



Revista Pelicano

Vol. 4. *El asalto de lo impensado*

ISSN 2469-0775

pelicano.ucc.edu.ar

Agosto 2018 – Córdoba

Paola Gramaglia

paolagramaglia@gmail.com

Doctora en Filosofía. CIFFYH-
Universidad Nacional de Córdoba-
Argentina.

DOI: 10.22529/p.2018.4.06

**El proyecto Modernidad/
Colonialidad. Aportes para la
construcción de un conocimiento
autónomo de América Latina**

**The Modernity/Coloniality Project.
Contributions for the Construction of
an Autonomous Knowledge of Latin
America**

Resumen

La jerarquización de los saberes y la organización de su enseñanza, marcados por la lógica del beneficio, abren el amplio espacio intelectual de las relaciones entre saber y poder que el Proyecto Modernidad/Colonialidad (P M/C) ha propuesto para interpelar a la construcción del conocimiento desde América Latina.

En este trabajo me interesa señalar la relevancia de algunos de los aportes, particularmente los desarrollados por Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano. Considero que las categorías y conceptos desarrollados por estos autores han sido centrales en las producciones y reflexiones de un amplísimo campo en el que se inscribe este giro epistémico-político.

Dichos aportes teóricos no pueden desvincularse del giro posmoderno que se produce en torno al último tercio del siglo XX. Podríamos afirmar que operan, como diría Derrida, *bajo tachadura*, al ofrecer un poderoso conjunto de herramientas conceptuales deconstruidas para pensar desde el presente América Latina, actualizando el legado de las perspectivas latinoamericanistas que heredamos, entre otros, de Arturo Roig, para quien la filosofía latinoamericana son las formas de objetivación de un sujeto que se pone a sí mismo como valioso. Ese *ponernos a nosotros mismos como valiosos*, es posible a través de un sujeto empírico, como sostiene Roig.

Palabras claves: conocimiento autónomo, colonialidad del poder, filosofía latinoamericana.

Abstract

The hierarchy of knowledge and the organization of its teaching, marked by the logic of profit, open the broad intellectual space of the relations between knowledge and power that the Modernity / Coloniality Project (PM / C) has proposed to challenge the construction of the knowledge from Latin America.

In this paper I am interested in pointing out the relevance of some of the contributions, particularly those developed by Immanuel Wallerstein and Aníbal Quijano. I believe that the categories and concepts developed by these authors have been central to the productions and reflections of a vast field in which this epistemic-political turn is inscribed. These theoretical contributions can not be dissociated from the postmodern turn that takes place around the last third of the 20th century. We could say that they operate, as Derrida would say, "undercutting" by offering a powerful set of deconstructed conceptual tools to think from the present: Latin America. Updating the legacy of Latin American perspectives that we inherit among others from Arturo Roig, for whom philosophy Latin American are the forms of objectification of a subject that puts itself as valuable. That to put ourselves as valuable, is possible through an empirical subject, as Roig argues.

Key words: Autonomous Knowledge, Coloniality of Power, Latin American Philosophy.

La jerarquización de los saberes y la organización de su enseñanza, marcados por la lógica del beneficio, abren el amplio espacio intelectual de las relaciones entre saber y poder que el Proyecto Modernidad/Colonialidad (P M/C)¹ ha propuesto para interpelar a la construcción del conocimiento desde América Latina.

En este trabajo me interesa señalar la relevancia de algunos de estos aportes, particularmente los desarrollados por Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano. Considero que las categorías y conceptos desarrollados por estos autores han sido centrales en las producciones y reflexiones de un amplísimo campo en el que se inscribe este giro epistémico-político. Dichos aportes teóricos no pueden desvincularse del giro posmoderno que se produce en torno al último tercio del siglo XX. Podríamos afirmar que operan, como diría Derrida, *bajo tachadura* al ofrecer un poderoso conjunto de herramientas conceptuales deconstruidas para pensar desde el presente: América Latina.

Actualizando el legado de las perspectivas latinoamericanistas que heredamos entre otros de Arturo Roig, considero a la filosofía latinoamericana como aquel conocimiento que se manifiesta en las formas de objetivación de un sujeto que se pone a sí mismo como valioso, lo axiológico tiene su prioridad. Se trata de ese *ponernos a nosotros mismos como valiosos*, posible a través de un sujeto empírico con capacidad de experiencia, de la experiencia cotidiana de su propia historicidad.(Roig, 1983)

En este sentido el proyecto M/C potencia y recrea herramientas teóricas para el conocimiento de unas Ciencias sociales y Humanidades críticas en torno a la fertilidad heurística de categorías como: *colonialidad del poder* y *colonialidad del saber*. Al mismo tiempo que acompaña a los procesos sociales latinoamericanos que emergieron en los años 90' del siglo XX en lucha con las condiciones de inequidad y explotación del neoliberalismo. De esta manera, se integran en el análisis las Ciencias sociales y las Humanidades críticas con los procesos sociales y políticos de la contemporaneidad latinoamericana.

Desde mediados de los años setenta del siglo pasado en América Latina se iniciaron procesos de desarrollo teórico sostenido tanto en los espacios académicos como en diferentes centros de investigación de ciencias sociales y de producciones en humanidades, los cuales priorizaron en sus agendas de trabajo, la producción de conocimiento desde América Latina (Gramaglia, 2015). Maristella Svampa (2015) denomina a este proceso

¹ En adelante P M/C.

como una indagación en profundidad de la cuestión de la dependencia epistémica. Una mirada retrospectiva sin matices, puede afirmar que se trataron de producciones teóricas desiguales y desconectadas unas de otras; o que muchas de las hipótesis aportadas no pudieron salirse de esa etapa. Sin embargo, una mirada holística desde el presente, nos permite valorar que se trató de una etapa de profusa producción de una masa crítica de conocimiento social latinoamericano. Claramente, dicho periodo ha sido uno de los eslabones iniciales en la construcción de un conocimiento crítico latinoamericano que ha ido madurando y que se ha ido nutriendo de mayores y más complejas perspectivas. Podríamos señalar algunas a modo de ejemplo: las investigaciones de la sociología de Fals Borda, las lecturas propuestas por los teólogos de la liberación así como los aportes a la educación de Paulo Freire o las relevantes disputas que se dieron en el interior de la filosofía de la liberación, sin olvidarnos tampoco de aquellos debates producidos en torno a la llamada teoría de la dependencia.

No es mi interés en esta investigación promover una extensa lista de trabajos de autores para demostrar la importante producción que se viene realizando en esta dirección, sino sólo mencionar algunas líneas que ilustran aciertos en la construcción de un conocimiento social autónomo, producido en aquellos años setenta del siglo XX. Lo que me interesa no perder de vista, es que entre las producciones de los intelectuales críticos latinoamericanos de los setentas y las producciones teóricas de algunos intelectuales, que participan del P M/C, pueden y deben establecerse genealogías y vínculos estratégicos que nos permitan determinar procesos significativos en la elaboración de conocimiento social latinoamericano.

En una entrevista publicada en la revista peruana *Sociológica* en la que Aníbal Quijano concedió a Jaime Ríos afirma en relación a esta producción:

Lo que hubo fue un gran debate, no una teoría, un gran debate que fue, además, muy heterogéneo y diferenciado [...] Ahora está emergiendo un nuevo debate en América Latina, y uno de sus ejes de cuestiones está constituido por las propuestas de la teoría de la *colonialidad del poder*, la crítica del eurocentrismo, de la colonialidad/modernidad/eurocentrada. Pero su genealogía puede ser rastreada, obviamente, a ese activo y productivo debate latinoamericano desde Prebisch y la CEPAL. El nuevo debate es ahora, internacional, mundial, si se quiere, pues participan

no solamente investigadores de todas las Américas, sino de Asia y de África. Esto implica la necesidad de volver a la genealogía de los procesos del pensamiento latinoamericano. Y no es difícil encontrar que el debate de la dependencia se renueva de otro modo. (Ríos Jaime, 2009, p.65)

La Investigadora de Conicet Argentina Fernanda Beigel en su artículo “Vida, muerte y resurrección de la teoría de la dependencia” (2006) sostiene en la misma dirección que:

No era otra la preocupación más íntima de los forjadores de la llamada “teoría de la dependencia”: transformar –y para ello explicar– las condiciones de super-explotación que vivían nuestros países frente a los poderes hegemónicos del sistema capitalista. Entendían que la polarización entre centros y periferias era inmanente a la expansión mundial del capital y consideraban que la concentración de la riqueza que esto implicaba marcaba un camino sin retorno. Por eso se abocaron a imaginar otro sistema social más justo y solidario. La interpretación se convirtió, así, en el atajo privilegiado que estos intelectuales tomaron para articular teoría y política, procurando un gesto semejante al que expresara C. Wright Mills, durante 1959, en su célebre invocación a *La imaginación sociológica*: “comprender su propia existencia y evaluar su propio destino localizándose a sí mismo en su época”, explorando sus posibilidades a partir de conocer las de todos los individuos que se hallan en sus circunstancias (Mills, 1994: 25). (Beigel, 2006, p. 287).

De esta manera nos proponemos reflexionar con los enfoques, los saberes y perspectivas que se han venido desarrollando desde los años setenta y que nos ofrecen una visión más compleja de las múltiples aristas de la cultura latinoamericana contemporánea. En este itinerario, entonces, comprendemos al P M/ C; al manifestar que la globalización debe ser entendida desde una perspectiva geo-histórica y crítica latinoamericana, (para promover), en este sentido, una actualización epistémica a aquellos legados setentistas. Es decir, este Proyecto de investigación puede ser explicado como parte de esa genealogía que reactualiza la agenda de las preocupaciones de los investigadores de las ciencias sociales y las humanidades, que iniciaron reflexiones críticas en la década de los setenta. Una actualización que posee clara relación con la crisis social y económica, producida por los efectos de la globalización y su impacto en los países periféricos y que acompaña las luchas

sociales (emergentes) en distintos puntos del continente. Se trata (del surgimiento) de los denominados movimientos sociales que intervienen como una forma particular de lo político, que sobrepasa los modos modernos y liberales, en los que se (asienta) la forma de gobierno democrática (Laclau, 2013); (Mezzadra, et. al., 2013).

Considerando este nuevo estado de situación de América Latina en el ordenamiento mundial que profundiza las asimetrías y las desigualdades, especialmente en las últimas décadas, el pensamiento crítico latinoamericano indaga desde este presente; caracterizado, entonces, como neoliberal. Intelectuales desde distintos lugares de América Latina se preguntan de qué manera y cómo se recrearon y organizaron los sistemas sociales y las formulaciones normativas, cómo se definieron espacios de competencia para las actividades económicas, políticas y culturales con el fin de indagar las formas de saber y de poder legitimadas como civilizadas y comprender la *episteme* moderna que constituyó América latina.

En este marco de preocupaciones considero central la categoría de *colonialidad del poder* propuesta por Aníbal Quijano al definirla como un *invento*, un esquema mental que opera como un dispositivo que justifica y legitima las desigualdades entre superiores e inferiores (blancos y de color) y que perdura más allá del colonialismo como forma de dominación.

Si se pretende des-colonizar las ciencias sociales y las humanidades y la filosofía dentro de ellas, es necesario considerar la relevancia de la actual globalización como la culminación de un proceso que comenzó con la constitución-conquista de América, como primera *identidad* moderna, y del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial (Quijano, 2000a).

Sin dudas que el camino que trabajan los integrantes de este denominado P M/C desarrolla relevantes perspectivas que presentan categorías que auxilian a las Ciencias sociales y a las Humanidades en las diferentes disciplinas marcando, al mismo tiempo, las limitaciones de las distinciones disciplinares modernas para argumentar los beneficios de las interdisciplinariidades y transdisciplinariidades (Walsh, et. al, 2002). Esta apertura epistémica nos posibilita una puesta en valor de mundos aún invisibilizados que constituyen a América latina como heterogénea y abigarrada. Lo importante para destacar es que estas perspectivas críticas se han expandido tratando de no caer en explicaciones monocausales como los economicismos reductivos del marxismo-leninismo y sus tesis

etapistas, desarrollistas, ni tampoco en versiones esencialistas que re-victimizan a las otredades. Considero que debemos repensar el esfuerzo por comprender a América Latina como una cuestión harto compleja. La misma consiste en tomar nota de las porosidades del entramado histórico-social y las dificultades que ello implica, considerando ese excedente ontológico que escapará siempre, dada nuestra condición de mediación textual de conocimiento, de toda filosofía y de todo esfuerzo cognoscitivo.

Afirma María Marta Quintana en “Colonialidad del ser, delimitaciones conceptuales” (2017), entrada al diccionario de *Pensamiento latinoamericano Alternativo*, que:

Es preciso entonces reparar en el conector, en la barra “/” que une la modernidad a la colonialidad en un vis-à-vis y en una relación jerárquica del primer término sobre el segundo. Lo que el “paradigma otro” destaca es la imposibilidad de analizar la cuestión de la Modernidad sin reparar en su otra cara constitutiva, en su reverso irreductible. (Quintana, 2017, p.226).

La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien, se refiere a la forma cómo el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza.

La crítica al eurocentrismo propuesta por Immanuel Wallerstein es analizada desde el interior mismo de producción del eurocentrismo, por ello para algunos, representa una crítica equivalente al logocentrismo propuesto por Derrida. Esto significó explicar las operaciones teóricas que se necesitaron para construir un conocimiento que se legitimó como universal a pesar de tratarse de un conocimiento particular, moderno europeo y colonial. Tal explicación da cuentas de los supuestos implícitos que subyacen en las Ciencias Sociales y Humanas modernas, y es por ello que resulta vital como crítica central el denominado *eurocentrismo*.

En el *Informe Gulbenkian* (2006) un grupo de investigadores de diferentes disciplinas desarrollan clara y profundamente las relaciones entre las ciencias sociales y la producción del conocimiento para una forma social hegemónica, como es el capitalismo, como única forma posible. En este informe se concluye que las ciencias sociales se constituyen como

tales, en un contexto espacial y temporal específico: en cinco países liberales industriales (Inglaterra, Francia, Alemania, las Italías y los Estados Unidos) en la segunda mitad del siglo pasado.

Para Aníbal Quijano, uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder ha sido la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza. Se trata de una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial; y que desde entonces, permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica: el eurocentrismo. (Quijano, 2000a, 2000b).

Para estos autores son cinco las formas que ha desplegado el modo eurocéntrico del conocimiento social: 1- su historiografía; 2) la actitud provinciana de su eurocentrismo; 3) las afirmaciones acerca de la civilización (occidental); 4) su orientalismo; y 5) sus intentos por imponer el progreso. (Wallerstein, 2001).

La universalidad de la historia: todas las teorías en etapas, ya sea de Comte, Spencer o Marx, por elegir algunos fueron fundamentalmente *teorías Whig* de la historia, la presunción de que el presente siempre es el mejor de los tiempos y que el pasado conduce indefectiblemente al presente. Las teorías universales occidentales no son universales, sino más bien una presentación del patrón histórico occidental, como si fuera universal. Es decir, puede entenderse como eurocéntrica por ser particularista al dar una explicación del dominio europeo del mundo moderno mediante los logros específicos de la historia europea.

El término civilización se refiere a un grupo de características sociales que contrastan con el primitivismo o la barbarie. La Europa moderna se consideraba a sí misma algo más que una *civilización* entre varias; se consideraba la única *civilizada* o aquella especialmente *civilizada*. Lo que caracterizaba a este estado de civilización no es algo sobre lo que haya habido un consenso manifiesto ni siquiera entre los propios europeos. Para algunos, la civilización se hallaba englobada en la *modernidad*, esto es, en los avances de la tecnología y en el incremento de la productividad, así como en la creencia cultural en la existencia del desarrollo histórico y del progreso; de esta forma, Europa se consideró más que una civilización sostiene Wallerstein ha sido civilizada (Wallerstein, 2001).

Orientalismo dice Wallerstein se refiere a un aparato de interpretación del conocimiento estilizado y abstracto que determina las características de las civilizaciones no-occidentales.

El ataque contra el orientalismo fue, de todas formas, algo más que un ataque contra las carencias de esa disciplina académica. También fue una crítica de las consecuencias políticas de estos conceptos de las ciencias sociales. Se dijo que el orientalismo legitimaba la posición de Europa como potencia dominante y que, de hecho, desempeñaba un papel esencial en el caparazón ideológico del papel imperial de Europa dentro del marco del sistema-mundo moderno. El ataque al orientalismo ha estado unido al ataque contra la reificación y ha sido aliado de los múltiples intentos por deconstruir las narrativas de las ciencias sociales. El ataque al orientalismo fue, además, una crítica a las consecuencias políticas de tales conceptos de las ciencias humanas y sociales, desarrollada también como crítica por Edward Said (1990) en su texto *Orientalismo*, en el que también es posible comprender las íntimas relaciones entre conocimiento y poder.

De esta manera, el progreso se convirtió en la explicación subyacente de la historia del mundo y en el fundamento racional de casi todas las teorías de las etapas, ya sea versiones liberales o marxistas, la secularización del tiempo lineal y la idea de un desarrollo teleológico necesario e inevitable que toda la humanidad debería transitar. Esta forma de comprensión del tiempo es una comprensión eurocéntrica que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio y a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. (Lander, 2011)

Este discurso, establecido desde la *colonialidad del poder*, legitimó, por lo tanto, la construcción de una historia de la civilización como trayectoria, que parte de un estado primitivo de naturaleza y culmina en Europa. Esta centralidad histórica de Europa (eurocentrismo) distorsiona la representación del otro; pero, sobre todo, altera la autocomprensión de sí mismo. La sociedad liberal se convierte, así, no sólo en el modelo al que deben aspirar el resto de las sociedades; sino también, en el único futuro posible para todas las otras culturas o pueblos (Castro Gómez, 2000). Enrique Dussel, otro de los intelectuales que desde la década de los setenta viene trabajando en esta dirección que trazamos, considera indispensable cuestionar el mito eurocéntrico de la modernidad, que tanto daño le ha hecho a la humanidad, imponiendo unívocamente una historia *universal*, que tiene como epicentro a Europa y como panacea del desarrollo, la ciencia, la filosofía y el pensamiento desarrollados por estos. Para este autor, hay que reconocer dos conceptos

de modernidad: el primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una *salida* de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se habría cumplido en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel y lo comenta Habermas, en su conocida obra sobre el tema; y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual que sigue una secuencia espacio-temporal. Casi siempre se acepta también, el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana, la Revolución francesa y el Parlamento inglés. Es decir, Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI- XVIII), Francia (siglo XVIII) e Inglaterra (siglo XVII). Denominamos a esta visión *eurocéntrica* porque indica como punto de partida de la *Modernidad* fenómenos intra-europeos; y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso.

La categoría de *colonialidad del poder* propuesta por Aníbal Quijano condensa la explicación que define un patrón de dominación general, que se instala a partir de la conquista de América. Dicho patrón etno-racial establece una clasificación de lo social en superiores e inferiores, organizando el mundo desde la modernidad europea como única modernidad posible; para nosotros una modernidad colonial.

Es decir, la conquista no sólo significó la exterminación y el despojo en forma violenta de una innumerable cantidad de pueblos y de naciones antes de América Latina y con ello; la desaparición de sus culturas, sus propias identidades y subjetividades históricas. Al mismo tiempo, este proceso elabora una explicación que legitima y habilita una forma de conocimiento, que invalidó esa diversidad de culturas y expresó su obliteración en la narrativa de la historia de la humanidad, a partir de una particular forma de conocimiento: el eurocentrismo.

Arturo Escobar señala las nociones alternativas que resultan centrales para las nuevas investigaciones:

- a) Un descentramiento de la modernidad de sus alegados orígenes europeos, incluyendo un descrédito de la secuencia lineal enlazando a Grecia, Roma, la cristiandad y la Europa moderna.
- b) Una nueva concepción espacial y temporal de la modernidad en términos del papel fundacional de España y Portugal –la así llamada *primera modernidad* iniciada con la

Conquista y su continuación en la Europa del Norte con la Revolución Industrial y la Ilustración –la *segunda modernidad*, en términos de Dussel; la segunda modernidad no reemplaza la primera, sino que se le superpone hasta el presente.

c) Un énfasis en la periferalización de todas las otras regiones del mundo por esta *Europa moderna*, con Latinoamérica. La conquista y colonización de América es el momento formativo en la creación del *Otro* de Europa; el punto de origen del sistema mundo capitalista, posibilitado por el oro y la plata de América; el origen del concepto mismo europeo de modernidad –y de la primera ibérica, modernidad, luego eclipsada por el apogeo de la segunda modernidad; el punto de iniciación del *Occidentalismo* como el nodal imaginario y la definición misma del sistema mundo moderno/colonial –el cual subalternizó los conocimientos periféricos y creó, en el siglo XVIII, el *Orientalismo como el Otro*–. El siglo XVI también atestiguó debates cruciales sobre *los derechos de gentes*, especialmente los debates teológicos-legales en Salamanca; más tarde suprimidos con el discurso de los *derechos del hombre* en el siglo XVIII. Finalmente, con la conquista y colonización, Latinoamérica y el Caribe emergieron como «la primera periferia» de la modernidad europea.

d) Una relectura del *mito de la modernidad*, no en términos de cuestionar el potencial emancipatorio de la razón moderna, sino de la imputación de superioridad de la civilización europea, articulada con el supuesto de que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por toda otra cultura; por la fuerza si es necesario, lo que Dussel (e.g., 1993, 2000) denomina: *la falacia desarrollista*. Algunas consecuencias adicionales incluyen el reevaluar las sustantivas experiencias de descolonización; desde la rebelión de Tupac Amaru y la revolución haitiana de 1804, hasta los movimientos anticoloniales de los sesenta como fuentes de visiones para el futuro, que se oponen a las fuentes convencionales tales como las revoluciones francesa y estadounidense y, en general, la necesidad de considerar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y de pensar teoría desde la praxis política de los grupos subalternos. (Escobar, 2003, p. 61).

El nuevo estado de situación del ordenamiento mundial, pero sobre todo a partir del año 2000 como sostiene Maristella Svampa “[...] hubo un cambio de época importante en América Latina, porque hubo un cuestionamiento del neoliberalismo y de la dependencia

estructural, que vino de la mano de los movimientos sociales y que luego encontró una traducción en los nuevos gobiernos progresistas” (Svampa, 2016, p.12), al mismo tiempo que comienzan a visibilizarse esos cuestionamientos en producciones al interior de las Ciencias Sociales y Humanas que responden a estas nuevas cartografías epistémicas. En este sentido, los procesos de emergencia de los movimientos sociales han producido una reflexión en las investigaciones, que concibe a estas luchas como el eje paradigmático de la crítica desde el presente. La constitución de movimientos sociales de distinto tipo ha sido central para comprender, explicar y determinar que modernidad y capitalismo se han constituido en el mismo momento; y que lo han hecho a costa de la dominación colonial que han ejercido en América Latina (Dálmata, et al., 2009), (Tapia, 2008), (Retamozo, 2006).

En esos ámbitos se dieron discusiones que dieron lugar, entre otras cuestiones, a otorgar una importancia creciente a las condiciones históricas en los que se implementaron las formas políticas en cada una de las regiones del mundo en los periodos coloniales, en particular las producidas en América y el Caribe. Los Estudios culturales particularmente, desde los trabajos producidos por Stuart Hall (1980), adquirieron un fuerte impacto a través de la categoría de *contextualismo radical*. Dicho concepto permitió una comprensión metodológica más adecuada a lo discursivo para la comprensión de los fenómenos políticos y sociales de los que somos parte en América Latina.² La importancia está dada sobre todo en las prácticas del contextualismo; es decir, prácticas del conocimiento desde el presente contextual de producción de los acontecimientos, con el fin de evitar los universalismos estériles y los esencialismos atávicos. Se propone considerar una producción de conocimiento (en sus aspectos políticos, analíticos y estratégicos) capaces de considerar la complejidad y la contingencia, evitando cualquier reduccionismo (Caballero: 2013). Esto significa abandonar la fórmula universal utilizada como modelo de lo político como fue,

² Entiendo los estudios culturales como “el campo transdisciplinario que busca comprender e intervenir, desde un enfoque contextual, sobre cierto tipo de articulaciones concretas entre lo cultural y lo político” (p.157). Primero, significa entender lo transdisciplinario no como la superposición de metodologías varias, sino criticar el parcelamiento disciplinario que impide reformular los métodos para adecuarlos a nuevas circunstancias. Esto supone, en segundo lugar, una actitud antirreduccionista que abre la posibilidad de lecturas, pues el estudio de la cultura no es exclusivamente un asunto cultural; es también político, económico, social, jurídico, etc. Asimismo, exige al investigador una explícita voluntad política, pues los estudios culturales tienen como finalidad intervenir para transformar, es decir, utilizar la teoría para provocar cambios en las relaciones de poder y no solo la elaboración de complejos aparatos conceptuales. En otras palabras, teorizar lo político y politizar lo teórico”. (Caballero, 2013).

por ejemplo, la *Revolución Francesa*. Modelo que se impuso como paradigma de comprensión casi que *naturalmente* de lugar en lugar, sin efectos ni modificaciones. Más bien, desde estas teorías se retorna a poner en valor los procesos específicos, locales, atendiendo a sus particularidades y de esta manera posibilitar y comprender, más claramente, los contextos en los cuales se desarrollaron con el complejo entramado de relaciones.

De esta manera resulta necesario tener un particular cuidado en las categorías de *Tiempo y Espacio* que posibilitaron los conocimientos del *mundo nuevo* para preguntarse, ¿cómo se establecieron esas dicotomías imaginarias de la Europa moderna y de nuestros nacientes Estados-nación? Como así también preguntarnos, ¿qué modalidad de sujeto no moderno y comunidad pudieron ser pensadas?

Otro de los intelectuales de las nuevas generaciones, a quien considero uno de los más relevantes en la actualidad de América latina, es el filósofo político Luis Tapia. Si bien no participa del P M/C, sin embargo, sus indagaciones en torno a los procesos de *colonialismo interno* experimentados en el actual Estado Plurinacional de Bolivia resultan pertinentes a este marco de preocupaciones. Afirma que:

La vida política tiene que ser pensada en su historicidad, y es esta condición la que hace que se necesite ir modificando, también, el modo de conceptualización. De hecho, la noción de democracia ha ido cambiando a través de las épocas, a través de las sociedades y países. Este trabajo argumenta, básicamente, la necesidad de pensar la democratización entre países, sociedades y culturas en términos de vida política, por lo tanto, se lo escribe en un horizonte cosmopolita, pero que a la vez piensa el autogobierno local. (Tapia, 2009, p.61).

En este mismo registro resulta central considerar desde el pensamiento latinoamericano crítico la perspectiva subalternista propuesta por la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Para quien las heterogeneidades latinoamericanas, en particular las experimentadas en Bolivia, pueden ser definidas como sociedades abigarradas. Lejos de resolver el problema, dichas performatividades nos interpelan a saberes-conocimientos en conflicto que narran complejidades temporales y espaciales de la coetaneidad experimentadas desde las subjetividades del mundo *ch'ixi*. Experimentar una multiplicidad y diversidad de mundos y de tiempos históricos configuran relaciones enmarañadas y

conflictivas que no siempre implican relaciones viables: sujetos campesinos, indígenas, trabajadores formales de la modernidad, desocupados, etc. La propuesta de esta perspectiva al decir de Svampa (2016) es comprender estas pluralidades sin despojarlos de su voz propia. Para seguir con Silvia Rivera Cusicanqui (2015) es notable su aporte en instalar el valor de las historias orales de Bolivia. Estas indagaciones relevan la cuestión del *colonialismo interno*, entendido como una forma de dominación que se encuentra internalizado en la misma subjetividad, marcando, de esta manera, las relaciones conflictivas que se despliegan en los mundos modernos poscoloniales. Recordemos que la primera traducción al castellano de los *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de Subalternidad* (1997) se hizo en Bolivia, en una compilación a cargo de la propia Silvia junto a Rossana Barragán.

En una entrevista publicada en la Revista *Anfibia* afirma Cusicanqui: “Lo poscolonial es un deseo, lo anti-colonial una lucha y lo decolonial un neologismo de moda antipático” sintetiza. Para radicalizar la alteridad continua “hay que profundizar y radicalizar la diferencia: *en, con y contra* lxs subalternxs” (Gago, 2017, s/d). Esta es una fórmula que permite sortear también la relación perversa que se construye cuando la estructura es “el resentimiento indígena y la culpa del no-indígena” (Gago, 2017, s/d), base afectiva del populismo. No se trata simplemente de “invertir la jerarquía sin tocar el dualismo (Guha *dixit*)” (Gago, 2017, s/d) y usar la muletilla del eurocentrismo para construir nuevos binarismos límpidos. Este movimiento desclasificador, que Silvia detalla, es el que permite incluso entender los “procesos de blanqueamiento como estrategias de sobrevivencia: hay que leer ahí quién se apropia de la fuerza y no quién se regodea en la lástima o quién deja de ser puro” (Gago: 2017, s/d). De ahí, también, la fuerza de los lenguajes combinatorios junto a la capacidad de enfrentar la contingencia e integrar lo ajeno.

Otra de las elaboraciones que considero relevantes dentro del Proyecto M/C, que aún no es suficientemente acreditada, es la que trabaja sobre la relación de ambos lados del encuentro desde autores como Levinas, Dussel y Fanon y que puede ser comprendida desde la dimensión ontológica, cuya denominación es: *la colonialidad del ser*. Esta dimensión apunta hacia el *exceso ontológico* que sucede cuando seres particulares imponen sobre otros y, más allá de esto, a la efectividad potencial o actual de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro (Maldonado Torres, 2007).

Estas perspectivas son, precisamente, lo que muchos teóricos europeos y euroamericanos parecen poco dispuestos a aceptar: que es imposible pensar sobre trascender o superar la modernidad sin acercarse a ella desde una perspectiva, que entienda la diferencia colonial. Varios de estos autores encuentran, en este punto, un límite estricto a la deconstrucción y a las críticas eurocéntricas del eurocentrismo por considerar que las mismas continúan siendo pensadas desde categorías eurocéntricas (del liberalismo, marxismo, postestructuralismo). En este punto, sin embargo, pretendo disentir, ya que considero que desde las perspectivas latinoamericanistas y actualizaciones desde el P M/C resulta central continuar manteniendo conversaciones y diálogos filosóficos con los distintos interlocutores. Por supuesto, sin prejuicios de eurocentrismo y siempre que impulsen a la comprensión de los heterogéneos y abigarrados mundos del tercer mundo, esto quiere decir, promoviendo diálogos teóricos fértiles en la misma dirección como hacen posibles los diálogos sur-sur (Bidaseca, 2016).

En síntesis, el proyecto de investigación M/C es un encuadre construido desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno colonial, para ayudar a explicitar las dinámicas del eurocentrismo como *colonialidad del saber* en la producción de la modernidad y los intentos de trascenderla. Si bien revela los lados oscuros de la modernidad, no lo hace desde una perspectiva intraepistémica, como los discursos críticos europeos, sino desde la perspectiva de los receptores de los supuestos beneficios del mundo moderno. La modernidad/colonialidad también muestra que la perspectiva de la modernidad es limitada y agotada en su pretendida universalidad.

En este trabajo me he interesado en puntear algunos de los aportes conceptuales que se consideran necesarios en la configuración de herramientas teóricas en esta construcción del conocimiento de *nosotros los latinoamericanos* tal como lo propusiera Arturo Roig. Sobre todo, considerando las indagaciones de las perspectivas críticas a la cuestión de la dependencia epistémica como los conceptos de eurocentrismo, colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser; con el fin de promover un quehacer epistémico-político que ponga en valor los heterogéneos pueblos y culturas que durante siglos han sido y son víctimas de la invisibilización de la modernidad colonial.

Lejos de proveer una conclusión en este trabajo, sólo pretendo abrir diálogos fructíferos para continuar reflexionando acerca de las posibilidades de producir

conocimiento autónomo a partir de las relaciones entre la filosofía latinoamericana y las ciencias sociales y humanas.

Referencias bibliográficas

- BEIGEL, F. (2006). “Vida, muerte y resurrección de las ‘teorías de la dependencia’”. En *Teoría y crítica del pensamiento social latinoamericano* (pp.287-326). Buenos Aires: CLACSO.
- BIDASECA, K. (2016). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: IDAES-CLACSO.
- CABALLERO, A. (2013). Estudios culturales: un contextualismo radical. *Crítica.cl Revista latinoamericana de ensayo*. Disponible en <http://critica.cl/estudios-culturales/estudios-culturales-un-contextualismo-radical>
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2000). “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.145-161). Buenos Aires: CLACSO.
- ALMEIDA, P., y CORDERO ULATE, A. (eds.). (2017). *Movimientos sociales en América latina perspectivas, tendencias y casos*. Buenos Aires: CLACSO.
- DÁLMATA, G. (coord.) (2009). *Movilizaciones sociales ¿nuevas ciudadanías?* Buenos Aires: Biblos.
- ESCOBAR, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>
- GRAMAGLIA, P. (2015). *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*. La Paz-Córdoba: Autodeterminación.
- GROSSBERG, L. (2006). Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo. *Tabula Rasa*, 5, 45-65. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600503>
- GUHA, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- GUHA, R., & SPIVAK, G. (Eds.) (1988). *Selected Subaltern Studies*. Nueva York: Oxford University Press.
- HALL, S. (1980). Cultural Studies: two paradigms. *Media, Culture y Society*, 2, 57-72.

- LACLAU, E. (2013). Representación y Movimientos Sociales. *Revista Izquierdas*, 15, 214-223. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=360133457010>
- LANDER, E. (2011). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp.11-40). Buenos Aires: CLACSO.
- MALDONADO TORRES, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.127-168). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- MIGNOLO, W. (comp) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate contemporáneo*. Buenos Aires: del Signo.
- NEGRI, A., HARDT, M. y MEZZADRA, S. (2013). *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*. Quito: FLACSO.
- QUIJANO, A. (2000a). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World Systems Research*, 6 (2), 342-386. Disponible en <http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/228/240>
- QUIJANO, A. (2000b). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp.201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- QUIJANO, A. (2009). Aníbal Quijano: Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina. Entrevista de Jaime Ríos. *Sociológica, revista del Colegio de Sociología del Perú*, 1, 19-42. Disponible en https://issuu.com/colegiodesociologosperu/docs/revista_n1
- QUINTANA, M., M. (2017). *Colonialidad del ser, delimitaciones conceptuales*. Disponible en <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=226>
- RETAMOZO, M. (2006). Esbozos para una Epistemología de los Sujetos y Movimientos Sociales. *Cinta de Moebio*, 26, 207-218. Disponible en <http://www.moebio.uchile.cl/26/retamozo.html>
- REVILLA BLANCO, M. (2010). América Latina y los movimientos sociales: el presente de la «rebelión del coro». *Nueva Sociedad*, 227, 51-67. Disponible en http://nuso.org/media/articles/downloads/3696_1.pdf

- RIVERA CUSICANQUI, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta limón.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2017). "Contra el colonialismo interno", entrevista realizada por Verónica Gago. *Anfibia, Crónicas y Relatos de no ficción*. Disponible en <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/>
- SAID, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Quibla.
- SVAMPA, M. (2016). *Debates latinoamericanos. indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: EDHASA.
- TAPIA, L. (2008). "Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política". En *Política salvaje*. La Paz: CLACSO, Muela del Diablo Editores y Comuna.
- TAPIA, L. (2009). *Pensando la democracia geopolíticamente*. La Paz: CLACSO, Muela del Diablo, CIDES, Comuna.
- WALSH, C., SCHIWY, F. y CASTRO GÓMEZ, S. (eds.). (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-AbyaYala.
- WALLERSTEIN, I. (2001). "El eurocentrismo y sus avatares. El dilema de la ciencia social". En Walter D. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate contemporáneo* (pp.95-116). Buenos Aires: del Signo.
- WALLERSTEIN, I. (2006). *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI.