

DESCOLONIZACIÓN DEL SABER. UNA MIRADA DESDE LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR

KNOWLEDGE'S DESCOLONIZATION. AN OVERVIEW FROM THE EPISTEMOLOGY OF THE SOUTH

Johan Méndez Reyes

RESUMEN

El presente trabajo analiza los principales referentes teóricos del pensamiento descolonial. La crisis estructural del capitalismo y la emergencia de la resistencia de los movimientos sociales imponen a las ciencias sociales la necesidad de superar el modelo epistemológico occidental por uno que asuma los distintos saberes del sur. Estas transformaciones son necesarias y urgentes, el proceso de globalización neoliberal no ha perdido su hegemonía. Todo esto pone de manifiesto la necesidad de un nuevo saber. Un saber que tiene como cimiento al sujeto, o a la vida del sujeto. Un saber construido desde una perspectiva emancipatoria, liberadora y humana, para los cuales, como lo señala Santos, el reconocimiento y la incorporación de las prácticas políticas, culturales y económicas de los pueblos indígenas, afroamericanos y caribeños son fundamentales.

Palabras clave: Modernidad, Colonialidad, Descolonización. Epistemología del Sur.

ABSTRACT

The present investigation analyzes the principal theoretical modals of decolonial thought. The structural crisis of the capitalism and the emergency of the resistance of the social movements impose to the social sciences the need to overcome the epistemological western model for one that assumes the different knowledge of the south. These transformations are necessary and urgent, the process of neoliberal globalization it has not lost his hegemony. All that reveals the need of the new one to know. One to know that it has as foundation to the subject, or to the life of the subject. One to know constructed from a emancipator perspective, liberating and human, for which, as it indicates it Saints, the recognition and the incorporation of the political, cultural and economic practices of the indigenous, Afro-American and Caribbean peoples are fundamental.

Keywords: Modernity, Coloniality, Decolonization, Epistemology of the South.

Johan Méndez Reyes. Licenciado y Magíster en Filosofía LUZ. Doctor en Ciencias Filosófica Instituto de Filosofía de Cuba. Postdoctorado en Ciencias Humanas. Profesor Asociado de la Escuela de Filosofía LUZ. Jefe de Departamento de Filosofía Latinoamericana. Secretario Académico de la *Revista de Filosofía* y del Centro de Estudios Filosóficos. Profesor invitado de la Maestría en Filosofía, Mención Pensamiento Latinoamericano, de la UNICA y del Doctorado de la UBV Sede Zulia y de la UNERMB. Ha publicado más de 20 artículos y ensayos. Investigador (PEI) Nivel B. Correo: reymanjoh@hotmail.com .

Artículo recibido en abril de 2012 y aceptado en septiembre de 2012.

Con la modernidad [1], desde el mismo instante que asume que es solamente a través de la razón monocultural que la Historia obtiene sentido y trascendencia, se instaura un dominio absoluto de una lógica científica con pretensiones universales. Es un planteamiento de orden racional donde la experiencia de conocimiento privilegia al objeto y su reproducción científica y no al sujeto. Reduciendo al ser y su existencia a una especie de cosificación material que evidencia la supremacía de la razón para no reconocer la alteridad entre los sujetos. La modernidad plantea una forma de ver al mundo que se legitima constantemente a partir de este supuesto racional, que excluye o niega la presencia de otras manifestaciones culturales cuyos saberes, todavía en su origen y tradición milenarios, han sido capaces de convivir en un mundo donde la presencia humana es complemento o correlato de la vida con la naturaleza.

El pensamiento descolonial surgió como contrapartida de la modernidad colonialidad. Tiene sus antecedentes desde los planteamientos de Guamán Poma de Ayala en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*; en el tratado político de Ottobah Cugoano; en el activismo y la crítica descolonial de Mahatma Ghandi; en la lectura original del marxismo en su relación al contexto social, cultural y político indoamericano de José Carlos Mariátegui; en la política radical el giro epistemológico de Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, entre otros. El planteamiento descolonial es un proyecto de desprendimiento epistémico en la esfera de lo social, político y cultural, para Quijano (1992):

la descolonización epistemológica, da paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad (p. 442).

Descolonizar la filosofía y la ciencia significa producir, transformar y plantearse un conocimiento que no dependa de la epistemología de la modernidad occidental, ni de sus problemas, por el contrario, debe dar respuesta a las necesidades de las diferencias coloniales. La expansión colonial fue, también, la expansión de las formas de

conocimiento, aun cuando esos conocimientos emitiesen críticas contra el colonialismo desde el seno del propio colonialismo [2].

La descolonización propone que tanto la libertad, la igualdad como la convivencia humana, más allá de prejuicios raciales, sexistas, y homofóbicos, son todas coordinadas fundamentales para entender y defender lo humano. Para Walter Mignolo, la descolonialidad no ve sólo sujetos abstractos o unidos por intereses de clase, sino sujetos y comunidades diferenciadas por jerarquías de distinto tipo implantadas en gran parte por la modernidad. Son estas jerarquías las que terminan otorgándole más libertad a unos que a otros, o más o menos relevancia en la lucha de clases. La descolonización busca crear un mundo donde la donación generosa y la receptividad entre sujetos múltiples y diferentes pueda llevarse a cabo, lo que conlleva tanto el reconocimiento de la dignidad de cada una y uno, y la redistribución de los bienes concentrados en las manos de pocos (Mignolo, 2010).

La colonialidad del poder, para Quijano (2010), es un elemento constitutivo de la modernidad y no sólo como un producto derivado de la misma. La modernidad-colonialidad es el momento de la historia occidental vinculado al circuito comercial Atlántico, a la transformación del capitalismo y a la creación del sistema mundial moderno-colonial.

El concepto “colonialismo”, siguiendo a Mignolo, considera la colonialidad como un derivado de la modernidad. En esa línea de pensamiento, la modernidad se concibe y, después, surge el colonialismo. El período colonial implica que, en las Américas, el colonialismo terminó en el primer cuarto del siglo XIX. Sin embargo, la colonialidad entiende que la colonialidad es anterior a la modernidad, que es un elemento constitutivo de la misma. Y, por consiguiente, seguimos viviendo bajo el mismo régimen. La colonialidad actual podría considerarse el lado oculto de la posmodernidad y, en ese sentido, la poscolonialidad remitiría a la transformación de la colonialidad en colonialidad global del mismo modo que la posmodernidad designa la transformación de la modernidad en nuevas formas de globalización. O podría referirse a una posición crítica de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad y de la diferencia colonial, de una forma similar a cómo la posmodernidad se entiende como la crítica de la modernidad hecha desde el seno de la propia modernidad. En síntesis, el colonialismo sale de escena después de la primera ola

de descolonizaciones (los Estados Unidos, Haití y los países latinoamericanos) y de la segunda ola (la India, Argelia, Nigeria, etc.), mientras que la colonialidad sigue viva y fuerte en la actual estructura global (Mignolo, 2010, p. 30).

Para Mignolo (2010) la colonialidad-modernidad o, si se prefiere, la constitución e historia del sistema mundial moderno-colonial es, a la vez, una estructura en la que la dependencia histórico estructural, como estructura de dominación, se convierte en el rostro visible de la colonialidad del poder. Pero esa dependencia histórico estructural no es sólo económica o política es, ante todo, epistémica:

Quijano (2010) entiende la colonialidad del poder ligada a la colonialidad del saber, considera que desde el mismo momento de la conquista se impuso una única forma de entender, ver y comprender al mundo, la europea:

las poblaciones dominadas y todas las nuevas identidades, fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender el habla de los dominadores. Así, con el tiempo largo de la colonialidad, que aún no termina, esas poblaciones fueron atrapadas entre el patrón epistemológico aborigen y el patrón eurocéntrico que, además, se fue encauzando como racionalidad instrumental o tecnocrática, en particular respecto de las relaciones sociales de poder y en las relaciones con el mundo en torno (p. 10).

La descolonización debe ser entendida al desmontaje de estructuras de poder estatal, laboral, y del control de la sexualidad, de ideologías, y de formas de conocimiento que producen una división maniquea del mundo, es decir de una división entre amos y esclavos, entendidos estos como sujetos normales por un lado, y sujetos anormales, dispensables, o sujetos-problema por otro. El pensamiento descolonial propone desafiar la episteme que la modernidad colonialidad ha impuesto, en el marco de la diferencia imperial y colonial y, al hacerlo, recuperar críticamente todas los diversos legados culturales. Su proyecto más que *universal* es *pluriversal* en el sentido que el desprendimiento y la apertura ponen en escena múltiples formas de articulación de la vida social y cultural que no necesariamente son asimilables entre sí, a *otros mundos*, en el lenguaje del giro descolonial, que pueden vincularse entre ellos pero no desde la matriz colonial del poder sino transversalmente.

Para Dussel, el proyecto de descolonización comenzado en el siglo XVI e intensificado en el siglo XX requiere urgentemente de intervenciones decoloniales a nivel planetario, no para culminar el proyecto inconcluso de la modernidad sino para trascender la modernidad/colonialidad hacia, lo que él llama, un mundo transmoderno. Esto es desenganche - desconexión- del fundamentalismo eurocéntrico, esto es, el pensar y actuar descolonial hacia un proyecto transmoderno, ni posmoderno ni posestructuralista pues se trata de un más allá de la modernidad/colonialidad, es ser anticapitalista como culminación del proyecto inconcluso e inacabado de la descolonización (Dussel, 2005).

El concepto estricto de “transmoderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aún de la postmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other Location*. Una futura cultura transmoderna, que asume los momentos positivos de la modernidad, pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias, tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (Dussel, 2005). “Trans-modernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” y también “anterior” de las estructuras valoradas por la cultura moderna 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 pluriversal (Dussel 2005).

Existe la necesidad de declarar que la crisis de la hegemonía de la modernidad occidental, los cambios sustanciales y de facto del paradigma de la razón técnica instrumental y teleológica que domina la Historia del capitalismo y el colonialismo sin fin, si tienen su clausura o *terminus civilizatorial*. Las alternativas a esa clausura se encuentran en nuestra América, en este otro sistemas de mundos de vida que se autoreconocen plurales e interculturales y que en el tiempo se han mantenido subyacentes, sin perder sus fuerzas contra hegemónicas, desde los días de la conquista europeas en estas tierras originarias.

Todo esto pone de manifiesto la necesidad de un nuevo saber. Un saber que tiene como cimiento al sujeto, o mejor dicho a la vida del sujeto, es decir un saber construido desde una perspectiva emancipatoria, liberadora y humana. Para los cuales, como lo señala Santos

(2011), el reconocimiento y la incorporación de las prácticas políticas, culturales y económicas de los pueblos indígenas y afroamericanos son fundamentales. Por ello, la necesidad de una Epistemología del Sur que permita romper con la hegemonía de la modernidad desarrollada por el eurocentrismo, buscando aprender del sur, “que es una comprensión del mundo mucho más amplia que la que nos da la comprensión occidental, y que a pesar de ser cada vez más clara, no está todavía contabilizada en las soluciones políticas y teóricas que por ahora tenemos”(Santos, 2011, p. 21)

Una epistemología del Sur, al decir de Santos (2011), que asuma el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo, neoliberalismo y por el colonialismo.

El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo (Santos, 2011, p. 25).

Para Boaventura de Sousa Santos (2011), existe dos premisas fundamentales de una epistemología del Sur. Primero, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Esto significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental (sin excluir el marxismo). Segundo, la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio. Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo

académico, no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor. (p. 27)

Es por ello, que se hace necesario desde esta perspectiva, hablar de un pensamiento alternativo de alternativas que permita romper con la lógica monocultural del saber científico como único conocimiento válido despreciando otras epistemes no-científica, populares, tradicionales, indígenas, campesinas, urbanas y locales. Es lo que ha denominado Santos, la ecología de los saberes. Frente a la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, cabe la posibilidad de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino, con el saber tradicional. (Santos, 2011, p. 30).

La descolonialidad es un proceso complejo que pretende superar las huellas dejadas por la imposición del proyecto moderno occidental que trastocó la existencia humana de las culturas no-occidentales, y aspira a la descolonización epistemológica -modos de ver, entender y comprender la realidad, de manera diversidad e intercultural-, la descolonización del poder – el Estado y sus instituciones-, la descolonización del ser - ontológico, existencial, ético e identitario-. Es una puesta en práctica de una convivencia pluricultural, de un diálogo de saberes, que invita a luchar por un mundo sin marginados, excluidos, explotados, desposeídos, con verdadera justicia donde se practiquen el *bien común* y *el buen vivir*. Nuestros pueblos reclama un pensamiento descolonial que articule genealogías perdidas desperdigadas por el planeta y ofrezca un proyecto “otro”, sean estas reflexiones un espacio para ello, que brinde un nuevo aporte para la construcción de un mundo mejor.

NOTAS:

[1] Para Dussel, modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente, que nace con la invasión europea en 1492.

[2] Por ejemplo, Bartolomé de las Casas en la época colonial, o contra la modernidad desde el seno de la misma modernidad, Nietzsche.

REFERENCIAS

- Dussel, Enrique. *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. México. 2005.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia Epistémica*. Ediciones del Signo. Argentina. 2010.
- Mignolo, Walter. *Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial*. Ediciones del Signo. Argentina. 2001.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social” en: *Journal of world-systems research*, VI, 2, summer/fall. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I. 2010.
- Quijano, Aníbal “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *En Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. En BONILLA, H. (Comp.) Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi editores. 1992.
- Santos, Boaventura de Sousa. “Epistemologías del Sur” en: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, núm. 54, julio-septiembre, 2011, pp. 17-39 Universidad del Zulia, Venezuela. 2011.