

El asunto decolonial : conceptos y debates	Titulo
Rincón, Oriana - Autor/a; Millán, Keila - Autor/a; Rincón, Omar - Autor/a;	Autor(es)
Perspectivas. Revista de historia, geografía, arte y cultura (Año 3 no. 5 ene-jun 2015)	En:
Maracaibo	Lugar
Universidad Nacional Experimental Rafael Maria Baralt	Editorial/Editor
2015	Fecha
	Colección
Interculturalidad; Descolonialidad; Colonialidad del poder; América Latina;	Temas
Artículo	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/Venezuela/ceshc-unermb/20170219052712/RPS45.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



El asunto decolonial: Conceptos y debates

RINCÓN, Oriana*
MILLÁN, Keila**
RINCÓN OMAR***

Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt"
oriana623@gmail.com
profkeilamillan@gmail.com
omar_rincon20@hotmail.com

Resumen

La decolonialidad representa para Latinoamérica el desprendimiento de las bases eurocentradas del poder, el desenganche de la lógica de la modernidad y una alternativa epistémica otra. Este trabajo reflexiona desde una perspectiva hermenéutica las categorías de la decolonialidad, conceptos y debates que han desarrollado los intelectuales que integran la red decolonial tales como: Santos, Quijano, Castro Gómez, Dussel, Walsh, Mignolo, entre otros. Esta alternativa intenta romper la colonialidad en todas sus expresiones, dignificando a la vez las experiencias y cultura Latinoamericanas, para ello asume como premisa la interculturalidad, principio que guía las acciones y los pensamientos tanto en los ámbitos sociales como del conocimiento, la transmodernidad como retorno a la conciencia de las grandes mayorías de la humanidad, de su inconsciente histórico excluido y una nueva episteme o una epistemología del Sur, como una búsqueda de conocimientos que visibiliza las prácticas cognitivas de los pueblos oprimidos históricamente por el colonialismo.

* Docente e investigadora de la Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt" adscrita al Programa Educación.

** Docente e investigadora de la Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt" adscrita al Programa Educación. Coordinadora del Proyecto Educación Integral (PEI) del Programa Educación de la mencionada casa de Estudios.

*** Docente e investigador de la Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt" adscrito al Programa Administración.

Recibido: 16/10/2014

Aceptado: 25/11/2014

Palabras clave: Colonialidad/Decolonialidad, Interculturalidad, transmodernidad, Epistemología del Sur.

The Decolonial Matter: Concepts and Debates.

Abstract

Decolonization represents to Latin America the detachment from eurocentered bases of power, the disengagement of the modernity logic and an epistemic alternative other. This work develops from a hermeneutic perspective decolonization's categories, concepts and debates that have developed-colonial intellectuals who make up the network such as Santos, Quijano, Gómez Castro, Dussel, Walsh, Mignolo, among others. This alternative tries to break the colonialism in all its forms, while dignifying experiences and Latin American culture, for it assumes as its premise the intercultural principle that guides the actions and thoughts both in social areas such as knowledge, trans-modernity and return to consciousness of the majority of mankind, their excluded historical unconscious and a new episteme or an epistemology of the South, as a quest for knowledge that makes visible the cognitive practices historically oppressed by colonialism.

Keywords: Coloniality / decolonization, multiculturalism, transmodernity, South Epistemology.

A modo de introducción

El cuestionamiento de la mirada eurocéntrica como patrón mundial para la ciencia, la tecnología, la economía y las relaciones sociales en general, sigue siendo una necesidad insoslayable para Latinoamérica, objeción que ha de hacerse no por mero capricho, ni con la pretensión de derivar un proyecto con ambiciones similares, de imponerse como un universal. Contrariamente, estas discusiones han de continuarse por constituir una lucha por los derechos fundamentales de los pueblos de esta región. Se habla de continuar justamente porque los debates en torno al desprendimiento de las bases eurocentradas del poder se vienen gestando planetariamente desde el siglo XVI, con intensificación en el siglo XX, sin embargo también es continuada la hegemonía de la visión moderna/colonial.

Como parte de la lucha por “desprenderse”, en términos de Mignolo (2013:9) de la visión eurocéntrica, se suscitan a nivel planetario respuestas, gestos y manifestaciones en oposición a la modernidad/colonialidad, entendida ésta como matriz colonial de poder introducida y desarrollada

por Anibal Quijano (2007:93) la cual recoge diversos supuestos de carácter ontológico, epistemológico, filosófico, entre otros cuyo estudio es fundamental para la comprensión de las bases de la alternativa emergente, la decolonialidad. Al respecto en este trabajo se pretende un acercamiento y comprensión de los conceptos y debates fundamentales que han dinamizado y otorgado fecundidad a la alternativa decolonial. En una primera parte se explicará la génesis de este proyecto, para proceder posteriormente con el abordaje de los conceptos: Colonialidad del Poder, del Ser, del Saber, así como aquellas categorías que se proponen para acabar a la colonialidad, a saber la interculturalidad, la transmodernidad y la Epistemología del Sur.

1. Génesis de la decolonialidad

Entender la decolonialidad como proyecto que ha mantenido ocupada a la red modernidad/colonialidad, supone entre tantas cosas, la aproximación y comprensión de su genealogía, la cual es muy bien tratada por el intelectual Walter D. Mignolo (2007), quien localiza la explicación de esa ascendencia en la densa historia del pensamiento planetario decolonial, sosteniendo que sin dicha genealogía este proyecto sería sólo un gesto, cuya lógica dependería de la visión unívoca de Europa, por ende su abordaje se plantea como un acto epistémico comprometido ética y políticamente con el desprendimiento y la apertura hacia un pensamiento otro.

Al respecto, señala Mignolo (2007:27), que el pensamiento decolonial emerge de la fundación misma de la modernidad-colonialidad; asevera que es la contrapartida de ese binomio, hecho que ocurre en las Américas, en el pensamiento indígena, en el afro-caribeño y continúa en Asia y África. El autor mencionado destaca que no hubo relación directa entre estos y el pensamiento decolonial de América; sin embargo en ambos casos esta perspectiva se posiciona como contrapartida de la reorganización de las potencias imperiales y su vil colonialismo y colonialidad del poder. De igual forma, Mignolo (2007) precisa que hubo un tercer hito ocurrido en Asia y África con los movimientos de descolonización que emergen a partir de la guerra fría y el ascendente liderazgo de los Estados Unidos.

Para explicar la genealogía del proyecto decolonial, Mignolo emplea la categoría “Giro decolonial” como un proceso de construcción de sentido a

partir de la experiencia generada por la diferencia colonial; como proceso que devela las subjetividades sometidas, las experiencias y saberes subalternos. Es por ello que la genealogía del proyecto decolonial comienza o tiene su primera manifestación con la obra “Nueva corónica y buen gobierno” escrita por Waman Poma de Ayala al rey Felipe III en 1616 durante el virreinato del Perú, así como la manifestación del esclavo liberto Otabbah Cugoano, ambos tratados se presentan como proyectos políticos decoloniales que abrieron la ranura de lo impensable. (Mignolo, 2007:28-29).

Tanto Waman Poma de Ayala como Otabbah Cugoano abrieron la puerta a otros lugares, logrando develar su memoria, su experiencia de la herida colonial, cosa que nadie había hecho, al menos no desde la diferencia colonial. Desde luego, muchos intelectuales (que hacen la diferencia imperial) durante el siglo XVIII y los posteriores condenaron la esclavitud, se pronunciaron por el vil trato a los indígenas, pero ese hecho no cambió la apreciación hacia estos grupos; pues se mantuvieron los prejuicios, la creencia e idea de verles como seres inferiores. Por ello, pensar la decolonialidad sin darle el debido lugar a los primeros manifiestos contra la infamia de los colonizadores, supondría continuar su juego, perpetuar la obliteración, el ocultamiento de los principales discursos contra coloniales.

Mignolo (2007:29) insiste en que fueron esos tratados los que crearon las condiciones para una narrativa epistémica que remite a la genealogía global del pensamiento decolonial, al tiempo que introduce una metáfora para explicar la conquista o el logro de esas primeras manifestaciones del giro decolonial, con la cual refiere que ambas expresiones abrieron las puertas y no de la verdad, sino a otros lugares, a los lugares de la memoria colonial, a las huellas de la herida colonial, a otras verdades cuyo fundamento no es el ser, sino la colonialidad del ser, la herida colonial.

La genealogía del pensamiento decolonial iniciada en los tratados del indígena Waman Poma de Ayala y del ex-esclavo Otabbah Cugoano, incorpora o rescata un elemento esencial que había sido suprimido de manera consciente y estratégica. La localización del pensamiento, así como la subjetividad desde la cual fundamentan sus formas de comprenderse a sí mismos, a los demás y al mundo, inician, de esa manera, una ruptura con los mecanismos asumidos por Europa para inventar lo que denominaron la historia universal. Historia que oculta su lugar de enunciación, que des-localiza el

pensamiento y lo proclama como aséptico y neutral, a la vez que se teje o construye por una sola visión; la del civilizado, es contra esa desmesura que se levantan las primeras voces, los primeros gestos decoloniales.

El tratado de Waman Poma de Ayala se considera decolonial por cuanto se desprende o desengancha de las fuentes epistémicas europeas, en este manifiesto se plantea una crítica a todos los grupos humanos presentes en la colonia, cuestionamiento que construye Waman Poma asumiendo como criterio la cristiandad, como principio de convivencia y de buen vivir. Con este proyecto el indígena, propone un buen gobierno, el de los virtuosos, sin importar si son indios, negros, castellanos o moros; el buen gobierno se propone como el lugar de convivencia y de superación de la diferencia colonial.

Waman Poma de Ayala no oculta su identificación con los indios, en este tratado político admite siempre la localización social y epistémica de su planteamiento, que es en y desde el Tawantinsuyu. Entonces bien, el nuevo gobierno propuesto, se presenta como un espacio de coexistencia entre diversas formas de pensamiento, coexistencia con Castilla, por un lado, y entre varias comunidades dentro del Tawantinsuyu, de modo que esta manifestación puede verse como coexistencia trans-nacional e intercultural. Su propuesta se afirma como un acto ético y político que no sólo repiensa y reescribe la historia desde la diferencia colonial, sino que reclama un gobierno que se estructure sobre la base de la experiencia e historia del Tawantinsuyu en diálogo con la historia hispánica, es este un proyecto genuinamente decolonial.

Por su parte, Otabbah Cugoano, quien también asume la cristiandad como referente para proyectar su crítica a la brutal explotación de los esclavos, desvelando a partir de ese hecho la lógica colonial, denuncia en su tratado la complicidad imperial en el comercio de esclavos por parte de España, Holanda, Portugal, Inglaterra y Francia, situación que le impele a reflexionar sobre uno de los aspectos más viles y oscuros de la colonialidad, el racismo, la consideración de las vidas humanas como descartables, desechables, estimación que se hacía en el caso particular de Cugoano, en función de la superioridad/inferioridad, construida sobre la marca del color.

Otra contribución fundamental para el proyecto decolonial e imprescindible en el proceso de construcción de su genealogía lo constituye el

principio sugerido por Otabbah en torno a la concesión de la soberanía. Al respecto, proponía que esta no debía establecerse en la relación de la persona con el estado, justamente por la afinidad o identificación del estado con una etnia en particular; por su parte planteaba establecer la igualdad y libertad de persona a persona. En torno a este principio refiere Mignolo (2010:44) que Cugoano se desmarca o desengancha de otros abolicionistas blancos que argumentaban contra la esclavitud, pero mantenían la inferioridad del negro.

Ahora bien los tratados de Waman Poma de Ayala y de Otabbah Cugoano, son los primeras expresiones del pensamiento decolonial en América, tal y como se ha señalado con anterioridad, pero no las únicas manifestaciones. También es imperativo recordar que esta genealogía es planetaria, que el pensamiento decolonial se asienta e incorpora en movimientos sociales; no se limita a individuos. Esta genealogía, contrariamente a la del pensamiento unívoco europeo, ha visibilizado los planteamientos de Frantz Fanon, Mariátegui, Gandhi, Rigoberta Menchú, del movimiento Sin Tierra en Brasil, el Foro Social Mundial, el Foro Social de la Américas y muchas otras instituciones que se rascan en otros palenques como lo indica Mignolo (en Castro Gómez 2007:33) que se desprenden de las tiranías, cegueras y prejuicios de Europa y que además creen posible un mundo más justo.

La genealogía de la decolonialidad revela el descontento y desconfianza hacia las fuerzas opresivas suscitadas en la modernidad. A su vez, produce variadas respuestas que desde luego han sido silenciadas, ocultadas, obliteradas; respuestas forjadas desde la exterioridad, es decir desde lo negado, pero estas han permanecido empecinadas, esperanzadas, convencidas en la posibilidad de forjar un pensamiento otro, comprometidas con la continuación de la descolonización, vigorosas ante el anhelo de alcanzar la decolonialidad del ser, del saber y del poder, son esas las premisas y aspiraciones de este proyecto.

Otro hecho que no puede ser desdeñable para la construcción y explicación de las bases históricas de la decolonialidad es la conferencia de Bandung de 1955, acontecimiento de suma trascendencia para la humanidad por fraguarse en el espíritu de lucha y respeto hacia los derechos fundamentales del ser humano, como la igualdad, la soberanía, la integridad; oponiéndose con entereza al intervencionismo e interferencia de los países

partícipes de los modelos colonial y neocolonial. Sin vacilación alguna, la conferencia de Bandung se convierte en una reunión fundamental para el mundo puesto que además de los propósitos señalados, perseguía fundar las bases y visión común de un futuro que no fuera ni capitalista ni comunista, encontrando en ese sentido el camino “decolonial”, proyecto que en su génesis no pretende instaurarse como una tercera vía, sino más bien figurar como el desprendimiento de los dos discursos principales de occidente.

El proyecto decolonial abre una nueva forma de pensar, se convierte en una nueva episteme que supera las cronologías, la racionalidad única y dogmática de los paradigmas propios del modelo moderno/colonial. En contraposición se erige en una perspectiva comprometida con la igualdad global, con la justicia económica que orienta una nueva forma epistémica y un nuevo hacer, desprendido de toda visión eurocentrada. (Mignolo, 2013). La decolonialidad se plantea entonces como una posibilidad que va tendiendo caminos hacia un ser, existir y pensar distinto, hacia una vida más humana. Desde esta perspectiva se busca crear un mundo más solidario, menos desigual e injusto, donde haya coexistencia, donde la receptividad entre sujetos múltiples y diferentes pueda llevarse a cabo, lo que conlleva tanto el reconocimiento de la dignidad de cada uno, así como la redistribución de los bienes concentrados en las manos de pocos.

2. Conceptos y debates del asunto decolonial

La decolonialidad como parte constitutiva de la matriz analítica modernidad/colonialidad, establece una relación de diálogo conflictivo que surge en el mismo momento que comienza el despliegue e imposición planetaria de la retórica salvacionista moderna, su visión prepotente del mundo así como el ejercicio exagerado del poder, constituyéndose esta última categoría en uno de los debates centrales de la red modernidad/colonialidad sobre la cual descansa buena parte de la reflexión que da como derivación el proyecto decolonial. De igual manera han sido otras las discusiones que han mantenido ocupados a los llamados pensadores de la red modernidad/colonialidad, conceptos que explican el comportamiento, intenciones, prejuicios del poder imperial hasta aquellos que se presentan como una alternativa justa y comprometida éticamente con la paz y la dignidad de los pueblos del mundo, en otras palabras, conceptos como: colonialidad del

poder, del ser, del saber, interculturalidad, transmodernidad son sin duda supuestos filosóficos, ontológicos y epistémicos clave dentro del proyecto decolonial, los mismos serán tratados a continuación.

2.1. *Colonialidad del Poder*

La colonialidad del poder es uno de los conceptos medulares para la dinamización y consolidación del proyecto decolonial, se considera uno de los debates centrales de dicha perspectiva, pensado y reflexionado vastísimamente por Aníbal Quijano (2007:93), intelectual que ha participado enérgicamente en la red modernidad/colonialidad introduciendo esa categoría imprescindible para la comprensión de dicha alternativa epistémica.

Ese debate lo inicia Quijano explicando en primer orden cómo opera y se manifiesta el poder, ante lo cual refiere: “el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto”. Estas relaciones se establecen y mantienen por el control de diversos ámbitos de existencia social, el control de la naturaleza y sus recursos, el sexo y su sistema de reproducción, el conocimiento y la autoridad como mecanismo que garantiza dichas relaciones. (Quijano, 2007).

El poder o las relaciones de poder claramente se expresan como parte integrante del modelo de la colonialidad que es considerada como uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los ámbitos de la existencia humana (Quijano, 2014).

Asimismo, señala Quijano que el *colonialismo* es más antiguo que la *colonialidad*, pero esta ha demostrado ser más profunda y duradera que el colonialismo. Ha de precisarse que la categoría “colonialidad” como elemento constitutivo del patrón mundial ha sido el resultado del colonialismo, pues sin este su instauración intersubjetiva mundial habría sido imposible. Insiste el autor en cuestión que la Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Expresa que este último alude estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de los recursos, la autoridad y otros ámbitos de una población, es detentado por otra de diferente identidad que incluso tiene otra territoriali-

dad. De igual manera acota que esa estructura no implica obligatoriamente relaciones racistas de poder.

El ejercicio exagerado del poder o la colonialidad del poder se ha expresado de maneras variadas, tales como la clasificación del mundo en identidades raciales y divididas entre los dominantes/superiores, es decir los europeos y los dominados/inferiores o no-europeos, empleándose para tal categorización las manifestaciones externas de las cuales la más significativa ha sido el color de piel, signo que ha traído consigo privilegios sociales y económicos para los territorios del centro y atraso, explotación y condiciones no democráticas para los territorios ubicados en la periferia.

De igual manera, la colonialidad del poder ha operado en las relaciones de género, con lo que se exacerbó la superioridad del hombre como ser mejor dotado de racionalidad y por ende digno de ser libre, así como el sometimiento de la mujer, considerada como mercancía, como servidumbre, en especial las esclavas negras, sobre quienes esa forma de dominación fue más explícita, inmediata y prolongada. (Quijano, en Castro Gómez, 2007:123).

Por otra parte, se señala que la colonialidad del poder se ha hecho manifiesta mediante la hegemonía del eurocentrismo en las relaciones culturales e intersubjetivas en general. Ante esto expone Quijano (2007:123) que en las sociedades donde la colonización implicó la destrucción de la estructura social, ocurrió un despojo de los saberes intelectuales y de sus medios de expresión exteriorizantes u objetivantes, quedando reducidos a poblaciones rurales e iletradas; mientras que en las sociedades que no sucedió la destrucción total de sus herencias intelectuales, se optó por otra vía que fue la imposición hegemónica del saber eurocéntrico, implantándose así la colonialidad del saber.

2.2. *Colonialidad del Ser y del Saber*

La modernidad y la organización colonial del mundo ocurre con la conquista de América en 1492, momento que también marca la constitución de los saberes coloniales, de las memorias, de los lenguajes e imaginarios. (Lander, 2000:3). Desde ese momento se empieza a construir una historia “universal”, narrada con exclusividad del adentro, esto es del europeo, del superior, blanco y civilizado; se va conformando así una narrativa que niega

al otro precisamente por no estar social y epistémicamente asociado a la localización imperial.

La colonialidad del saber puede entenderse entonces como, una de las expresiones del fenómeno de la modernidad en el cual se presenta la narrativa histórica de Europa como la única posible, como universal, objetiva y aséptica. Desde este ideal se sustenta y presenta la visión de la sociedad moderna como la más avanzada y normal de la experiencia humana.

Con la implantación de la lógica moderna, el saber se muestra des-localizado, al tiempo que devela una fisura ontológica en la que se sustentan los dualismos, las escisiones, las separaciones que se toman para explicar el mundo, las relaciones entre las cosas. Toda la ciencia moderna se crea, sistematiza, multiplica sobre la base de la fragmentación, que parte de la consideración de la naturaleza, de lo sagrado y del hombre como existencias ontológicamente diferentes, apoyándose en esta idea para elevar al hombre como criatura superior, con concesión para intervenir, manipular, controlar el curso de los acontecimientos en la tierra, ahora bien, no a cualquier hombre, sólo al blanco europeo, en esto se devela la colonialidad del Ser.

Suena paradójico, a la vez indignante que la historia de los saberes universales, se construyera a partir de una sola mirada, de una sola voz, la de Europa. Con ello se va configurando una lógica, un discurso que eleva la raza, la racionalidad, la cultura y la historia del colonizador, una enunciación que expone la existencia, el ser localizado en la imperialidad como el ideal de desarrollo, de progreso, de civilización al cual todo ser humano aspira alcanzar en aras de eso, de existir, pero para ello primero debe pensar, pensar justamente en términos del Europeo.

Esas expresiones, pretensiones o manifestaciones, constituyen lo que se conoce como la colonialidad del saber y evidentemente del ser, la primera categoría ha sido trabajada dentro del grupo modernidad/colonialidad por el intelectual Edgardo Lander (2005) quien ha reflexionado, considerándola como, el carácter no sólo eurocéntrico sino articulado a formas de dominio colonial y neocolonial de los saberes de las ciencias sociales y las humanidades. La colonialidad del saber es un concepto que trasciende del pasado o de las herencias coloniales de las ciencias sociales, este juega igualmente un papel medular en el dominio imperial/neocolonial del presente.

Lander (2005:15) también destaca que la construcción del saber implantada por la modernidad, piensa y organiza a la totalidad del tiempo a partir de la experiencia moderna, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. De igual manera precisa que el meta-relato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo.

Es con ese discurso propagado planetariamente desde la modernidad que se organiza y transforma una parte de la sociedad, llegando a convertirse esa forma en la única “normal”; mientras que las otras formas del saber que no acceden a las transformaciones impulsadas mediante los dispositivos coloniales, se consideran diferentes, arcaicas, primitivas, inferiores, pre-modernas. (Lander, 2005:16).

Se naturaliza entonces con la lógica y discurso de la modernidad un modelo e ideal de sociedad y de ser humano del cual quedan excluidas y sin posibilidad de acceder y alcanzar la superación todas las demás formas que exhiben la evidente inferioridad, determinada por la el color, por el lenguaje, por su localización social. Con esos dispositivos de control se va configurando la colonialidad del saber, se va gestando e inoculando la dependencia excesiva del afuera (este es el indígena, el atrasado e incivilizado) hacia el adentro (el blanco, el civilizado, el adelantado), con lo cual también se promueve la cara más visible de la modernidad, la de la lógica salvacionista de la humanidad.

La colonialidad no sólo ha instituido formas de relacionamiento plagadas de asimetrías, de injusticias, de explotación y dominación, sino que también ha instaurado regímenes de pensamiento, vías inalterables para conocer, legitimando y validando únicamente los conocimientos eurocéntricos, es decir la adición de la colonialidad del poder con la del saber ha impactado la experiencia, la mente, el lenguaje, la cultura toda de los sujetos subalternos; en otras palabras esa conjugación ha engendrado la colonialidad del ser.

Entonces la colonialidad del ser se nutre del descrédito epistémico de las poblaciones dominadas, de la duda de su humanidad, a la vez se justifica en la raza como criterio que da concesión para condenar, agredir, violar corpo-

ralmente a los sujetos racializados, ante lo cual podría decirse que es una de las expresiones más miserables de la colonialidad.

En esa dinámica de la negación, del descrédito, de la obliteración de las expresiones culturales de los pueblos colonizados se van configurando los saberes, las ciencias sociales que han servido para arraigar como patrón de desarrollo, de universal y natural la mirada y voz de Europa, dejándose en la subalternidad las cosmovisiones locales por considerarse como se ha comentado, atrasadas, arcaicas, como expresiones del pasado. Ahora bien, es a esos gestos o mejor dicho, contra ellos se derivan las variadas respuestas planetarias que mantienen una importante lucha por propiciar la coexistencia, la visibilización de otros saberes, otras epistemes, otras voces y otras miradas, diferentes a las eurocéntricas, es en este esfuerzo que se inscribe la decolonialidad, planteando relaciones interculturales, abriéndose a la posibilidad de tender y hacer conocimiento desde una epistemología del sur y porqué no, en lugar de hablar o contar una “historia universal”, narrar, construir y explicar desde la transmodernidad una historia de la humanidad, son estos los conceptos y debates que se combaten la arrogancia y desmesura del modelo moderno-colonial, expuestos seguidamente.

3. La Interculturalidad

En todo el entramado del proyecto decolonial, la interculturalidad resalta como categoría obligatoria para el análisis y comprensión de dicha propuesta. Este concepto trabajado por Catherine Walsh (2009), también por Raul Fonet Betancourt, (2004) de alguna manera derriba las relaciones de poder (inferioridad-superioridad racial, cultural...) instauradas por la visión eurocéntrica, justamente por erigirse en un sistema de relaciones horizontales que reclaman el establecimiento de nuevos ordenamientos sociales.

La interculturalidad como principio no sólo guía el pensamiento y las acciones en los ámbitos sociales, sino también en el ámbito del conocimiento. En tal sentido, destaca Walsh (2007) que la interculturalidad “construye un imaginario distinto de sociedad, permitiendo pensar y crear las condiciones para un poder social distinto, como también una condición diferente, tanto del conocimiento como de existencia, apuntando a la descolonialidad”.

El principio de la interculturalidad como fundamento del proyecto de-

colonial, reclama un abordaje contra hegemónico capaz de enfrentar los legados coloniales, incluyendo las geopolíticas del conocimiento. Esta perspectiva que ha sido alimentada por las luchas de grupos indígenas y afros se presenta como una propuesta que no es únicamente política, sino epistémica que re-construye y fortalece pensamientos y conocimientos propios, no como saberes folklóricos locales, sino como epistemologías, como sistemas de conocimiento, enfrentando en este sentido la colonialidad del saber y la geopolítica dominante del conocimiento (Walsh, 2007).

Es imprescindible acotar que la interculturalidad apunta por algo más profundo que el mero intercambio o relación entre culturas diferentes, esta confronta los racismos y las desigualdades presentes en los intercambios culturales. Walsh (2009) señala que si bien son posibles las relaciones interculturales en el ámbito personal, aún en la sociedad y todas sus instituciones la interculturalidad no existe, sigue siendo más bien un proceso por alcanzar, por consolidar a través del ejercicio de nuevos valores, nuevas prácticas, mediante acciones sociales concretas en las que prime la relación simétrica entre culturas diversas y sus distintas lógicas y saberes.

Alcanzar la interculturalidad supone la intervención en las estructuras, relaciones y mentalidades que reproducen la diferencia como desigualdad y a la vez tender los puentes, crear los espacios para la interacción dialógica entre pasado y presente, entre pertenencia y diferencia, inclusión y exclusión, control y resistencia, reconociendo siempre las formas particulares de identificación de las personas. Apostar por la interculturalidad no obliga o exige el desprendimiento o desaparición de la colonialidad del poder y de toda su estructuración social, la interculturalidad más bien emerge como un cuestionamiento y desafío permanente de las homogenización, pero entendiendo que siempre estará presente la pretensión por controlar la cultura, el discurso de poder, y la hegemonía de la cultura dominante. (Walsh, 2009:46).

La interculturalidad no se presta para el encubrimiento de las desigualdades, las contradicciones sociales, esta se centra en increpar la matriz colonial, trabaja con las desigualdades, interviene en ellas. Busca permanentemente sensibilizar las estructuras, las mentalidades e instituciones, haciéndolas conscientes de las diferencias culturales y la necesidad de la existencia de prácticas que atiendan dichas disimilitudes de manera simétrica, de lo

imperioso que es el ejercicio de valores y prácticas educativas, jurídicas, económicas y de la vida misma más justas.

Como debate y más que ello, como ruta, es la interculturalidad un designio, representa una propuesta, un proyecto social, político, ético y epistémico apostado a la transformación socio histórica, que apuntala también a una sociedad radicalmente distinta, en tanto dicha transformación no se limita al enunciado, al discurso o imaginación, trasciende de ello; reclamando un accionar en cada instancia social, política, educativa y humana. (Walsh, 2009:48).

4. La transmodernidad

Después de haber estudiado la genealogía del proyecto decolonial, así como la aproximación a algunos supuestos teóricos, es evidente que históricamente ha habido oposición planetaria a las ambiciones del pensamiento único, y de igual manera ha existido otra realidad, otras experiencias que la visión eurocéntrica ha dejado en la exterioridad por todo el asunto de la inferioridad epistémica, racial, cultural, hecho que ha traído consigo la construcción de una narrativa, de una historia universal de la cual se excluyen las miradas, las voces subalternas.

Ante esa historia universal narrada desde la visión del europeo civilizado, del adentro, emerge el planteamiento o paradigma Transmoderno, presentado por Dussel (1999) y concebido como la búsqueda de la identidad latinoamericana, como reclamo de un lugar propio dentro de toda la narrativa de la modernidad. La transmodernidad procura dignificar las experiencias de América Latina, otorgándole el debido lugar en la historia universal. Propone una racionalidad, una lógica, una explicación otra, dentro de la cual sólo es concebible la exclusión de la misoginia, del racismo de la desigualdad, dentro de esta narrativa forjada desde la diferencia colonial, es una necesidad ética la construcción de una historia de la humanidad en la que se reconozca el conocimiento, la cultura de poblaciones subalternizadas, despreciadas por la mirada displicente de Europa.

Se considera el planteamiento transmoderno otro concepto fundamental del proyecto decolonial, por asumirse como un esfuerzo por reconstruir la integridad de la identidad histórica de América Latina (Dussel, 2005:2),

identidad que se despreció y excluyó de la modernidad. Este concepto emerge como una inquietud de Dussel por crear un proyecto filosófico que contribuya a la liberación social.

De igual manera, señala Mignolo, que para Dussel, la transmodernidad, implica que la modernidad no es un fenómeno estrictamente europeo sino global, del que incluso los “bárbaros marginados” participan, aunque su contribución no se haya reconocido. Es una “razón liberadora” asumida como el principio que rige su filosofía y su ética de la liberación. Este concepto abre los espacios para pensar y generar conocimientos desde la diferencia colonial, reivindicándola, reconociéndola desde otra perspectiva que no sea la moderna.

La transmodernidad se alza entonces como un gesto de afirmación y reconocimiento de la riqueza multicultural excluida por la modernidad europea, planteamiento que se deslinda de lo moderno y de lo posmoderno, presuponiendo un más allá. Dussel (2005) precisa que ese más allá, se persigue porque la posmodernidad ciertamente critica la pretensión universalista y fundacionista de la razón moderna, pero no cuestiona ni le quita el eurocentrismo; al contrario mantiene como obvio que la humanidad futura alcanzará las mismas características como situación cultural que Europa y Estados Unidos a través del proceso inevitable de globalización, en otras palabras, la posmodernidad sigue excluyendo de su crítica la existencia de otras culturas valiosas, de otras experiencias humanas sumamente ricas no europeas antes, durante o paralelas a la modernidad.

En contraposición a la crítica de la razón moderna, llevada a cabo por la postmodernidad, Dussel propone el concepto “trans-moderno” que refiere a una radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la cultura moderna. (Dussel, 2005).

Así la “Trans-modernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura mo-

derna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa. El concepto transmoderno convoca a un diálogo intercultural que supone una esencia transversal, es decir, debe partir de otro lugar que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas sobre la cual se construyó la historia universal.

El más allá de la transmodernidad recuerda que la postmodernidad no es la aspiración de las culturas negadas, excluidas por la expansión moderna de la Europa hegemónica, no las representa ni reconoce su fecundidad, su riqueza humana, pues la postmodernidad es solo una última etapa de la modernidad que continuó y continúa excluyendo, negando e ignorando esas otras culturas, calificándolas de bárbaras, salvajes, inferiores. Es a partir de ese desprecio mantenido con la modernidad y su etapa final que se tiende otro camino, el transmoderno, como retorno a la conciencia de las grandes mayorías de la humanidad de su inconsciente histórico excluido. (Dussel, 2005).

5. Epistemología del Sur

La epistemología del Sur representa una búsqueda de conocimientos que le den visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de los pueblos oprimidos históricamente por el colonialismo. El proyecto de la epistemología del Sur supone una interpelación al modelo totalitario que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se norman en sus principios epistemológicos y reglas metodológicas. En contraposición a dicho modelo totalitario, esta propuesta no sólo denuncia una de las formas más viles de dominación, la epistémica, sino que ofrece instrumentos analíticos que permiten recuperar los conocimientos suprimidos o marginalizados, toda vez que identifica las condiciones que posibilitan la construcción de nuevos conocimientos de resistencia, generando de esta manera alternativas al capitalismo y colonialismo.

La epistemología del Sur, parte de un Sur que no es geográfico, sino metafórico: el Sur anti-imperial. Señala Santos que ese Sur representa la

metáfora del sufrimiento sistemático producido por el capitalismo y el colonialismo, así como por otras formas que se han apoyado en ellos como, por ejemplo, el patriarcado. Es también el Sur que existe en el Norte, los grupos oprimidos, marginados, de Europa y Norteamérica. También existe un Norte global en el Sur; son las élites locales que se benefician del capitalismo global.

Resulta imprescindible destacar el sentido decolonial de este planteamiento que busca justamente quitar las cadenas y sacar de la exterioridad los saberes negados por la razón moderna. La epistemología del Sur se eleva como una alternativa necesaria para alcanzar la justicia social global, cuya materialización será si y solo si se logra la justicia cognitiva global.

Puede decirse entonces que la epistemología del Sur es como se ha mencionado antes, una vía, un espacio para la descolonización del saber, pues se abre al reconocimiento de experiencias ignoradas e invisibilizadas por las ciencias sociales occidentalizadas, se plantea como reto trascender de las cegueras y sesgos epistémicos desplegados desde la modernidad a través de la colonialidad; desafía la racionalidad perezosa y reduccionista, dando paso a la riqueza epistémica del mundo a través de su visibilización

Con la modernidad se impulsó una racionalidad monocultural, arrogándose cánones exclusivos de producción de conocimiento, de creación artística, y toda experiencia, saber, conocimiento no legitimado o reconocido por dichos cánones, queda declarado inexistente. Desde luego la modernidad eurocentrada, declaró inexistente una vastísima, fecunda y rica cultura de las poblaciones colonizadas, contra ese hecho es que se levanta el proyecto decolonial, articulándose a este la propuesta de Santos quien a través de la epistemología del Sur concibe un método, una camino para recuperar los conocimientos olvidados, ignorados e inexistentes.

Alcanzar la decolonialidad del saber a través de una epistemología del Sur, supone escapar del monólogo monoculturalista eurocéntrico, renunciar a cualquier epistemología general, además de abrirse al reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico, como lo destaca Santos (2010).

Este proyecto de la epistemología del Sur es desarrollado por Santos (2009) bajo tres premisas fundamentales: la primera que reclama una com-

preñión y transformación del mundo que no sea occidental, la segunda que denuncia la invisibilidad que el conocimiento hegemónico le da a las diversas miradas del mundo, esto es las distintas formas de pensar, conocer, de relación entre humanos y con la naturaleza, las variadas formas de organización social, entre otros; y la tercera que resalta la necesidad de formas plurales de conocimientos que cubran adecuadamente las formas infinitas del mundo. Se destaca entonces que la epistemología del Sur como alternativa epistémica da sustento al proyecto decolonial porque a través del esfuerzo que hace por desengancharse de la forma unívoca de concebir el mundo y sus relaciones, confiere valor a otras formas culturales y de producción de conocimiento que no son las instauradas por los centros hegemónicos del poder.

Consideraciones finales

La realidad planetaria está demandando nuevas configuraciones sociales, nuevas dinámicas en las cuales los seres humanos puedan encontrarse a través de un diálogo sincero, donde prime el respeto, la equidad, la justicia. Es en este anhelo que se apuesta la decolonialidad, como posibilidad de forjar un mundo más humano, un mundo más sensible.

Este trabajo de acercamiento al asunto decolonial, a sus conceptos y debates, ha permitido entenderle como un proyecto bastante coherente e integral que persigue básicamente acabar de una vez por todas con la opresión y dominación del saber y del ser, desplegada planetariamente por los centros hegemónicos europeos y norteamericano, este proyecto da las claves para liberación y dignificación de la existencia, asumiendo como tarea fundamental, desvelar los silencios epistémicos de las respuestas y experiencias de quienes han resistido ante el ataque imperial, respuestas que han sido históricamente devaluadas por haber emergido en locaciones distintas a Europa; además convoca a la creación de espacios que hagan posibles otras realidades, esas de las que puedan derivarse emergencias libertadoras como lo plantea Santos.

En el esfuerzo y lucha por afirmarse como un proyecto que apuesta por el reconocimiento, respeto de lo diverso, de una realidad otra, la decolonialidad parte por desmontar el discurso racional moderno, cuestionando los

patrones de poder instaurados desde entonces a través del colonialismo y la colonialidad, siendo este último uno de los debates trascendentales que precisamente ha tomado durante su larga existencia e insaturación inter-subjetiva mundial, variadas expresiones y ha operado en diversas esferas de la vida como, en la clasificación del mundo en identidades raciales, en las relaciones de género, así como en las relaciones culturales, conociéndose también como colonialidad del poder, del ser y del saber.

Al respecto la decolonialidad asume como premisa, la necesidad de transitar un camino que conduzca hacia lo distinto, en este sentido toma conceptos como la interculturalidad que representa una propuesta contra hegemónica, al tiempo que se constituye como proceso en pleno desarrollo y construcción a través del ejercicio de nuevos valores, nuevas prácticas, mediante acciones sociales concretas en las que prime la relación simétrica entre culturas diversas, sus distintas lógicas y saberes.

De igual manera están los conceptos Trans-moderno y Epistemología del Sur que sencillamente buscan romper con el discurso displicente, totalitario y único, el europeo, abriéndose a formas distintas de pensar, de conocer, mediante la dignificación de las experiencias de América Latina y su valiosa contribución, determinada no sólo por la riqueza de sus tierras, sino la vastísima riqueza cultural, la valía de su gente para/en la construcción de una nueva narrativa de la historia de la humanidad, historia que desde luego da un espacio a formas, existencias, insurgencias y resistencias que habían permanecido silentes y en la exterioridad.

Quizás la decolonialidad sea un proyecto muy ambicioso y utópico porque enfrenta nada más y nada menos que el capitalismo salvaje, el racismo, la misoginia, la división de clases, las ansias de poder y control de la humanidad por parte de las transnacionales y otras muchas expresiones abyectas que hoy se hacen manifiestas, pero es sin duda un camino justo, necesario que compromete a cada uno con la igualdad global, es un gesto que debe darse y hacerse “literalmente” desde los espacios que cada ser humano ocupe, desde la escuela mediante un pedagogía insurgente, desde la comunidad y cada trinchera sin tanta retórica y con más acción.

Referencias

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGUÉL, Ramón (2007). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores
- DUSSEL, Enrique (2005). *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. México: Amorroutu.
- ESCOBAR, Arturo (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo*. **Tabula Rasa**, N° 1: 51 – 86, enero – diciembre de 2003.
- GROSGUÉL, Ramón y MIGNOLO, Walter (2008). *Intervenciones decoloniales: Una breve introducción*. **Tabula Rasa**, N° 9: 29-37, julio-diciembre 2008.
- LANDER, Edgardo (2000). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos” en CASTRO-GÓMEZ, Santiago (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- LANDER, Edgardo (2005). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. en LANDER, Edgardo (Comp.) *Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales. pp. 3, 19-20.
- MARTÍNEZ, Miguel (2011). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. México: Editorial Trillas.
- MIGNOLO, Walter (2013). *Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica*. **Revista de Filosofía**. Universidad del Zulia. N. 74. Maracaibo. 2013.
- QUIJANO, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- SALATINO, Maxi (2014). *Más allá de una epistemología desde el sur*. **Revista de Filosofía**. Universidad del Zulia. N. 77. Maracaibo. 2014.
- SANTOS, Boaventura. (2007). *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz (Bolivia): CLACSO.

- SANTOS, Boaventura. (2010). *Descolonizar el poder, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones TRILCE.
- SANTOS, Boaventura. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. La Paz (Bolivia): CLACSO.
- VALDÉS GUTIÉRREZ, Gilberto y LEÓN DEL RÍO, Yohanka (2013). *Pensar y actuar más allá de los sentidos de la modernidad*. **Revista de Filosofía**. No. 73. Maracaibo. p. 8, 9 – 11.
- WALSH, Catherine (2007). *Interculturalidad, colonialidad y educación*. **Revista Educación y Pedagogía**. Vol XIX, num. 48. Mayo – agosto.
- WALSH, Catherine. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (De) coloniales de nuestra época*. Quito: Ediciones Abya Yala.