando a explorar el alcance político-ideológico de dichas construcciones binarias y la violencia ínsita en la construcción de tales antagonismos que se vincula, sin duda, con la lógica moderna de expoliación y exterminio.

Es en esa línea que interesa no solo la ontología política, cuestión explorada por Escobar, sino a su vez lo que denomino “políticas de la ontología”, es decir, a expensas de qué cierta ontología resultante del pensamiento opositivo reificó como entidades dadas a los dos elementos constitutivos de las dicotomías, que emanan del violento designio euro-centrado. Dicho de otra manera, interesan las políticas de la ontología y con ello, el soporte político-ideológico que posibilitó estabilizar ciertas taxonomías en tanto triunfantes y así desandar el sustrato racial colonial de la ontología moderna imperial.

Entonces, la decolonialidad propone impugnar la epistemología totalizante que impone patrocinos categoriales y tutelajes conceptuales emanados del patriarcado cognitivo operado desde Occidente, restándole privilegio a otros modos y otros espacios desde dónde



escrutar el universo de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Se nutre de aportes precedentes del epistémico reprimido, en términos de Escobar y rehabilita ontologías sofocadas, dado el despliegue de las políticas de la ontología, en tanto desempeño que desenmascara la depredadora contracara de la modernidad que impuso una ontología sostenida en una lógica contradictoria, abriéndose, por el contrario, hacia una relacionalidad posdualista y pluriversal procedente de la crítica posoccidental.

Así, apostar a una ontología relacional posdualista y posoccidental incide en planos varios, a saber: surge una revisión respecto a sobre quienes recae la titularidad del derecho (derechos de la naturaleza, bienes comunes, propiedades comunales); aparecen nuevos modos de pensar la economía (economía solidaria, banca ética, fabricas sin patronos, etc.); se advierten otras posibilidades respecto a cómo pensar el mundo y también respecto a la construcción del poder político tales como: horizontalidad del poder, democracia sustantiva frente a democracias liberales delegativas y otros modos de concebir la historia cuestionando las dimensiones de la temporalidad occidental y movimientos asamblearios entre otros posicionamientos disruptivos alter-contra-hegemónicos.

En el escenario argentino, con respecto a esto último, es importante sumar a las menciones anteriores, a la incesante actividad que despliega la Unión de Asambleas Ciudadanas (UAC) en toda la geografía del país. La UAC, cuyo lema es “Por la vida, contra el saqueo y la contaminación” puede servir como buen ejemplo para mostrar otro modo de concebir el mundo de la política y de actuar a partir de dicha concepción. Así explican, en su página web, la génesis de dicha unión que:

Nace con el propósito de articular y potenciar las diferentes luchas que en los últimos años han emergido en todo el país para repudiar el avance sistemático de los emprendimientos



destructivos, y con la convicción de que la Consulta Popular y la autodeterminación de nuestras comunidades es la única vía para lograr un modelo de desarrollo regional sustentable, respetuoso del ecosistema, de las economías regionales y las culturas e identidades locales.¹⁰⁵

Entre otras actividades que realizan los integrantes de la UAC, despliegan una importante tarea informativa respecto a iniciativas de expropiación de los Recursos Naturales que tal vez determinados grupos poblacionales desconocen y así va circulando la información. De manera simultánea a tal circulación y a la toma de conciencia o empoderamiento de la ciudadanía, se realizan acciones de resistencia que en muchos casos visibilizan los proyectos que, hasta que el movimiento asambleario se organizara como tal, se desconocían.

En suma, una ontología posdualista y posoccidental reclama para sí e involucra de manera insoslayable una epistemología otra, una epistemología de frontera y otros resortes interpretativos, lentes otros para echar a rodar modos otros para inteligir mundos otros. Y ello compromete para su realización una resignificación de la hermenéutica monotópica y monomental occidental intramoderna.

PARTE V

Ediciones del signo



A propósito de una hermenéutica otra del tiempo presente posoccidental ante la crisis civilizatoria

[L]os procesos de destrucción están avanzando en términos acelerados, lo cual nos coloca en la doble tarea de frenar este monstruo y desarrollar opciones simultáneamente. No podemos simplemente pensar que el desarrollo de soluciones alternativas en otros espacios nos garantiza la posibilidad de la vida en el planeta, si no logramos simultáneamente frenar y derrotar esta extraordinaria máquina de destrucción, de guerra, de desigualdad, que es hoy la sociedad capitalista.

Edgardo Lander

Estas líneas de cierre se despliegan en dos tonos distintos, comenzando por el que registra sin duda un indiscutible dramatismo y finalizando con una propuesta que reinaugura un horizonte esperanzador, algo esperanzador para las Humanidades.

El primer momento refiere a la crisis terminal o colapso de occidente en virtud del fracaso absoluto de su rostro civilizatorio, aquel que por momentos propició la ficción respecto a que la civilización occidental acabaría con la existencia de la barbarie. Sin embargo, lejos de aquel pronóstico –por otra parte propio de un afán conquistador– estamos hoy ante una crisis inédita de un occidente que sucumbe al mismo tiempo que pervive y se refuerza su costado opresor.

Nos hallamos entonces ante una crisis final que repercute ante la continuidad del patrón colonial de poder, de la matriz de opresión por él generada o matriz colonial de poder que se conforma a partir de la conquista de aquel territorio que luego revistará bajo

la denominación de América; de manera simultánea, se articulan resistencias a tal patrón.

Habida cuenta de esta situación crítica, vinculo este malestar de la cultura occidental (Sáez Rueda) con lo que yo denomino la ataraxia política-epistémica en el presente de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Me interesa ir cerrando estas reflexiones, mostrar el modo en que estos ámbitos –que parecieran ser los más cercanos al análisis de situaciones de aflicción de los humanos y de las sociedades que estos conforman– se encuentran hoy, paradójicamente en un estado de trágico distanciamiento de aquello que debiera ser el tema que los ocupa.

El segundo momento es propositivo, dado que ingresamos a territorio decolonial, a estas nuevas rutas epistémico-políticas que, al tiempo que recusan el estado de situación, procuran un giro o viraje de nuestras prácticas intelectivas y práxicas. En esa dirección, dicha propuesta comporta la contranarrativa de la modernidad, en tanto modo de recusación y desenmascaramiento de la modernidad y sus tretas.

Cuadro de situación del presente global

Nuestro presente es heredero del derrotero moderno, contándose entre sus premisas la apertura al futuro en donde el presente es siempre superación del ayer y el mañana lo será del hoy, la idea de pujanza y buenaventura para la humanidad que se instala en una línea temporal de superación; progreso indefinido, infinitas potencialidades de la razón; confianza absoluta respecto de la expansión de los idearios libertarios (igualdad, libertad, fraternidad y etc.) conocidos de memoria, repetidos innumerables veces.

Como es ya sabido, estas premisas contribuyeron a generar un relato, una narrativa ficcional de la modernidad, construyéndose

así en un imaginario que llega hasta nuestros días incrustado en la connotación de la palabra “moderno”, lo moderno es lo nuevo, es lo bueno, lo moderno se desea, se celebra, moderno es por-venir. Tal relato es sostenido en una idea indisputablemente moderna que es la idea de raza. Afirmamos, como lo venimos diciendo a lo largo de *Rutas decoloniales*, que no hay algo así como “la raza”, lo que sí tenemos ante nosotros es la noción de raza, que se constituye como instrumento de dominación y despliega procesos de racialización, donde también los saberes son alcanzados, es decir, racismo epistémico.

Como hemos visto se consolida entonces una narrativa instituyente, que, en tanto discurso, instala el racismo surgido desde Occidente, y produce un conjunto de representaciones simbólicas que trazan una línea entre lo blanco europeo arriba de esa línea y no europeo, subhumano, no humano por debajo de la línea, población excedente a ser extinguida en tanto escollo a los designios del capital, población que estorba e incomoda.

Más allá de las críticas intramodernas de la modernidad en escenario europeo, (romanticismo en el siglo XIX y posmodernidad en el siglo XX) la farsa de esta narrativa moderna hoy es puesta en escena por intelectuales, activistas, hombres y mujeres de este continente y de la Península Ibérica (Santos y Sáez Rueda), quienes sostienen que nos encontramos ante el agotamiento palmario de la modernidad, ante el desenmascaramiento de los rostros celebratorios de la modernidad.

Por su parte, Lander se refiere a nuestros días también como crisis terminal del patrón civilizatorio. El autor, se ha dedicado a estudiar la actual crisis civilizatoria incorporando una profusa e irrefutable información al respecto, y sostiene:

[e]l patrón civilizatorio antropocéntrico, monocultural y patriarcal, de crecimiento sin fin y de guerra sistemática



contra los factores que hacen posible la vida en el planeta Tierra, atraviesa una crisis terminal. (Lander en Borsani y Quintero 2014: 117).

En sus escritos incorpora el tema “tiempo”, como ya hemos visto en la sección dedicada a las controversias metodológicas y la urgencia con la que hoy se presentan ciertos temas dada la celeridad que los mismos exigen. Como ya vimos, no están dadas las posibilidades para dilación de ningún tipo cuando la vida del planeta todo está en vilo, no pueden ser postergadas para las generaciones futuras cuando lo que está en vilo es, nada menos que el futuro mismo de la vida humana y no humana; allí radica precisamente el carácter terminal e inédito de la crisis del presente.

Reforzamos lo dicho por Lander con las palabras de Olver Quijano Valencia, quien en similar dirección, sostiene que nos encontramos frente a una situación inédita, pues se trata, como lo señala el autor, de:

[U]na nueva problematización de la vida que pasa por la profunda crisis de la biodiversidad y la sustentabilidad, lo que deriva en el riesgo de todos los sectores estratégicos de la vida y por tanto, en la amenaza a la supervivencia y las relaciones de humanos y no humanos. A esta problematización se agrega la práctica neoliberal en tanto guerra contra todas las esferas, los mundos relacionales y la asociatividad. (Quijano Valencia en Quintero, 2016: 32)

Estos planteos, a mi entender, dan cabal respuesta a aquellos que de manera incansable repiten una y otra vez que son incontables las ya cuantiosas crisis de las que se puede dar cuenta. Sin procurar un juego de palabras: de lo que no se dan cuenta es de que posiblemente no tengan ni posibilidades de referirse a esta crisis dado su

carácter destructivo depredatorio, inusitadamente siniestro, brutal e irreversible. Asimismo ha de ser pensada en tanto sistémica, integral, no episódica.

Las Humanidades impertérritas

Ante este presente letal y global, las Humanidades se sumen en un estado de impavidez y ataraxia política-epistémica; nada dicen del hoy. Como si acaso nada tuvieran que ver con este estado de situación, con el carácter letal de nuestra actualidad. En un escrito titulado “El presente letal y la indolente parsimonia de las Humanidades”¹⁰⁶, sostuve, respecto a lo que considero es una muy lamentable situación de las Humanidades y también de las Ciencias Sociales, que parecen haberse instalado muy plácidamente en una especie de apática meseta política, ampliándose cada vez más la indolencia e indiferencia respecto al mundo, al mundo de los humanos (digo mundo de los humanos pues en esta patológica y perversa segmentación y administración de los saberes, otros mundos no humanos pareciera que no son resorte de las Humanidades).

Es increíble que las Humanidades y las Ciencias Sociales (estas últimas en menor medida) sean uno de los ámbitos de mayor abulia respecto a lo que ocurre en el mundo y sus urgencias. Se tematiza respecto a la desigualdad, la pobreza, la injusticia, el poder, la violencia, etc., pero queda como impoluto saber instalado dentro de las aulas que poco o nada tiene que ver y hacer con lo mundano, con lo que está allí, afuera, con lo que pasa, con lo que nos ocurre, que pareciera, vaya la paradoja, no ocurrir. Cabe decir en clave metafórica que las Humanidades están deshidratadas de mundo, ausentes de y

106 Cfr. Borsani, 2014e.

en el mundo; hace falta anegarlas de mundo, si no muertas, están en un estado de dramática agonía y prontas a su extinción.

Puntualmente, la filosofía es uno de los campos en donde se ve esto de manera muy palmaria. Se ha vuelto un ámbito de altísima conceptualización y cuanto más críptica es su enunciación pareciera que más saber condensa. A mi criterio, esta es una situación de hondo dramatismo, es de un nivel de imperturbabilidad sociopolítica muy preocupante y ciertamente censurable. Es inquietante el grado de paulatina deshumanización de las Ciencias Humanas y Sociales y ello alarma. Pues alarma la indiferencia ante la muerte, y ante la especie humana en riesgo de extinción. La indiferencia de las Humanidades y de los saberes que circulan en nuestros claustros, ajenos al mundo, es cercana a la impudicia intelectual.

El espanto y el dolor ante el mundo que nos rodea, entiendo debiera ser condición *sine qua non* para las Humanidades, a las que hoy pareciera interesarles poco la condición humana. En lo que a las Ciencias Sociales respecta, estas son ajenas a la cosa social. Insistimos en lo expresado al inicio de esta investigación: se trata de una tendencia, de una perspectiva que prevalece. No estamos expresando la ataraxia político epistémica de las Ciencias Sociales y Humanas en términos absolutos, pues invalidaríamos la posibilidad misma de las hermenéuticas otras.

En el mismo trabajo mencionado con anterioridad, me preguntaba: ¿No es acaso siniestro que justamente las Humanidades permanezcan tan ausentes en este presente? No incurre este sospechoso adormecimiento en una especie de cómplice convalidación, o acaso quepa pensar que este letargo de las Humanidades es una clara muestra de su estado de colonizadas, y que el reto sea hoy, entonces, una acción decolonizante en pos de su despertar. De un despertar doliente, pero indispensable si queremos que las Humanidades se vuelvan humanas. Se trata de un prolífico desconsuelo

y aflicción ante el presente letal como lógica que diseña cada uno de nuestros días.

La salida de tal letargo debe ser inexorablemente sufriente, tanto como esperanzadora. Apuesto a que ha de ser posible que se piense en clave mundana y que las Humanidades abandonen su estado de impávidas e imperturbables dado que la crisis de nuestros días no es una crisis de sentido sin más. Crisis que la he venido adjetivando de terminal porque hay algo del orden de lo irreversible, como ya dije. Ante esta situación, las Humanidades permanecen, en gran medida, aunque no absolutamente, impertérritas: la palabra impertérrita tiene una fonética áspera, dura, intensa y no pasa de largo. La pregunta obligada es: ¿y ante qué permanecen impertérritas? ¿Qué de este momento debiera desvelar a las Humanidades, qué debiera producirles pavora?

Veamos algunas cualidades que caracterizan a la “lógica depredadora del capitalismo” (según el historiador colombiano Renán Vega Cantor). Los datos aportados por el autor –siempre sometidos a revisión permanente y por tanto, fluctuación constante– sirven a los efectos de graficar lo dicho. La dimensión de esta crisis es poblacional, alimentaria, ambiental, hídrica, energética, y más.

1. Respecto a la crisis energética: se prevé el agotamiento de los combustibles fósiles en tanto recursos no renovables; el eclipse del petróleo acaecerá en 2030, según la ‘Teoría de Olduvai’, del ingeniero Richard Duncan de la Universidad de Oregon. Esta teoría toma su nombre de unas grutas en Tanzania donde se han encontrado restos humanos que no conocieron la luz. Con respecto al mentor de la teoría, son conocidos no solo sus consideraciones sobre la crisis energética, sino también sus posicionamientos políticos cercanos a un ultra-conservadurismo. La Teoría de Olduvai data de 1996, pero fue precedida por un trabajo de 1989 denominado “La teoría de pulso-transitorio de la civilización industrial”.



2. Respecto a la crisis alimentaria: la crisis de hidrocarburos fósiles se relaciona con el modelo de explotación agrícola capitalista. Se estima que en la próxima década 1.200 millones de personas padecerán hambre crónica; muertes por inanición se ven en Sudán, Haití, Colombia y Argentina. La Organización Mundial de la Salud (OMS) hace 30 años dice que el 50 % de las muertes infantiles –mortalidad por debajo del año de vida– en América Latina tienen como telón de fondo la desnutrición. Esto debe ser pensado en estrecha vinculación con extensos cultivos de arroz, de maíz, de azúcar y de papa, no a efectos de satisfacer necesidades alimentarias sino para ser convertidos en biomasa/biocombustibles (a los que Vega Cantor denomina necrocombustibles).
3. Respecto a la crisis demográfica/poblacional/migratoria: en directa relación con lo anterior, cabe señalar el fenómeno de desruralización del planeta: el 50 % de la población mundial vive hacinada en ciudades. Y qué agregar respecto de la migración forzada de víctimas de la que somos testigos que, según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados (ACNUR), no tiene precedentes en la historia, tanto en el movimiento que va desde algunos países de Medio Oriente hacia Europa (mayoritariamente desde Siria y Libia) como en América Latina. Sirve como ejemplo de esto último la caravana migrante integrada por oriundos de Guatemala, El Salvador, Honduras y México con intenciones de ingresar a EE.UU.
4. Respecto a la crisis climática, hídrica y ambiental: se prevé que en los próximos 50 años desaparecerán 450.000 especies animales y vegetales que representan el 30% del total de las especies conocidas, dado el trastorno climático actual asociado al uso de combustibles fósiles.
 - 4.1. Desaparición paulatina de selvas, bosques, humedales, respecto de estos últimos se estima que en los últimos 100



años alrededor del 60 % de los humedales en el mundo, y el 90% sólo en Europa, han sido destruidos.

4.2. Agotamiento de las fuentes de agua dulce a partir del uso abusivo y contaminante para la extracción hidrocarburífera no convencional y megaminera.

Un dato final: si bien la afectación de lo expresado no reconoce clases, sectores sociales, colores de piel, ni estratos de ninguna índole, sí cabe señalar que las consecuencias inmediatas son inversamente proporcionales a quiénes las causan, o desde dónde se las provoca, es decir, que en lo inmediato afectan menos a quienes máxima responsabilidad tienen. Al respecto expresa Lander que:

Todos los sistemas de vida del planeta están amenazados; sin embargo, en el presente inmediato y a corto plazo, los impactos son extraordinariamente desiguales. Los mayores responsables de las dinámicas depredadoras (los países industrializados del norte), se localizan en regiones templadas, en donde los impactos del cambio climático han sido, hasta ahora, son moderados; además, disponen de recursos financieros y capacidades tecnológicas para responder. (Lander en Borsani y Quintero, 2014: 120)

Lo apuntado es solo una muestra de un repertorio mayor, pero es suficiente para aterrorizar y sobrecoger a las Humanidades, sacralas de su enclaustramiento volviéndolas de cara al mundo. Sostiene Vega Cantor:

La actual crisis es completamente distinta a todas las anteriores, en virtud de la sincronía de diversos factores, que hace de la presente una *crisis civilizatoria*, que marca la frontera de una época histórica en la que se ha puesto en peligro la misma permanencia de la especie humana, con-



ducida al abismo por un sistema ecocida y genocida, regido por el afán de lucro. (Vega Cantor, 2010: 6)

Ahora bien, todo lo dicho está absolutamente amarrado a la modernidad y a lo que es inherente a ella, en tanto su rostro destructivo y criminal, la constituyen.¹⁰⁷

107 Para reforzar esta idea del rostro criminal del neoliberalismo hoy, basta reparar en algunos, sólo algunos, de los dramáticos acontecimientos relativamente recientes. A saber:

- La rotura de la presa de residuos tóxicos de la minera Vale en la localidad de Brumadinho, Brasil, deja un saldo de 180 muertos y una cifra similar de desaparecidos enterrados bajo el lodo tóxico de la mina en enero de 2019. A las familias devastadas hay que sumarle la depredación ambiental, pues es imposible concebir allí tierras aptas para cultivo y el caudal de agua del río Paraopeba es hoy un caudal de lodo altamente tóxico. Véase: “Brasil. Un mes del crimen de la minera Vale en Brumadinho” Disponible en: <https://www.brasildefato.com.br/2019/02/28/unmes-del-crimen-de-la-minera-vale-en-brumadinho-brasil/>.

Otro “crimen empresarial” fue el ocurrido en la localidad de Mariana, también en el Estado de Mina Gerais, Brasil, en noviembre de 2015. Allí se rompió una presa de contención de residuos ferrosos tóxicos con un total de 62 millones de metros cúbicos derramados, que arrasaron con la localidad. Esta catástrofe ambiental dejó como saldo un altísimo costo socioambiental, 19 muertos, desaparecidos y cientos de heridos. Asimismo, viviendas del Distrito de Bento Rodrigues quedaron sepultadas bajo lodo y 15.000 familias, sin casa ni subsistencia. Los caudales de los ríos Doce y Carmo fueron intoxicados con residuos de minerales de hierro. Véase: “El desastre de Mariana”. Disponible en: <https://www.ecologistasenaccion.org/?p=35629> y “Rotura de presa es el mayor accidente del género en 100 años” Disponible en: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/es/geral/noticia/2016-01/rotura-de-presa-es-el-mayor-accidente-del-genero-en-100-anos>

- El perjuicio provocado al río Cauca, en Colombia por parte de la presa Hidroituango, que en febrero 2019 redujo su caudal a menos del 20 % y con ello el enorme daño a poblaciones ribereñas, flora y fauna. Los especialistas ponderan como ecocidio lo ocurrido. Se estima la mortandad de al menos 40.000 peces. Véase “Hidroituango, seca el río Cauca: cómo la controversial represa redujo en 80% el caudal del segundo río de Colombia”. Disponible en:

<https://www.google.com/search?q=Hidroituango.+seca+el+río+Cauca+%3A+cómo+la+controversial+represa+redujo+en+80%25+el+caudal+del+segundo+río+de>

- Las fugas de gas, explosiones en pozo EFO355 en la ciudad de Allen, en la Provincia de Río Negro, Argentina, en el mes de diciembre de 2018. Las consecuencias de este “accidente” junto a la pérdida de pastillas radiactivas, utilizadas en la extracción de hidrocarburos bajo la modalidad de fractura hidráulica, acontecida en julio de 2014 en el yacimiento Aguada Pichana 309, en la Provincia de Neuquén, son escasamente informadas. En el último “accidente” están comprometidas las empresas YPF de bandera argentina, la norteamericana Halliburton y la francesa Total. Véase: “Investigan a YPF por posible delito de daño ambiental tras el derrame en Allen” Disponible en: <https://www.lmcpolletti.com/investigan-ypf->



De acordar entonces con la vinculación entre el estado de impertérritas de la Humanidades y su connivencia con la modernidad-colonialidad, cabe entonces pensar lo decolonial como el proyecto inconcluso que es deseable continuar para detener este estado de situación. El carácter colonial de las Humanidades enraiza en su eurocentrismo, en su occidentalismo, en su modelo moderno de conocimiento, en su patriarcalismo y en su exultante racismo y sexismo. Dicho de otro modo, el modelo de racionalidad es moderno, el color de la razón es blanco y se piensa en masculino, en el marco de una cultura falogocentrada.

Dicho esto, el desafío del presente es visibilizar la contracara de la modernidad que no aparecía en sus rostros visibles, sino que se encontraba de manera oculta como su reverso y condición de posibilidad, es decir, aquello que le permitió ser y desplegarse como tal. Esto es, si la modernidad pudo construirse expandiéndose en todo el planeta, ha sido justamente dada su contracara colonial, que generó entre otras cosas, este presente, esta cultura del horror.

Es sabido que aun finalizada la acción colonial tradicional (es decir, la apropiación de territorios por parte de un poder foráneo, de una fuerza extranjera) queda la colonialidad como su exitosa secuela que se continúa siglo tras siglo, se transforma, se refuerza, se metamorfosea y hoy se “reactiva” con nuevas máscaras, devenida neocolonialismo. Interesa pues reparar en el despliegue de esta colonialidad global dada su expansión mundial, no sólo a efectos de la mera actitud denunciativa del estado de cosas, sino en aras de dar con otras pistas de intelección, otras claves explicativas y con ello, una resignificación de la hermenéutica en pos de abrir a otras posibilidades a futuro y desandar así ese peculiar tipo de opresión

posible-delito-dano-ambiental-el-derrame-allen-n615398 y “Halliburton pierde una nueva pastilla radioactiva en Argentina” Disponible en: <https://fracturahidraulica.wordpress.com/2014/07/12/halliburton-pierde-una-nueva-pastilla-radioactiva-en-argentina/>



bajo una determinada forma de dominación a la que nos hemos venido refiriendo.

Simultáneamente a dicha reactivación, se genera el declive de la tradición moderna occidental, o al menos la pérdida de hegemonía de Occidente, lo que no es sinónimo de su desaparición, sino del surgimiento de otros espacios que proponen un deslinde, una demarcación de la hegemonía occidental y ello entusiasma. Porque al mismo tiempo que colapsa Occidente, al mismo tiempo que para muchos autores es inocultable el modo en que Occidente implosiona, la colonialidad global exagera su modo de dominación y se radicalizan las resistencias.

Cabe una aclaración respecto a la idea de implosión: la modernidad estalla no por factores exógenos sino por lo mismo que la hegemonía moderna eurocentrada ha creado, constituyendo así una situación inédita y nunca vista, dado que desde siempre todo ordenamiento civilizacional pereció habida cuenta de otro que así lo quiso.

Cierre: Conciencia doliente

Así, en pos de recusar toda tentación apocalíptica, si bien el panorama no es muy alentador, sí lo es el hecho de que al tiempo que se toma conocimiento de este estado de cosas y ello se torna *conciencia doliente*, se vislumbran simultáneamente intersticios de resistencia y de transformación crítica del presente. Dicha transformación es viable en tanto no se rinda ya pleitesía alguna al Occidente eurocentrado. Por allí estriba la propuesta del recorrido decolonial que impulsa corrimientos y desprendimientos epistémicos y políticos de la matriz colonial de poder y de la violencia que le es concomitante. Allí es donde tanto tiene la filosofía, entre otras

Humanidades, para tallar y para ver otro modo de desplegarse en aras de su despertar.

He nombrado a la filosofía dada mi procedencia disciplinar, sin embargo, como se ha podido ver a la luz de los desplazamientos realizados en este libro, la decolonialidad no tiene pertenencia disciplinar privilegiada. No surge de las entrañas de la filosofía, pero pone a esta en apuros; no es una teoría sociológica, pero vaya que nos brinda elementos más que valiosos para entender a las sociedades; tampoco es una teoría comunicativa, pero sin duda es de interés de la comunicología. No es una epistemología en sentido estricto, pero abre para otros mapas epistémicos y otras rutas por recorrer. Es que la decolonialidad no tiene patrones, justamente lo que hace es resistir patronatos de todo tipo y padrinzagos temáticos y disciplinares.

La decolonialidad desbarata, desordena la canónica administración de saber y nos ejercita a pensar en tramas, en mallas temáticas (por eso cuando hablamos de crisis la presentamos en una perspectiva integral) más que en la prolija y esclerosada organización de saberes heredera del también prolijo ordenamiento moderno; disuelve el concepto mismo de disciplina, como si acaso los saberes pudieran ser organizados en rígidas unidades epistémicas.

Mas no se trata entonces de una simple interdisciplina ni transdisciplina, sino de indisciplina; se trata de salirse de los guetos en los que hemos enclaustrado el saber y de disponernos a pensar en clave de cruce e interdiálogo, rompiendo así los blindajes de las comunidades epistémicas, toda vez que esto sea posible. Se trata más de un gesto de insubordinación epistémica que resiste, incluso, toda apropiación y anclaje disciplinar. Se trata más de un despliegue práxico-político que abre a modos otros de ser, estar y actuar en el mundo.

Dicho esto, interesa evitar toda asunción de la decolonialidad como mera corriente-escuela-tradición, que echada a rodar, las Hu-



manidades toman para sí. Esta cuestión viene ocupándome, pues entiendo que la decolonialidad corre el riesgo de quedar esclerosada como teoría. Si se fija como tal en el mapeo de las teorías críticas en Latinoamérica, se diluye el carácter y el alcance dinámico de la perspectiva que es indiscutidamente epistémico-político en donde no puede separarse esa unión: es epistémico en tanto involucra el ámbito de los conocimiento/saberes poniendo en cuestión a la *episteme* moderna que ha configurado nuestro aparato cognitivo; y es político pues propone modos otros de mirar y actuar en el mundo, más allá del acotado universo del conocimiento, o de la ciencia moderna, dimensión colonial por excelencia.

En ese sentido, no se trata de una nueva interpretación, sino de una nueva cosmovisión —o mejor dicho una apertura hacia cosmovisiones otras, no nuevas— y, en tal dirección, estamos ante un posicionamiento crítico que incide en nuestro actuar mundano y en nuestro sentipensar (Fals Borda / Walsh). El concepto “sentipensar” —que nos remite al planteo del colombiano Fals Borda— procura un especial amarre del ámbito intelectual, del pensar, al sentimiento, a contrapelo de la *episteme* de corte europeo sobretodo anglosajón.¹⁰⁸

Los ejercicios decolonizantes son entonces movimientos, prácticas que exigen una nueva musculatura epistémico-política —dicho esto en las primeras páginas de *Rutas decoloniales*— que una vez que se asume, que se incorpora, que se ejerce, ya no tiene reversa, no tiene vuelta atrás. Ejercitados en esa práctica, nos es imposible volver a los espacios teóricos-epistémico anteriores, no tiene retorno, y lo digo celebrando dicha imposibilidad, no lamentándome por ello.

No se trata de una mera incursión temática en la que puedo entrar y salir cuantas veces lo desee como si se tratara de un nuevo re-

108 Al respecto consúltese: Moncayo, Víctor Manuel (comp.) (2009); Fals Borda, Orlando, 1925-2008. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

corrido de turismo académico. La radical criticidad de la propuesta nos involucra corpo-epistémicamente, saber del giro es saber de su irreversibilidad. Entonces, la decolonialidad no es una mera teorización que viene a inyectar cierta novedad en el apático escenario de las impertérritas Humanidades. No se trata de ello, a la decolonialidad se la actúa, se la ejerce en el marco de acciones de resistencia y visibilización de prácticas opresoras colonizantes, y esto claramente ocurre en el campo de la colonialidad del saber, donde nuestros marcos conceptuales han tomado la forma colonizada eurocentrada e incorporaron insumos y nutrientes epistémicos que poco o nada tienen que ver con nuestros cuerpos, nuestras vidas, nuestras realidades, nuestros entornos. Tal visibilización es propia de una conciencia doliente que recusa los posicionamientos de apatía política y de blindaje ante el horror de esta cultura de la muerte.

En lo que al conocimiento respecta, nuestras visiones de mundo han estado organizadas a partir de los imperativos modernos en conformidad con la *episteme* imperial. Lo que hemos venido recibiendo de ese mundo, en lo referido a las Humanidades, lo hemos incorporado en nuestras bibliotecas, en nuestros planes de estudios y en las cabezas de los filósofos y las filósofas para saberse entonces a tono con los últimos temas y “actualizados”. Resulta algo frustrante pensar la direccionalidad de nuestros insumos teóricos, pocos, muy pocos de ellos han pensado en muchos o en casi todos de nosotros. Dicho de otra manera –y esto también tiene relación cuando referí que hace falta sacar a las Humanidades de su instancia de colonizadas– los nutrientes conceptuales de las Humanidades están, en su gran mayoría, importados de escenarios que no tienen que ver con nosotros, que nada saben de nuestras realidades, de nuestro mundo. Y las Humanidades todas los absorben de manera automática y obediente como si acaso ese fuera su sino. Como si no fuera posible pensar por fuera del imperativo epistémico eurocentrado.



Entonces, lo impertérrito de las Humanidades estriba en el mutismo respecto de lo que la modernidad ha hecho de este mundo: provocar una de las más terribles crisis a escala planetaria, al tiempo que calla también frente en esta práctica de mecánica incorporación categorial, servicial a los designios colonizantes.

La decolonialidad, al dar cuenta del reverso colonial de la modernidad, apuesta así a un proceso que pone en cuestión no solo el fenómeno de racialización de las poblaciones, sino también al racismo epistémico, que ha jerarquizado saberes y conocimiento y ha hecho de las Humanidades, al decir de Walsh (2014)¹⁰⁹, un campo de saber hoy (des)humanizado y agregado, deshumanizante. Abonar estas premisas es el resultado de la conciencia doliente que padece el estado actual de las Humanidades en tanto que inmutables.

Por lo dicho, es entonces que abogamos por la humanización de estas impávidas Humanidades, la que solo es posible en tanto logre desamarrarse muy costosamente de patrones epistémicos y políticos, ejercicio decolonizante mediante y destrezas hermenéuticas otras.

De darse dichos ejercicios decolonizantes, queda impugnada la tradición etnocentrada monotópica, y perdería así la potestad de desplegarse en tanto inventora de categorías con pretensión de totalidad desde las cuales “ordena” (en la doble acepción de organización y mandato) el mundo todo erigiéndose como epistemología patriarcal, totalizante y punto de referencia para el universo en su totalidad. Queda recusado el hecho de que tales patrones epistémicos procuren convertirse en la usina que brinde los suministros

109 Véase también la conferencia de Catherine Walsh “Deshumanidad(es). Nuevas configuraciones del poder patriarcal-capitalista-colonial” brindada en la Universidad Central de Bogotá, el 6 de febrero de 2019. Disponible en: <http://youtu.be/hCJWam5oA0o>. Consúltese también la entrevista de 2019 “Catherine Walsh: pensar sentir-actuar desde y con los gritos y las grietas en América Latina”. En *Revista de Estudios Culturais.*, Nro. 4, EACH-USP.



conceptuales para dar cuenta de la alteridad conforme la modalidad intrusora de toda acción imperial.

Dicha epistemología, que es la que he venido tematizando en *Rutas decoloniales*, es la que presenta una situación de “ignorancia asimétrica”: unos conocen solo lo propio que confunden con el todo; otros necesariamente deben conocer lo suyo y lo ajeno, según el destacado intelectual indio Dipesh Chakrabarty, y deben ejercer una doble destreza para desempeñarse en tanto nativos y colonizados de manera simultánea. El autor pone en evidencia una cuestión de índole epistémica, al expresar que:

[F]ilósofos y pensadores han producido teorías que abarcaban la totalidad de la humanidad, determinando la naturaleza de la ciencia social. (...) [E]stos enunciados han sido producidos ignorando relativa, y a veces absolutamente, la mayoría de la humanidad –es decir a aquellos pertenecientes a las culturas del no-Oeste–. (...) La paradoja de todos los días de la ciencia social en el tercer mundo es que nosotros consideramos estas teorías notablemente útiles para comprender nuestras sociedades a pesar de su inherente ignorancia de “nosotros”. (Chakrabarty en Mignolo 2001: 136)

Lo dicho exhorta a responder interrelativamente a aquella epistemología de tutorías conceptuales y patronatos ético-políticos. La recusación de patrocinios intelectuales nos ubica, entonces, en la epistemología de frontera, en el pensamiento otro, desde una hermenéutica decolonial que insta a un giro dado por la relocalización del *locus* de enunciación que se muda a aquellos lugares que han sido enmudecidos desde la lógica moderna occidental, donde resuena aún la brutal violencia ejercida sobre cuerpos y mentes del otro no occidental.

Ejercer, practicar, desempeñar una hermenéutica pluritópica decolonial exige un acto interpretativo allí donde no hay ni homogeneidad ni una línea de continuidad con la tradición legada; se trata de tradiciones-culturas-horizontes en donde uno es hacedor de la explotación, la dominación y la invisibilización de la otredad, colonización mediante ejercida otrora y colonialidad hoy vigente, dado que sin duda gravita en el presente, silenciosamente y sutilmente eficaz. Un buen ejemplo de este ejercicio hermenéutico es el que nos ofrece el filósofo africano, profesor en Baltimore, Tsenay Serequeberhan. El autor muestra en “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la Filosofía Africana” la sub-valoración hacia los pueblos africanos y americanos, dado que “la razón y la racionalidad no son nativas en estos pueblos” (Serequeberhan en Mignolo, 2001: 268) convencido de que “nuestra responsabilidad en el futuro es dilucidar hermenéuticamente lo que haya quedado escondido: esto es, una lectura relevante... hacia la que no se haya dirigido hasta entonces la educación dominante euro-americana, sobre la tradición filosófica” (Serequeberhan en Mignolo, 2001: 255).

Tales son los desafíos de la hermenéutica hoy, salirse de su mono-*logos* propio de su entramado monolítico, monocultural, monotópico y escudriñar en otros *logos* no solo explorados sino devaluados. De lograrse, habremos dado con lo que he venido sosteniendo, y es, precisamente, la posibilidad de una resignificación de la hermenéutica en este presente posoccidental abriéndose así a una epistemología de frontera. Como bien lo dice Zulma Palermo en “La opción decolonial”:

Colocarse en la exterioridad del pensamiento de la modernidad, significa colocarse fuera de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental. No se trata de negarla y cambiarla, sino de asumirla analíticamente poniendo en diálogo el pensamiento crítico que surge desde



su interioridad con el que deviene de las culturas externas a aquél. Tal diálogo posibilita romper con la monotonía de la verdad única, incluyendo en ella el aparente relativismo que postula la retórica de la posmodernidad, en tanto ésta sigue hablando desde la misma lógica; se reclama, al contrario, la interacción productiva con perspectivas 'otras', las emergentes de la diferencia colonial que se entrama como consecuencia del poder colonial. (Palermo, 2010c)

Entendemos que la hermenéutica desplegará todo su potencial crítico en tanto aplicada al mundo, en pos de dar con nuevos tratamientos interpretativos que no desdeñen la insoslayable dimensión ético-política de toda comprensión y que ejerzan una acción exhortativa del quehacer filosófico, hoy, en cierta medida, inmutable ante las urgencias del presente y ante la colonialidad global imperante, reverso de la modernidad.

Tal vez las hermenéuticas otras, decoloniales y descolonizantes, contribuyan a que el diálogo se sustraiga a cualquier fijación, como dice Gadamer, y se tornen fructíferos suministros para este momento epocal de desasosiego que reclama de nuevas pistas interpretativas y claves otras para inteligir nuestro presente letal. Estas hermenéuticas para un pensar geo-situado, o derivas de la hermenéutica en escenarios marcados de colonialidad, constituyen a mi entender, prolíficos recursos para tales efectos.

A su vez, se ha procurado instalar el concepto de epistemologías de frontera que, en tanto novedosos resortes críticos, ponen en entredicho la complacencia y la complicidad colonial de la matriz canónica de la organización de los saberes y, en ese marco, propuesto el despliegue de nuevas hermenéuticas para un pensar geo-situado, en consonancia con nuevas condiciones de la praxis hermenéutica.

En tal sentido, un inquietante reto del presente es poner en tensión aquellos legados epistémicos modernos que se han presenta-



do de manera avasalladora, prepotente e inconsulta, irradiándose a escala planetaria. La acción de colonización resultante ha sido tan brutal como efectiva y se hace evidente en nuestros modos de inteligir el mundo. Por ello importa propiciar la resignificación de la hermenéutica en pos de desandar, desbrozar, desmontar, la complicidad del ordenamiento de los saberes modernos con la colonialidad que les es inherente, echando a andar la posibilidad de virar hacia escenarios negados por Occidente, lo que significa una perspectiva otra, no solo epistémica, sino, por sobretodo, política.

Entonces, se torna inaplazable una acción de desprendimiento de esa matriz colonial de poder o patrón colonial de poder global capitalista. Un desprendimiento que implica sacarnos, muy fatigosamente (pues su peso es enorme) la colonialidad que nos habita. Gradual e ininterrumpidamente, arrancar la piel colonial que nos aloja, más no para usar otro vestuario teórico-político, sino para localizarnos en otro espacio epistémico, en otra estela de pensamiento, en pos de otros y diversos mundos y desde la frontera, desarmando, deshaciendo la lógica de la colonialidad.

COLOFÓN

De la entrevista radial al dato controversial¹¹⁰

I. Inicios de abril del 2010, las cenizas de la erupción del volcán chileno Puyehue cubrieron ciudades de la cordillera patagónica y, en menor medida, llegaron al Alto Valle de Río Negro y Neuquén, región en la que habito. Fue en esa ocasión que escuché una entrevista radial, en un programa de Radio Calf Universidad, realizada a un especialista en vulcanología que explicó el fenómeno “natural”. A continuación, se le consultó su parecer a un lugareño de la zona más afectada, miembro de una comunidad mapuche, quien comenzó su alocución diciendo que no negaba la explicación dada por el entrevistado que le antecedió. Pero aclaró que ellos interpretaban estos fenómenos en términos de la tierra que se hace sentir, la *mapu* algo está advirtiendo respecto al trato que se le está dando. Terminó diciendo algo así como: “Hay que saber escucharla”. Lamento no haber tomado los datos precisos de tal entrevista, pero recuerdo con precisión el tono calmo y de una claridad mayúscula en esta segunda intervención.

En ocasión de un encuentro educativo llevado a cabo el día 7 de diciembre del año 2017 en la Escuela Primaria N° 33 de Quila Quina, en territorio Curruhuinca, en la localidad de San Martín de los Andes, provincia del Neuquén, Argentina, se escucharon planteos en igual sentido. No se trataba en esta instancia del rugir del volcán, sino de situaciones nuevas para la comunidad mapuche a las que hay que prestar debida atención. Alicia Frischknecht, quien compartió momentos en dicho encuentro, relata:

110 Los párrafos siguientes se corresponden con Borsani, 2017.

En Quila Quina, San Martín de los Andes, hay una escuela rural, en la que se lleva adelante el proyecto existente de educación intercultural bilingüe para las y los niños de la comunidad mapuche de la zona que acceden a ella. En la provincia del Neuquén, la propuesta integra a referentes de enseñanza de lengua *mapuzungun*, las y los *kumeltufes*, al referente de la comunidad para el mantenimiento de la cultura, el *kona*. En la localidad, en particular, la propuesta se articula también con referentes de Parques Nacionales, quienes colaboran con la educación medioambiental.

El 7 de diciembre de 2017 comenzó temprano allí una reunión con representantes de varias escuelas rurales de la provincia, el director de la modalidad en el Consejo Provincial de Educación, Federico Huenupal, maestros y maestras, supervisores y supervisoras del sistema educativo, referentes de las comunidades Curruhuinca y Cayún, referentes de Parques Nacionales y las y los trabajadores no docentes de la escuela, muchxs pertenecientes también a la comunidad y, consecuentemente, parte fundamental del proyecto.

La mañana inició con la rogativa al lago Lacar, frente a la playa, a las 6 a.m. Después las mujeres de la comunidad pidieron ofrecer también sus cantos-tayil. Los asistentes participamos y contribuimos como pudimos en la ceremonia -dar alimento a la tierra-*mapu*. Después, se ingresó al comedor para desayunar, a lo que siguió un *trawun*, reunión de trabajo planificada. En el círculo, tomaron la palabra los loncos de las comunidades, primero Carlos Curruhuinca, lo siguió Epulef, a él el lonco de los Cayún y, finalmente Huenupal y el *kona* de la escuela.

Los discursos revistieron la forma habitual de la oratoria mapuche: el saludo, el agradecimiento y la presentación del orador, seguidos de una declaración política relaciona-



da con la imperiosa necesidad de reorientar las prácticas ante los tiempos que se viven. La urgencia de la situación de persecución a las comunidades en Patagonia fue uno de esos tópicos, entroncado en la historia extensa del pueblo mapuche en ambos lados de la Patagonia. Sin embargo, lo que llamó la atención fue la insistencia de los oradores en que el cambio climático no es sino la voz de la tierra que está denunciando que se han hecho mal las cosas y que es tiempo de cambiar, de volver a poner la cultura y la gente a rectificar la historia transitada. Alguno pronunció un mensaje claro: “*hay que oír lo que la tierra nos dice*”.¹¹¹ Epulef refirió el caso de la aparición de una niña machi en la zona de Mascardi como parte de ese mensaje que la tierra está dando a la comunidad, que llaman a actuar, a recuperar el protagonismo del pueblo, su cultura, sus saberes. (Frischknecht, 2017)

En igual dirección, el día anterior, ya se había expedido Epulef, el lonco de la comunidad mapuche mencionada anteriormente, en ocasión de la apertura de las “Jornadas de Intercambio de proyectos vinculados”, organizadas por el Proyecto de Investigación “Mal(estares) en la sociedad occidental: dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental”¹¹² de la Universidad Nacional del Comahue –UNCo– conjuntamente con el Grupo de Estudios Decoloniales –GED– del Instituto Superior de Formación Docente de San Martín de los Andes. Este encuentro UNCo-GED proponía en su programación tres tópicos para poner en debate, a saber: a) sobre mal(estares) y crisis civilizatoria; b) más allá de la heteronormatividad patriarcal moderno-colonial y,

111 El resaltado me pertenece.

112 Código: 04 / H 164 Unidad Ejecutora: CEAPEDI – FAHU, proyecto bajo mi dirección.



c) propuestas para decolonizar instituciones (*mass media*, museos, arte, academia, otros).

Justamente lo expresado por Epulef venía en absoluta sintonía con el primero de los temas a tratar. Destacó, entre otras cuestiones, el carácter pacífico –mas no por ello pasivo– del pueblo mapuche respecto a sus ancestrales reivindicaciones a las que no claudicará, pues son legítimos derechos constitucionales, violados por el estado-nación. Pero de allí no se sigue, bajo ningún aspecto, la organización de grupos violentos, desmintiendo así el perverso montaje mediático que se ha armado desde el oficialismo.¹¹³

Devastación antropogénica y violencia racial

II. En los últimos años, muy pocos, algo más de una década y media, ha echado a correr un término que, por pensarlo erróneamente por fuera o ajeno a los intereses de las Ciencias Sociales y las Humanidades, en principio, no le fue otorgada la importancia que, a mi criterio, comporta. El término en cuestión es “antropoceno”, instalado (con enormes polémicas a su alrededor) para dar cuenta de un nueva era o edad de la tierra, y es la cronoestratigrafía el ámbito de especificidad epistémica al que le compete la temática. El

113 A propósito, repárese en los dichos de la ministra de Seguridad, Patricia Bullrich, quien anunció: “Creamos un Comando Unificado con Río Negro, Chubut y Neuquén para poner fin a la violencia extrema que lleva adelante la RAM. Juntos trabajamos con las fuerzas y las policías para llevar seguridad a los ciudadanos que hoy sufren el avance de este grupo” twitter @PatoBullrich, 27 de diciembre de 2017. En la conferencia brindada al respecto sostuvo: “Se trata de un movimiento que promueve la lucha insurreccional que no reconoce al Estado argentino ni la legislación de las provincias”. Cfr. “Conforman un comando unificado para luchar contra la RAM”. En: *La mañana de Cipolletti*, 29 de diciembre de 2017. Disponible en: <https://www.lmcipolletti.com/conforman-un-comando-unificado-luchar-contra-la-ram-n575744>

En verdad se trata de una avanzada sobre los codiciados territorios patagónicos en connivencia con la radicalización de las políticas extractivistas propias del neocolonialismo transcorporativo.

concepto refiere a ἄνθρωπος: “hombre” y καινός: “nuevo”, según su etimología griega. El antropoceno, tal lo expresado por su mentor, el holandés Paul Crutzen en el año 2000, es la denominación que le cabe a nuestro tiempo quedando atrás el holoceno, inaugurado hace ya 11.700 años y que se corresponde al último período del cenozoico.

Crutzen, conocido químico galardonado con el Premio Nobel en el año 1995 por sus estudios referidos a las consecuencias del ozono en la atmósfera, señala que las alteraciones, modificaciones, adulteraciones que el quehacer humano ha hecho sobre el planeta son de tal magnitud que implican un cambio respecto al escenario del holoceno. Así las cosas, cabe retrotraernos a la revolución industrial en tanto momento inicial de los cambios que se radicalizan sobre mediados de siglo pasado con la incidencia de la radioactividad sobre la tierra. Es decir, se indican dos momentos emblemáticos de esos cambios: a) mediados del siglo XVIII y b) mediados del siglo XX a la fecha. Son hitos respecto a la génesis de las modificaciones de la tierra, cuyo origen tiene que ver con lo que la humanidad ha hecho con ella, por lo que el antropoceno es antropogénico.

Es decir, es el ser humano, el *anthropos*, el que ha impreso esos cambios en el planeta que impactaron negativamente en lo que refiere a la posibilidad de continuidad de la vida. O sea, lo que se ha (¿hemos?) hecho tiene la dimensión de lo irreversible y pone en riesgo la vida humana y no humana.

Mientras Crutzen considera que hay que ubicar el antropoceno en el marco de la revolución industrial, hay otros que estiman que es el siglo pasado el momento representativo del cambio estratigráfico. Como sea, no cambia el diagnóstico geológico. Dicho esto, interesa sobremanera indicar que estas cuestiones exceden con creces el ámbito disciplinar y objetual de la comunidad epistémica de la Geología.

Tan es así que desde la filosofía, y también desde el campo de la Historia, se ha puesto en cuestión este nuevo concepto que ha echado a andar, dada la generalización y/o extensión masiva de la responsabilidad de los cambios nocivos sobre el planeta a toda la humanidad. Y bien cierto es que no son todos los hombres, ni la humanidad toda, quienes los produjeron y, por ende, el concepto no se corresponde con el escenario desde dónde se generaron, principalmente, tales alteraciones que inciden en el futuro de la tierra. Para ser más precisa, el planeta no está en riesgo, mas sí peligran distintas especies y entre otras, la humana. La devastación antropogénica es del orden del dramatismo y la fatalidad y pone a la humanidad frente a la barbarie por ella desplegada.

Ahora bien, ¿son los males del presente y los riesgos a los que estamos expuestos responsabilidad de la humanidad toda? Hay quienes estiman que no cabe diluir el carácter antropogénico del desastre planetario en toda la especie humana, ya que la acción de adulteración irremediable del entorno vital (aire, suelo, agua, etc.) no ha sido cometida por todos sino, primordialmente, por el Occidente capitalista. En virtud de esto último, el término antropoceno no hace justicia a desde dónde y quiénes (Occidente capitalista) han sido los hacedores de la demencial devastación a la que asistimos en nuestro presente. Por caso, Vega Cantor, a quien ya citáramos en la sección anterior, sostiene:

Es necesario referirse a la tendencia dominante que asegura que la destrucción de la naturaleza y las aceleradas modificaciones climáticas son culpa del hombre en general, del homo sapiens. Esa postura liberal le echa la culpa a todos para no inculpar a nadie y mucho menos al sistema capitalista. Esta interpretación no sólo es dominante en los medios de desinformación, sino entre círculos científicos (de las ciencias naturales y de las ciencias sociales). (Vega Cantor, 2017, 7)



Más adelante, el autor adjudica al ocultamiento o bien al analfabetismo político de los científicos el hecho de hacer responsable a toda la especie de la destrucción en este desquiciado presente global, pues, si bien esto atañe a todo el planeta y afecta a todos sus pobladores en distinta medida, nadie queda exento de la actual situación. Lo cierto es que no todos los miembros de la especie humana tienen/tenemos idéntica responsabilidad por lo que hay que evitar la imputación genérica y adjudicar una responsabilidad política del antropoceno, que deviene entonces capitaloceno (término acuñado por Andreas Malm,¹¹⁴ Jason Moore y otros). Esto último resulta interesante justamente porque ancla el problema del capitaloceno en el campo de los debates de las Ciencias Sociales con independencia de la convalidación de la comunidad epistémica de la Geología respecto al antropoceno. Así, el antropoceno resemantizado en capitaloceno adopta, entonces, una dimensión ético-política que a la vez que amplía el campo de discusión sobre la actual devastación, restringe la intervención en ella y direcciona la carga de la culpa hacia el capitalismo y el demencial rumbo de nuestros días al que él mismo ha llevado.¹¹⁵

En tal dirección es que se torna muy difícil separar con precisión quirúrgica el ámbito de lo natural del de la agencia humana; resulta un despropósito a todas luces y solo comprensible en virtud de la ontología occidental y moderno-colonial. Entonces, si el nuevo momento por el que estamos transidos (sea antropoceno o capitaloceno la denominación que adoptemos) tiene a lo humano como protagonista del estado de cosas (catastrófico e irreversible, por otra parte) se torna imposible seguir amarrados a una lógica que solo procura eximir al hombre de todo lo que acontece, y con

114 El término es relativamente nuevo, fue utilizado por primera vez en el año 2009 por el sueco Andreas Malm, en un seminario en la Universidad de Lund, Suecia.

115 Confróntense estos últimos párrafos en Borsani, 2018.



ello, eximir al sistema capitalista de la barbarie y el desvarío actual al que ha llevado al planeta. Por lo tanto es menester generar un pensar otro, un actuar otro sentipensando con la tierra (Fals Borda, Escobar) si es que pretendemos no sucumbir.

Impugnar diseños de muerte

Dicho esto, resta enlazar estos nuevos conceptos/categorías (que impactan fuertemente en las Ciencias Sociales y Humanas aunque proceden de un campo que pareciera, en principio, muy ajeno a ellas) con lo dicho en la apertura de Colofón.

Las comunidades vienen enseñándonos hace ya tiempo que hay que saber escuchar a la tierra y advierten sobre las consecuencias infaustas que se siguen de lo que el hombre blanco ha hecho con ella. La sabiduría ancestral lo viene advirtiendo y educa generación tras generación sobre los cuidados de la tierra a la que se pertenece. Se le deben cuidados y agradecimiento a la *mapu* por lo que brinda, por sus hierbas saludables, sus frutos, su agua, su suelo y tanto más, ha de ser motivo de ofrenda. Hemos visto que las comunidades sostienen la urgencia de rectificar el rumbo que se ha venido siguiendo y, con una potencia inusitada, exhortan a revisar y modificar las prácticas dañinas llevadas hasta ahora y dejarnos decir por la tierra.

Claro está que el hecho de que ciertos campos de altísima especificidad epistémica incorporen novedades categoriales que no significan “novedad” alguna puede significar una afrenta para la altanería del saber occidental, que recurrentemente ha menoscabado y racializado los conocimientos de las comunidades, ubicados en el plano de lo doxático en franca conflictividad con el ámbito de la *episteme* blanca moderna. Digo racializado pues:

[s]i bien la raza no tiene correlato empírico, el discurso racista, la lógica racista opera en efectivas inscripciones que se materializan en el cuerpo y en mente de los colonizados y en poblaciones periferalizadas. La noción de raza y la violencia que le es inherente, divide así entre aquellos que son ponderados por Occidente como quienes aplican a sus expectativas imperiales y quienes no son sino obstáculos para su despliegue capitalista, y por tantos proscritos de toda humanidad. Esos “otros” son los dominados inferiores, no europeos, irracionales, amarrados a la *doxa* y a las creencias paganas, frente a la primacía de la superioridad occidental, racional y devota de la *episteme* moderna imperial, notas que, entre otras, se condensan en el par de oposición civilización/barbarie. (Borsani, 2014c, 89-90)

Para el Occidente engreído, saber que no es el portador de las “novedades”, sino venir al relevo de lo ya dicho por aquellos que son ubicados en la minusvalía epistémica implica sin duda una ofensa a su pretendida superioridad. Justamente hoy los proscritos del mundo del conocimiento son quienes están advirtiendo, exhortando y orientando hacia cambios que necesariamente han de llevarse a cabo, caso contrario sucumbimos como especie. Muchas de las comunidades indígenas, campesinas, rurales y también afros son las que nos están orientando hacia prácticas y discursos otros que abren a espacios intersticiales con enorme potencialidad política. Pues tal potencialidad radica en la posibilidad de aperturas a mundos sustentables, a otros diseños de mundos (Escobar, 2014 y 2016) que ofrezcan la posibilidad de crear y hacer mundos otros que recusen el diseño de muerte y destrucción del mundo moderno-colonial, del mundo occidental, modernidad mediante. Si bien esto no significa negar todo lo que la ciencia aporta (recordemos al lugareño que se expedía respecto a la erupción del volcán), sí



implica bregar por la simetría epistémica y la paridad de saberes, lo que recusa, sin duda alguna, la primacía de Occidente a la vez que lo ubica en situación de responsable de las calamidades a las que asistimos en nuestro presente, en tanto que no ha tenido por válida la sabiduría, sapiencia, saber o conocimiento de la “otredad” infravaluada.

Racismo: infravaluación y muerte

Dicha infravaluación viene visibilizándose desde hace ya largos años en esta Argentina. En la administración anterior fueron las comunidades qom y wichí (provincias de Formosa y Chaco, respectivamente) las que padecieron un hostigamiento por parte del poder político e incluso, algunos de sus referentes fueron fuertemente injuriados, otros encarcelados, y tantos asesinados, tal lo ocurrido con los niños wichí en 2014.¹¹⁶

El año 2017 comenzó con una terrible represión en tierras del sur, en la provincia patagónica del Chubut, en la zona de Esquel, en el Pul Lof Cushamen, tierra de comunidades mapuches. Tierras que hace tiempo fueron “vendidas” al magnate terrateniente extranjero Luciano Benneton, poseedor de aproximadamente 825.000 hectáreas en la Patagonia argentina (lo que viola desvergonzadamente lo permitido por la ley de tierras¹¹⁷ vigente, dado que excede la cantidad de venta de tierras rurales permitidas a extranjeros). De ese escandaloso total, una muy pequeña fracción fue recuperada por la comunidad en el 2015. A partir de aquella represión de enero 2017,

116 Cfr. “Asesinatos en serie de chicos Wichí en Formosa” en *AN-RED –RNMA*, 14 de abril de 2014. Disponible en: <http://www.anred.org/spip.php?article7548>.

117 Cfr. Ley 26.737 Régimen de Protección al Dominio Nacional sobre la Propiedad, Posesión o Tenencia de las Tierras Rurales, promulgada el 27 de diciembre de 2011.

los hechos fueron sucediendo de manera vertiginosa y se reforzó la embestida violenta a este grupo indígena. Cabe hacer mención a la brutal represión llevada a cabo por las fuerzas de Gendarmería el día 1 de agosto del mismo año, que causó la muerte del joven bonaerense Santiago Maldonado, que acompañaba a la comunidad en un corte de ruta y que estuvo desaparecido por más de 70 días.¹¹⁸ Su cuerpo fue encontrado en el río Chubut, al que cae en ocasión de la arremetida represiva de Gendarmería, cuando se escapaba a campo traviesa. La muerte de Maldonado puso en escena la conflictividad mapuche y se hicieron oír voces cercanas a un fascismo indisimulable de una parte de la sociedad argentina, no solo estigmatizando al joven por su estilo bohemio y trotamundos, sino a las comunidades indígenas, destinatarias de los peores y más peligrosos discursos racistas que pueda una imaginar.

En el mes de noviembre de 2017, el día 25 para ser más exacta, se suma otra muerte, en este caso la del joven Rafael Nahuel, de 21 años, quien acompañaba a la comunidad en la recuperación del predio del Lof Lafquen Wincul Mapu, de Villa Mascardi, a escasos 35 kilómetros de la turística San Carlos de Bariloche. El joven fue asesinado por las fuerzas del grupo Albatros de la Prefectura Nacional Argentina de un tiro de bala de plomo. Este acontecimiento (como también el anterior) motivó una serie de inadmisibles y urticantes justificaciones por parte de las más altas autoridades de la Nación, llegando al absurdo de indicar que los reprimidos portaban armas, lanzas y más,¹¹⁹ todo lo que fue desmentido, pericias judiciales mediante.

118 Cfr. “Represión, tiros y un desaparecido”. En: *Página 12*. Buenos Aires, 4 de agosto de 2017. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/54307-represion-tiros-y-un-desaparecido>.

119 Cfr. “El papelón de Michetti por los mapuches: ‘Tenían lanzas’ en Diario *El sol de San Juan*, 4 de Diciembre de 2017. Disponible en: http://elsol-desanjuan.com.ar/nota/1020/el_papelon_de_michetti_por_los_mapuches_tenan_lanzas.



La embestida racista en la ciudad de Bariloche no se hizo esperar. A los muy pocos días del asesinato de Rafael Nahuel, la población *huinca* salió a pedir más represión, desalojo de tierras y la tan mentada y criminal “mano dura”. Una vez más, las voces racistas tomaron las calles y los medios de comunicación, afines a tal mirada, se hicieron eco de las demandas de este sector de la población, agitando el fantasma de la asociación de las comunidades mapuches con grupos subversivos separatistas con lazos con el ISIS, financiadas por grupos extranjeros y tantos, tantísimos disparates más que, de no ser por el dramatismo de los acontecimientos, mueve a la hilaridad.

Corresponde indicar que de las dos últimas muertes directamente relacionadas con la conflictividad mapuche que han tomado estado público, la de Rafael Nahuel tuvo escasa repercusión, lo que muestra a las claras la veta racista que atraviesa también los reclamos de justicia.¹²⁰

¿Una nueva herida narcista para Occidente?

Ya finalizando este texto, cabe pensar si acaso esta brutal agresión de una violencia inusitada propia de un encarnizamiento político y judicial para con las comunidades indígenas quepa ser analizada a la luz de las variables racistas históricas de siempre junto a lo que estimo comporta una inaceptable herida narcista para con Occidente propiciada por quienes han sido y son los heridos de colonialidad (me refiero a la herida colonial que tanto Mignolo como Anzaldúa mucho han enseñado al respecto). En este caso, entiendo que para Occidente es inaceptable a todas luces que sus “novedo-

120 Cfr. Mignoli, Luciana (2017). “¿Y dónde está Rafael Nahuel? En: *La izquierda diario*, 25 de diciembre. Disponible en: <https://www.laizquierdadiario.com/Y-donde-esta-Rafael-Nahuel>

sos” conceptos y categorías (puntualmente los planteados líneas arriba) con los que procura dar cuenta de los nuevos tiempos geológicos hayan sido ya adelantados por las comunidades indígenas, quienes ancestralmente mantienen con la *mapu* o la *pachamama* (que aunque no significan lo mismo, tienen sentidos muy cercanos) un ejemplar vínculo de cuidado, agradecimiento y pertenencia, del que Occidente tiene mucho que aprender. Se pertenece a la tierra y no a la inversa, conforme la tradición moderna-occidental que entiende que el hombre es propietario de la tierra. Aquí es muy distinto el sentido, pues tierra remite a territorio y al territorio se pertenece, como ya lo adelantáramos, por lo que no es viable el beneficio de transacción inmobiliaria alguna resultante de una ecuación comercial.

Entonces, la altivez epistémica de Occidente –devenida en racismo epistémico– se ve jaqueada ante estos saberes para quienes lo “novedoso” no comporta “novedad” alguna, pues, como puede leerse al inicio de este colofón, las alertas son de hace ya tiempo y el conocimiento y la sabiduría de los hijos de la tierra resultan por ello irrefutable.

¿Podremos adiestrar nuestros oídos para saber escuchar a quienes vienen hace tiempo sabiendo del decir de la tierra en tiempo de devastación irreversible? ¿Será que es nuestra escucha racializada la que ha silenciado esos saberes que en tono de alerta daban cuenta de las consecuencias que el maltrato a la tierra podría acarrear? ¿Soportará Occidente esta herida epistémica? ¿Podrá esta nueva herida ser pensada/reconocida como una herida narcisista a su altanería cientificista?



Bibliografía

- Achebe, Chinua (1975). “Una imagen de África: racismo en El corazón de las tinieblas” Conferencia impartida en Amherst. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/biblioteca.asp?pag=1>
- Aguilar Rivero, Mariflor (2005). *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México: Paideia y UNAM.
- _____ (2013). *Resistir es construir. Movilidades y Pertenencias*. México: UNAM y Juan Pablos Editor.
- _____ (2015). “Empresas de exterminio”. En: *Voz de la tribu*, N.º 3, Morelos, UAEM, pp. 54-57. Disponible en: https://www.uaem.mx/sites/default/files/voz_de_la_tribu_febrero.pdf
- Altamirano, Carlos (comp.) (2002). *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires: Paidós.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- _____ (2004). “Movimientos en rebeldía y las culturas que traicionan”. En: VV. AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 71-80.
- Arriaga, María Isabel (2013). “Construcciones discursivas en los márgenes: resistencia chicana en Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza de Gloria Anzaldúa. En: *Anuario Facultad Ciencias Humanas*. Año X, Vol. 10, N.º 2.
- Argumedo, Alcira (1993). *Las voces y los silencios en América Latina*. Buenos Aires: Colihue.
- Belausteguigoitia Rius, Marisa (2009). “Límites y fronteras: la pedagogía del cruce y la transdisciplina en la obra de Gloria Anzaldúa”. En: *Revista Estudios Feministas*, Vol.17, N.º 3, Florianópolis, Sept./Dic.
- Beltrão, Luiz (1980). *Folkcomunicación, la comunicación de los marginalizados*, São Paulo: Corte.



- Blanco, Juan (2009). “Horizontes de la Filosofía Intercultural. Aportes de Raúl Fornet-Betancourt al debate”. En: *A Parte Rei. Revista de Filosofía*. N.º 64, pp. 1-38.
- Borsani, María Eugenia (2002). “Importancia de la obra de H. G. Gadamer para el quehacer del historiador”. En Adamowsky, E. (comp.). *Historia y Sentido, Exploraciones en Teoría Historiográfica*, Buenos Aires: El cielo por asalto, pp. 117-133.
- _____ (2005). *Una bisagra entre la Hermenéutica y la Filosofía de las Ciencias. Estudios actuales en torno a la retórica filosófica contemporánea*. Roca: PubliFadecs, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue.
- _____ (2007). “Crítica e interpelación en la filosofía de H.-G. Gadamer”. En: Alcalá Campos, Raúl y Reyes Escobar, Jorge (coords.) *Gadamer y las Humanidades*. Vol. II, Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F., pp. 169-177.
- _____ (2011a). “Disputar a Fanon: a propósito de un secuestro epistémico”. En: Alejandro De Oto (comp.). *Tiempos de homenajes / Tiempos descoloniales. Fanon y América Latina*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Duke University.
- _____ (2011b). “Anotaciones decoloniales para una relectura de la tensión izquierda-derecha”. En: *Revista Epistemología y Ciencias Humanas*, N.º 3 Grupo IANUS, Universidad Nacional de Rosario - Universidad Nacional del Litoral, pp.1-11.
- _____ (2012a). “Contornos decoloniales”. En: Datri, Edgardo (Coord.). *Convivio/2 Descolonización de los Derechos Humanos*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp.324- 338.
- _____ (2012b). “Acerca del giro decolonial y sus contornos”. En: Caba Montenegro, Sergio y García G., Gonzalo (comps.). *Observaciones latinoamericanas*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso y Fondo Nacional de la Cultura y las Artes, pp. 53-67.

- _____ (2012c). “Hermenéuticas otras y epistemologías otras en el presente pos-occidental”. En: Díaz, Martín E. y Pescader, Carlos (comp.). *Decolonizar el presente: Ensayos críticos desde el sur*. Roca: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue, pp. 31-54.
- _____ (2013a). “Historia, memoria, y genocidio: lectura decolonial de la lógica moderna de exterminio”. En: Bresciano, Juan Andrés (comp.). *La memoria histórica y sus configuraciones temáticas. Una aproximación interdisciplinaria*. Montevideo: Ediciones Cruz del Sur, pp. 113-126.
- _____ (2013b). “Sobre fronteras, sures y ciudades”. En: Ordóñez Eslava, Pedro y López, David Martín (eds.). *Between categories, beyond boundaries: Arte, ciudad e identidad*. Granada: Editorial Libargo, pp. 13-27.
- _____ (2013c). “Procesos de subalternización en Filosofía Política: otras genealogías posibles”. En: *Theoria, Revista del Colegio de Filosofía* de la Facultad de Filosofía y Letras, N.º 25, UNAM, México, pp. 67-81.
- _____ (2014b). “De aperturas hermenéuticas en tiempos pos-occidentales”. En Gende, Carlos; Padilla, Elizabeth y Frischknecht, Alicia (eds.). *Diversidades en diálogo: interpretaciones, interpelaciones y realizaciones*. Buenos Aires: Centro de Estudios en filosofía de las ciencias y hermenéutica filosófica del Comahue, pp. 169- 186.
- _____ (2014c). “Auscultando la génesis de la violencia: líneas sobre raza y colonialidad”. En: García G., Dora Elvira (coord.). *Trascender la violencia: críticas y propuestas interdisciplinarias para construir la paz*. México, D.F.: Ed. Porrúa, pp. 83-96.
- _____ (2014e) “El presente letal y la indolente parsimonia de las Humanidades”. En: *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*. CEAPE-DI, UNCo, N.º 5, pp. 3-9.
- _____ (comp.) (2015). *Ejercicios decolonizantes en este sur (subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*. Buenos Aires:



- Ediciones del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.
- _____ (2016). “La Folkcomunicación en el horizonte decolonial”. En: *Revista Internacional de Folkcomunicación RIF*, Ponta Grossa, Vol. 14, N.º 31, pp.11-29.
- _____ (2017). “Devastación antropogénica y violencia racial”. En: *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*. CEAPEDI, UNCo, Nro. 8, pp. 3-13.
- _____ (2018). “Sobre la mentira de lo natural: tiempos de catástrofes en el desquiciado presente global”. En: Valls, Pierre (coord.). *Nueva institucionalidad*. Ciudad de México: (con) Tensión editorial, pp. 22-39.
- _____ (2019). “Cuando el aire mata y la tierra duele: territorios y ontologías en disputa”. En: Aguilar Rivero, Mariflor y Echavarría, Laura (coords.). *Violencia, territorio y extractivismo*. Ciudad de México: Ediciones Monosílabo y DGAPA, UNAM, pp. 73-82
- Borsani, María Eugenia y Quintero, Pablo (comps.) (2014). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO, Universidad Nacional del Comahue. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/332.pdf>
- Bobbio, Norberto, Mattucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco (2008). *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI editores.
- Boron, Atilio (2012). *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Bou, Luis César (2007). *África y la Historia*. Rosario: CEUR.
- Caba M., Sergio y García G., Gonzalo (comps.) (2012). *Observaciones latinoamericanas*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso y Fondo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Cairo Carou, Heriberto (2008). “La colonialidad, la imperialidad y el debate sobre su superación”. En: *Revista Tabula Rasa*. N.º 8, Bogotá. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 237-242.

- Castro-Gómez, Santiago (1996). *Crítica a la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.
- _____ (2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (2005). *La hybris del punto cero: ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada (1750 – 1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- _____ (2009). *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- _____ (s/d). “La Filosofía Latinoamericana como ontología crítica del presente. Temas y motivos para una ‘Crítica de la razón latinoamericana’”. En: *Disens 41*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (comp.) (1998). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Porrúa.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana y Siglo del hombre Editores.
- Carballo, Francisco y Mignolo, Walter (2014). *Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.
- Catelli, Laura y Lucero, María Elena (eds.) (2012). *Términos clave de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones*. Rosario, CIETP. Disponible en: <https://docs.google.com/file/d/0B4IHmg9fQLz5UDZJNEsxM011Szg/edit?pli=1>
- Césaire, Aimé (2005). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.



- Coronil, Fernando (2000). “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. En: Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Chakrabarty, Dipesh (2001). “Postcolonialismo y el artificio de la Historia: ¿Quién habla por los pasados ‘indios’?”. En: Mignolo, Walter (comp.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Duke University, pp.133-170.
- Chatterjee, Partha (2008). *La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Datri, Edgardo (coord.) (2011). *Convivio/1. Una invitación al construir al “ser-en ‘comun’- con otro/a diferente”*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- _____ (2012). *Convivio/2. (Des)colonización de los Derechos Humanos*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- De Santiago Guervos, Luis Enrique (1987). *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*. Málaga: Universidad de Málaga.
- _____ (2013). *Hans-Georg Gadamer y la hermenéutica en el Siglo XX*. Edición Kindle.
- De Gobineau, Joseph Arthur (1967). *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Éditions Pierre Belfond.
- De Oto, Alejandro (2009). “Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política”. En: Mignolo, Walter (comp.). *La Teoría Política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.
- Domínguez Caparrós, José (comp.) (1997). *Hermenéutica*. Madrid: Arcos Libros.
- Dussel, Enrique (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentris-*



mo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

Escobar, Arturo (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad”. En: *Revista Tabula Rasa*, N.º 1, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 51-86. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/26475354_Mundos_y_conocimientos_de_otro_modo_El_programa_de_investigacion_de_modernidadcolonialidad_latinoamericano

_____ (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y desconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

_____ (2012). “Cultura y diferencia. La ontología política del campo de la cultura y desarrollo”. En: *Walekeru, Revista de investigación en Cultura y Desarrollo*. Bogotá: Universidad de Girona y Universidad Tecnológica de Bolívar, pp. 7-16.

_____ (2013). “En el trasfondo de nuestra cultura: La tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico”. En: *Revista Tabula Rasa*, N.º 18, Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 15-42.

_____ (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/388.pdf>

_____ (2015). “Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América”. Conferencia magistral, VII Conferencia de CLACSO, Medellín, noviembre.

— (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.

Espasandín López, Jesús, Iglesias Turrión, Pablo y Errejón Galván, Iñigo (2008). “Devolviendo el balón a la cancha. Diálogos con Walter Mignolo”. En: *Revista Tabula Rasa*, N.º 8, Bogotá, Universidad



- Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 283-319. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n8/n8a14.pdf>
- Eze, Emmanuel Chukwudi, Henry, Paget y Castro-Gómez, Santiago (2008). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project /Duke University.
- Fanon, Frantz (1965). *Por la Revolución Africana. Escritos Políticos*. México D.F.: FCE.
- _____ (1973). *Piel Negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- _____ (2009a). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE.
- _____ (2009b). *Piel Negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Feierstein, D. (comp.) (2005). *Genocidio. La administración de la muerte en la modernidad*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- _____ (2008). *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión, exterminio*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- Fernández Retamar, Roberto (1976). “Nuestra América y el occidente”. Casa de las Américas.
- _____ (2006). *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuesta*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (2015) (comp.). *Andar Erótico Decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.
- Feyerabend, Paul K. (1987). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona: Ariel.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2000). “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”. En: *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N.º 78, pp. 679-702. Disponible en: <https://www.camjol.info/index.php/REALIDAD/issue/view/634>

- _____ (2004). “Por una nueva filosofía popular”. En: *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, pp. 115-128.
- _____ (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Broker.
- _____ (2006). *La interculturalidad a prueba*. En: *Concordia. Reihe Monographien*. N.º 43. Verlag mainz. Wissenschaftsverlag, Aachen. Disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/la%20interculturalidad%20a%20prueba.pdf>
- _____ (2009). “Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural”. En: *Concordia. Reihe Monographien*. N.º 49. Verlag mainz. Wissenschaftsverlag, Aachen.
- _____ (2010). Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt por Martín E. Díaz y Carlos Pescader “Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante”. En: *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*. Año 1. N.º 1, CEAPEDI, Universidad Nacional del Comahue, pp. 168-183. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0001/Diaz-Pescader.pdf>
- Gadamer, Hans-Georg (1991). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- _____ (1992). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- _____ (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Galafassi, Guido (2009). “La predación de la naturaleza y el territorio como acumulación”. En: *Revista Herramientas*. N.º 41, pp. 1-15.
- Garbe, Sebastián (2012). “Aporías metodológicas del giro decolonial”. En Díaz Martín E. y Pescader, Carlos (Comps.). *Decolonizar el presente: Ensayos críticos desde el sur*. Roca: PubliFadecs, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue, pp. 217-230.
- Geertz, Clifford (1996). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Gerbi, Antonello (1960). *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México: FCE.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980). *Nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI editores.
- Grosfoguel, Ramón (2006). “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: trasmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. En: *Revista Tabula Rasa*, N.º 4, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 17-46.
- Grosso, José Luis (2008). “Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna”. En: *Espacio Abierto*, Vol.17, N.º 2, Maracaibo.
- Grüner, Eduardo (coord.) (2011). *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos de pensamiento Crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.
- Guha, Ranajit (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Haber Alejandro (2011a). “Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplina” (con comentarios de Henry Tantalean, Francisco Gil García y Dante Angelo). En: *Revista Chilena de Antropología*, N.º 23, Universidad de Chile, Santiago de Chile. pp. 9-41.
- _____ (2011b). “Arqueología, fronteira e indisciplina”. En: *Revista Habbitus*, Vol. 9, pp. 5-16.
- _____ (2011c). “El lado oscuro del patrimonio”. En: *Jangwa pana*. Vol. 10, N.º 1, pp.13-25.
- Habermas, Jürgen (1985). “La modernidad, un proyecto incompleto”. En: Foster, Hal (ed.). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairos.
- Hachin Lara, Luis (2006). “¿Por qué volver a los textos coloniales? Herencias y coherencias del pensamiento americano en el discurso colonial”. En: *Revista de Literatura y Lingüística*, N.º 17, Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, Santiago de Chile, pp. 15-28.

- Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj (1998). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Joysmith, Claire (2008). “Sueños, pesadillas y heridas: chicanidades y latinidades en transición”. En: *Revista Destiempos*. Año 3, N.º 15.
- Kontopoulos, Kyriakos (1993). *The Logics of Social Structure*. New York: Cambridge University Press.
- Lander, Edgardo (2000). “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”. En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Mayo. Disponible en: <http://www.tni.org/es/paper/conocimiento-para-que-conocimiento-para- quien>
- _____ (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (2006). “Tendencias dominantes de nuestra época. ¿Se nos agota el tiempo?”. Conferencia impartida en la XXII Asamblea General de CLACSO/ IV Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales, “Herencias, crisis y alternativas al neoliberalismo”, Río de Janeiro. (Versión parcial), pp. 1-25
- _____ (2010). “Crisis civilizatoria. El tiempo se agota”. En: Irene León, coord. *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito, FEDAEPS, pp. 27-40
- _____ (2011). “El Estado en los actuales procesos de cambio en América Latina: Proyectos complementarios/divergentes en sociedades heterogéneas”. En: Grupo Permanente de Trabajo sobre alternativas al desarrollo. Más allá del desarrollo. Caracas: Fundación Rosa Luxemburgo y Ediciones Abya Yala, pp. 121-143.
- _____ (2014). “Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia”. En: Borsani, María Eugenia y Quintero, Pablo (comps.). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO, pp. 79-122.



- Lastra, Antonio (2008). “Walter Mignolo y la Idea de América Latina. Un intercambio de opiniones” en: *Revista Tabula Rasa*, N.º 9, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 285-310. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a14.pdf>
- Marques de Melo, José (2002). “Aporte Brasileño a la Teoría de la Comunicación. El Estudio den Folkcomunicación según Luiz Beltrão”. En: *Razón y Palabra. Primera Revista Electrónica en América Latina especializada en Comunicación*. N.º 27. México. Disponible en: <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n27/jmarques.html>
- _____ (2005). “Folk Comunicación: masivo, popular, erudito”. En: *Revista Interacción*. Bogotá, CEDAL, N.º 45.
- Lemaitre, Julieta Salinas (comp.) (2011). *Derechos enterrados. Comunidades étnicas y campesinas en Colombia, nueve casos de estudio*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, Centro de Investigaciones Sociojurídicas, Ediciones Uniandes.
- Locke, John (2005). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial y Prometeo editorial.
- Lóizaga, Patricio (dir.) (1994). *Breve Diccionario de Pensadores Contemporáneos*. Buenos Aires: EMECE.
- Lugones, María; Jiménez-Lucena, Isabel y Tlostanova, Madina (2008). *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.
- Macusaya Cruz, Carlos (2015). “Problemas de la racialización y la identificación indígena”. En: *Pukara. Cultura, sociedad y política de los pueblos originarios*. Año 9, N.º 109, septiembre, pp. 6-7. Disponible en: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-109.pdf>
- Maldonado-Torres, Nelson (2005). “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”. En: Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, pp. 147-172.
- _____ (2007a). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel,



- Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana y Siglo del hombre editores, pp. 127-167.
- _____ (2007b). “Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser, y del conocer”. Salvador, Conferencia Internacional ‘Reparaciones y descolonización del conocimiento’.
- _____ (2008). “El pensamiento filosófico del ‘giro descolonizador’” s/d Disponible en: <https://studylib.es/doc/8147184/el-pensamiento-filos%C3%B3fico-del--giro-descolonizador>
- Martí, José (1891). “Nuestra América”. En: *Revista ilustrada de Nueva York*, 10 de enero de 1891. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>
- Martín, Luciana Mara. “Borderlands/La Frontera, de Gloria Anzaldúa: la construcción de una nueva conciencia y el relato de la Historia”. En: *Revista Espacios*, Buenos Aires, pp. 135-139.
- Marx, C. y Engels, F. *Acerca del colonialismo* (artículos y cartas). Moscú: Editorial Progreso.
- Médici, Alejandro (2011). *El malestar en la cultura jurídica. Ensayos críticos sobre políticas del derecho y los derechos humanos*. Buenos Aires: EDULP.
- Memmi, Albert (1966). *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- _____ (1983). “Racismo y el odio del otro”. En: *El correo de la UNESCO*. pp.12-14. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000747/074705so.pdf>
- _____ (2010). “El racismo. Definiciones”. En: Hoffmann, Odile y Quintero, Oscar (coords.). *Estudiar el racismo. Textos y herramientas. Cuaderno de Trabajo AFRODESC / EURESCL*, N.º 8, México, pp. 53-72. Disponible en: http://hal.inria.fr/docs/00/70/91/34/PDF/AfrodeseCUADERNO_No_8-2.pdf

- Mignolo, Walter (1995). “Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción”. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXI, N.º 41, Lima-Berkeley.
- _____ (1996). “Herencias coloniales y teorías poscoloniales. En: González Stephan, Beatriz (comp.). *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva Sociedad.
- _____ (1998). “Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina”. En: Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (comp.). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Porrúa.
- _____ (comp.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Duke University.
- _____ (2003). *Historias locales /diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- _____ (2007a). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2007b). “La semiosis colonial: entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”. En: *Revista Caosmosis. Acracia*, pp. 1-19 Disponible en: <https://web.archive.org/web/20071013012137/http://caosmosis.acracia.net/?p=644>
- _____ (2008a). “Revisando las reglas del juego”. En: *Revista Tabula Rasa*, N.º 8, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 321-334. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n8/n8a15.pdf>
- _____ (2008b). “Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial”. En: *Revista Tabula Rasa*, N.º 9, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 39-60.
- _____ (2008c). “La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”. En: *Revista Tabula Rasa*, N.º 8, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 243-281.



- _____ (2009a). “Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político”. En: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, pp. 309-326
- _____ (2009b). “La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). En: *Revista Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, CLACSO, Año 1, N.º 2, pp. 251-276.
- _____ (2009c). “El lado más oscuro del Renacimiento”. En: *Universitas Humanística* N.º 67. Bogotá, pp. 165-203. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n67/n67a09.pdf>
- _____ (comp.) (2009e). *La Teoría Política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University
- _____ (2010). *Desobediencia Epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- _____ (2011a). *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- _____ (2011b). *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham, Duke University Press.
- _____ (2011c). *De la Hermenéutica y la Semiótica Colonial al Pensamiento Descolonial*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- _____ (2011d). “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”. En: *Eipcp. Instituto europeo para Políticas Culturales Progressivas*. Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>
- _____ (2011e). “La modernidad ya fue”. En: *lavaca*. Disponible en: <http://www.lavaca.org/deci-mu/deci-mu-con-walter-mignolo-la-modernidad-ya-fue/> Entrevista radial
- _____ (2013a). “Yes, we can: Non-European thinkers and philosophers”. En: *Al Jazeera*. Disponible en: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/profile/walter-d-mignolo-.html> 19/02/2013.



- _____ (2013b). *De la Hermenéutica y la Semiosis Colonial al Pensar Descolonial*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- _____ (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Barcelona: CIDOB.
- Mignolo, Walter; Walsh, Catherine y García Linera, Álvaro (2006). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project/ Duke University.
- Moncayo, Víctor Manuel (comp.) (2009). *Fals Borda, Orlando, 1925-2008. Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.
- Nizan, Paul (1973). *Los perros guardianes*. Madrid: Fundamentos.
- O’Gorman, Edmundo (1995). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: F.C.E.
- Ortiz, Fernando (1975). *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortíz-Osés, Andrés y Lanceros, Patxi (directores) (1997). *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ottobah Cugoano (1787). *Thoughts and sentiments on the evil and wicked traffic of the slavery and commerce of human species, humbly submitted to the inhabitants of Great-Britain*. Londres. Disponible en: <https://books.google.com.ar/books?id=BkUSAQAAMAAJ&dq=Thoughts%20and%20Sentiments%20on%20the%20Evil%20of%20Slavery%20and%20Commerce%20of%20the%20Human%20Species&pg=PP9#v=onepage&q&f=true>. Digitized by Google
- Pachón Soto, Damián (2007). “Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/colonialidad”. En: *Peripecias*, N.º 63, Bogotá, pp. 1-18.



- _____ (2010). “Crítica y redefinición de la categoría de progreso. Hacia una “forma-vida- orgánica”. En: *Ciencia Política*, N.º 9, enero-junio, pp. 131-154.
- Paget, Henry (2008). “Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico”. En: Eze, Emmanuel Chukwudi; Castro-Gómez, Santiago y Paget, Henry. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Duke University, pp. 83-118.
- Pajuelo Teves, Ramón (2001). “Del ‘poscolonialismo’ al ‘posoccidentalismo’: una lectura desde la historicidad Latinoamericana y Andina”. En: *Comentario Internacional*, N.º 2, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____ (2010a). “La universidad en la encrucijada decolonial”. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*. Año 1, N.º 1. CEAPEDI, UNCo, pp. 43-69.
- _____ (2010b). “Del pensamiento nacional a la opción decolonial: aportes desde el cono sur”. En: Palermo, Zulma (comp.). *Pensamiento argentino y opción decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Duke University, pp. 31-48.
- Palermo, Zulma (2010c). “La opción descolonial”. En: *CECIES. Pensamiento Latinoamericano y Alternativo*. Disponible en: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=227>
- Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (2014). *Anibal Quijano. Textos de Fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Duke University.
- Rodríguez Magda, Rosa María (1989). *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos.
- Quijano, Aníbal (2000a). “Colonialidad del poder, globalización y democracia”. En: *América Latina en movimiento*, pp. 1-11 Disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/1382>



- _____ (2000b). “¡Qué tal raza!”. En: *América Latina en Movimiento*, N.º 320, pp.1-3 Disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/929>
- _____ (2001). “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”. En: Mignolo, Walter (comp.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Duke University, pp. 117-131.
- _____ (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana y Siglo del hombre Editores. pp. 93-126
- _____ (2012). “Buen vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder”. En: *Revista Viento Sur*, N.º 122, pp. 46-56.
- Quijano Valencia, Olver (2016). “La diferencia económico cultural como horizonte de esperanza e inteligibilidad”. En Quintero, Pablo (comp.). *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/ moderno*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Duke University, pp. 29-53.
- Quintero, Pablo (ed.) (2014). *Crisis civilizatoria, Desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Duke University.
- _____ (comp.) (2016). *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/ moderno*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Duke University.
- Sáez Rueda, Luis (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- _____ (2012). “Thanatología del neoliberalismo en el siglo XXI”. En: *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, CEAPEDI, UNCo, Año 3, N.º 3 pp. 12-33. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0003/03.%20Saez%20Rueda.pdf>
- _____ (2015). *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder.



- Sáez Rueda, Luis, Pérez Espigares, Pablo y Sánchez Hoyos, Inmaculada (eds.) (2011). *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*. München: Grin Verlag GmbH.
- Said, Edward W. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Salas Astráin, Ricardo (2007). “Hermenéuticas en juego, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración”. En: *Polis – Revista Latinoamericana*, N.º 18, pp. 1-16. Disponible en: <https://polis.revues.org/4121>
- Sanabria, Iván y Matos, Lennon. “Catherine Walsh: pensar sentir-actuar desde y con los gritos y las grietas en América Latina.” (entrevista). En *Revista de Estudos Culturais*, Nro. 4, EACH-USP. Disponible en: http://www.academia.edu/38418741/Entrevista_a_Catherine_Walsh_pensar-sentir-actuar_desde_y_con_los_gritos_y_las_grietas_en_Am%C3%A9rica_Latina
- Santos, Boaventura de Sousa (2009a). *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y de la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI editores y CLACSO.
- _____ (2009b). *Pensar el Estado y la sociedad, Desafíos actuales*. Buenos Aires: CLACSO y Waldhuter.
- _____ (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO y Prometeo editorial.
- _____ (2012). “Cuando los excluidos tienen derechos: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”. En: Santos, Boaventura de Sousa y Grijalva Jiménez, Agustín (Eds.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya Yala y Rosa Luxemburg, pp. 13-50. Disponible en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Justicia_Indigena_Ecuador.pdf
- _____ (2016). “Hay que empezar de nuevo” Entrevista con Boaventura de Sousa Santos, por Diego Daniel Pérez y Gabriel Delacoste en: *La Diaria*. Montevideo, 17/05/2016 Disponible en: <http://ladiaria.com.uy/articulo/2016/5/hay-que-empezar-de-nuevo/>



- Sartre, Jean Paul (2009). “Prefacio”. En: Fanon, Franz. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE.
- Schiwy, Freya; Maldonado-Torres, Nelson; Mignolo, Walter (2006). *(Des) colonialidad del ser y del saber*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project /Duke University.
- Schlosberg, Jed (2004). *La crítica posoccidental y la modernidad*. Quito: Universidad Simón Bolívar y Ediciones Abya Yala.
- Schmidt, Cristina (2012). “Artesanato: mídia popular e o lembrar comunitário” en: VV. AA.. *A folkcomunicação no limiar do século XXI*. Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Segato, Rita (2010). “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje” en: *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, CLACSO, Año II, Nro. 3, pp. 11-44
- Shepherd, Nick *et al* (2016). *Arqueología y decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Duke University.
- Shiva, Vandana (1993). *Monocultures of the Mind*. Londres: Zed Books.
- Solano, José; Palencia, César; Hernández, Christian; *et al.* (eds.) (2012). *Colonialidad/Decolonialidad del Poder/Saber. Miradas desde el Sur*. Valdivia: UACH.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, pp. 297-394.
- Suárez Krabbe, Julia (2011). “En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales”. En: *Revista Tabula Rasa*, Bogotá, N.º 14. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 183-204.
- Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n14/n14a08.pdf>
- Szurmuk, Mónica y Mckee Irgwin, Robert (coords.) (2009). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México: Siglo XXI editores.
- Tenti, María Mercedes (2012). “Los Estudios Culturales, la Historiografía y los sectores subalternos”. En: *Trabajo y Sociedad. Sociología del trabajo - Estudios culturales -Narrativas sociológicas y literaria*,



- vol. XV, N.º 18, Santiago del Estero. Disponible en: <https://www.unse.edu.ar/trabajosociedad/18%20TENTI%20Estudios%20culturales%20e%20historiografia.pdf>
- Vargas Soler, J. C. (2009). “La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra Economía”. En: *Revista Otra economía*. Vol. 3, N.º 4.
- Vega Cantor, Renán (2010). “Crisis Civilizatoria”. En: *Revista Herramienta*, N.º 42, pp. 1-8.
- _____ (2017). “El capitaloceno”. En: *Rebelión.org*, pp. 1-16. Disponible en: <https://rebelion.org/docs/223396.pdf>
- Velázquez Castro, Marcel (2008). “Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza. A propósito de la idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial de Walter D. Mignolo”. En: *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año 1, N.º 1, Buenos Aires: CLACSO.
- Vitiello, Vincenzo (1994). “Racionalidad hermenéutica y topología de la historia”. En: Vattimo, Gianni (comp.). *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Editorial Norma.
- VV.AA. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- VV. AA (2008). *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños.
- VV.AA. (2011). *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales*. Barcelona: Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB).
- VV.AA. (2012). *A folkcomunicação no limiar do século*. Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Wallerstein, Immanuel (1996). *Abrir las ciencias sociales*. Madrid: Siglo XXI editores.
- _____ (1997). *Utopística. O las opciones históricas del siglo XXI*. México. Conferencias Sir Douglas Robb, Universidad de Auckland,



- Nueva Zelanda. Disponible en: <https://periferiaactiva.files.wordpress.com/2016/04/wallerstein-e-utopstica.pdf>
- _____ (1998). *Impensar las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI editores
- _____ (2003). *El moderno sistema mundial*, México: Siglo XXI editores
- Walsh, Catherine (ed.) (2003). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: Ediciones Abya Yala y UASB.
- _____ (ed.) (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya Yala.
- _____ (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas De (coloniales) de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya Yala.
- _____ (2007). “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. En: *Revista Nómadas*, 26, Bogotá, pp. 102-113.
- _____ (2008). “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. En: *Revista Tabula Rasa*, Bogotá, N.º 9. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 131-152. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>
- _____ (2012a). *Interculturalidad crítica, y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- _____ (2012b). “‘Other Knowledges, ‘Other’ Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the ‘Other’ América”. En: *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of Luso- Hispanic World. University of California*. California, pp.11-27
- Disponible en: <https://escholarship.org/uc/item/6qd721cp#main>
- _____ (ed.) (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Ediciones Abya Yala.

- _____ (2014). “(Des)humanidad(es)”. En: *Alter/nativas. Revista de Estudios Culturales Latinoamericanos*. Otoño 3. Disponible en: <http://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/walsh.html>
- _____ (ed.) (2017); *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Walsh, Catherine; Schiwy, Freya y Castro-Gómez, Santiago (Eds.) (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya Yala.
- Yampara Huarachi, Simón (2010). “Debate pachamamismo”. En: *Tani Tani, Boletín electrónico*, N.º 356, Año IV, 9 de junio. Disponible en: http://www.amigo-latino.de/indigena/noticias/newsletter_5/342_pachamamismo_sy.html



ANEXO

Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza - Gloria Anzaldúa

Vivir en la Frontera significa que tú

no eres ni hispana india negra española
ni gabacha, eres mestiza, mulata, híbrida
atrapada en el fuego cruzado entre los bandos
mientras llevas las cinco razas sobre tu espalda
sin saber para qué lado volverte, de cuál correr;

Vivir en la Frontera significa saber

que la india en ti, traicionada por 500 años,
ya no te está hablando,
que las mexicanas te llaman rajetas,
que negar a la Anglo dentro tuyo
es tan malo como haber negado a la India o a la Negra;

Cuando vives en la frontera

la gente camina a través tuyo, el viento roba tu voz,
eres una burra, buey, un chivo expiatorio,
anunciadora de una nueva raza,
mitad y mitad –tanto mujer como hombre, ninguno–
un nuevo género;

Vivir en la Frontera significa

poner chile en el borscht,
comer tortillas de maíz integral,
hablar Tex-Mex con acento de Brooklyn;
ser detenida por be la migra en los puntos de control fronterizos;

Vivir en la Frontera significa que luchas duramente para resistir el elixir de oro que te llama desde la botella, el tirón del cañón de la pistola, la soga aplastando el hueco de tu garganta;
En la Frontera
tú eres el campo de batalla
donde los enemigos están emparentados entre sí;
tú estás en casa, una extraña,
las disputas de límites han sido dirimidas
el estampido de los disparos ha hecho trizas la tregua
estás herida, perdida en acción
muerta, resistiendo;

Vivir en la Frontera significa
el molino con los blancos dientes de navaja quiere arrancar en tiras
tu piel rojo-oliva, exprimir la pulpa, tu corazón
pulverizarte apretarte alisarte
oliendo como pan blanco pero muerta;

Para sobrevivir en la Frontera

debes vivir sin fronteras
ser un cruce de camino

Traducción: María Luisa Peralta



Fernández Oro, Río Negro

Marzo, 2019

Ediciones del signo



