



UNAUULA[®]
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA LATINOAMERICANA

**EL EUROCENTRISMO EN EL PROYECTO DECOLONIAL: UNA MIRADA
DESDE LA “PERIFERIA”**

AUTOR (A)

Sandra Eugenia Álvarez Álvarez

ASESOR

Juan Camilo Arias Mejía

**TRABAJO DE GRADO PARA OBTENER EL TÍTULO DE
Magíster en Educación y Derechos Humanos**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA LATINOAMERICANA

ESCUELA DE POSGRADOS

MEDELLÍN

2021

El eurocentrismo en el proyecto decolonial: una mirada desde la “periferia”

Sandra Eugenia Álvarez Álvarez

Resumen

El objetivo del artículo es destacar el papel del eurocentrismo en el proyecto decolonial, encarando posturas de algunos autores como Browitt (2014) y Chambers (2019), quienes coinciden en lanzar fuertes detracciones a este pensamiento crítico, al que tildan de triunfalista, quejumbroso en exceso y falta de rigor filosófico. Incluso, que la relación entre epistemología y política dada por los pensadores decoloniales debe ser reconsiderada. Para confrontar la anterior mirada, se ha llevado a cabo una perspectiva epistemológica cualitativa, utilizando como método la síntesis bibliográfica sobre distintos postulados de autores tales como: Samir Amin (1989), Edward Said (2008), Lander (2000), Castro Gómez (2007) entre otros, quienes a partir del rastreo minucioso de eventos políticos, económicos o culturales latinoamericanos o de sectores con realidades semejantes, han insistido en la necesidad de una presencia que implique nuevos ordenamientos para afrontar los problemas contemporáneos, encontrando en estos hechos como fenómeno común, la necesidad de apelación a otras alternativas epistemológicas, diferentes a la taponada vía de la tradición eurocéntrica.

Palabras clave: eurocentrismo, proyecto decolonial, colonialidad, descolonización, modernidad.

**EL EUROCENTRISMO EN EL PROYECTO DECOLONIAL: UNA MIRADA
DESDE LA “PERIFERIA”**

AUTOR (A)

Sandra Eugenia Álvarez Álvarez

ASESOR

Juan Camilo Arias Mejía

**TRABAJO DE GRADO PARA OBTENER EL TÍTULO DE
Magíster en Educación y Derechos Humanos**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA LATINOAMERICANA

FACULTAD DE POSGRADOS

MEDELLÍN

2021

El eurocentrismo en el proyecto decolonial: una mirada desde la “periferia”¹

Sandra Eugenia Álvarez Álvarez²

Resumen

El objetivo del artículo es destacar el papel del eurocentrismo en el proyecto decolonial, encarando posturas de algunos autores como Browitt (2014) y Chambers (2019), quienes coinciden en lanzar fuertes detracciones a este pensamiento crítico, al que tildan de triunfalista, quejumbroso en exceso y falta de rigor filosófico. Incluso, que la relación entre epistemología y política dada por los pensadores decoloniales debe ser reconsiderada. Para confrontar la anterior mirada, se ha llevado a cabo una perspectiva epistemológica cualitativa, utilizando como método la síntesis bibliográfica sobre distintos postulados de autores tales como: Samir Amin (1989), Edward Said (2008), Lander (2000), Castro Gómez (2007) entre otros, quienes a partir del rastreo minucioso de eventos políticos, económicos o culturales latinoamericanos o de sectores con realidades semejantes, han insistido en la necesidad de una presencia que implique nuevos ordenamientos para afrontar los problemas contemporáneos, encontrando en estos hechos como fenómeno común, la necesidad de apelación a otras alternativas epistemológicas, diferentes a la taponada vía de la tradición eurocéntrica. Concluye este artículo que, si bien la discusión se encuentra abierta, los interrogantes y enfoques propuestos por los estudios decoloniales son una vía potente para desnaturalizar categorías de las ciencias sociales y proponer agendas de investigación que interroguen las problemáticas específicas de las sociedades que han estado al margen del proyecto eurocéntrico.

¹ Artículo resultado de investigación sobre el eurocentrismo en el proyecto decolonial, para optar al título de Magíster en Educación y Derechos Humanos. Asesorado por Juan Camilo Arias Mejía.

² Profesional en Licenciatura Ciencias Sociales, estudiante de la maestría Educación y Derechos Humanos de la Universidad Autónoma Latinoamericana. E-mail: saneu05@hotmail.com

Palabras clave: eurocentrismo, proyecto decolonial, colonialidad, descolonización, modernidad.

Abstract

The aim of the article is to highlight the role of Eurocentrism in the decolonial project, facing positions of some authors such as Browitt (2014) and Chambers (2019), who coincide in launching strong detractions to this critical thinking, which they brand as triumphalist, whiny in excess and lacking in philosophical rigor. They even argue that the relationship between epistemology and politics given by decolonial thinkers should be reconsidered. In order to confront the previous view, a qualitative epistemological perspective has been carried out, using as method the bibliographical synthesis on different postulates of authors such as: Samir Amin (1989), Edward Said (2008), Lander (2000), Castro Gómez (2007) among others, who from the thorough tracing of Latin American political, economic or cultural events or sectors with similar realities, have insisted on the need for a presence that implies new orderings to face contemporary problems, finding in these events as a common phenomenon, the need to appeal to other epistemological alternatives, different from the clogged way of the Eurocentric tradition. This article concludes that, although the discussion is still open, the questions and approaches proposed by decolonial studies are a powerful way to denaturalize social science categories and propose research agendas that interrogate the specific problems of societies that have been on the margins of the Eurocentric project.

Key words: eurocentrism, decolonial project, coloniality, decolonization, modernity.

Introducción

El término eurocentrismo ofrece toda una gama de significaciones e implicaciones que resulta imperante encarar, en especial en momentos en los que el proyecto neoliberal comienza a mostrar fisuras y se gestan, principalmente en los países del sur global, movimientos críticos a la modernidad, como es el caso de la corriente decolonial de las ciencias sociales. De acuerdo con esta, el eurocentrismo se puede definir como la cosmovisión central de los ejes del poder mundial, que señala a Europa y la cultura helenocéntrica, de la que esta emerge, como detentadora de una racionalidad presuntamente universal y válida que, como ha sido señalado, posee un carácter predominantemente colonial que pretende, a la larga, naturalizar el proyecto hegemónico de la Europa occidental sobre las demás sociedades del sistema mundial. Este proyecto, se consolidó en el momento en que Europa posicionó su dominio colonial sobre el así denominado Nuevo Mundo, en busca de un control total sobre los recursos y el conocimiento y cuyo gran motor fue la modernidad.

Es justamente el eurocentrismo, el que condujo a entronar a Europa como el culmen de la civilización humana y generó el imaginario de índole racial frente a lo que se constituye como la Europa y la no-Europa. Este autoproclamado posicionamiento hegemónico mundial, fue el propulsor de los llamados estudios decoloniales en las últimas décadas del siglo XX, los cuales propusieron la liberación y reivindicación de aquellos que por siglos han estado supeditados a “la hegemonía ideológica de las clases dominantes” (Dussel, 1996, p. 17). Aquellos que por siglos habitaron en “el otro lado de la línea” (de Sousa, 2010, p. 31), en la “periferia” (Dussel, 1996). Un acercamiento a la definición de dichos estudios conduce a afirmar que estos parten del desarrollo y expansión del bagaje conceptual y teórico de la decolonialidad, tomando como

base la categoría de colonialidad, que incluye la colonialidad del poder, el saber, el ser, entre otros, cada uno de estos ámbitos analizado y compilado por diferentes autores.

Para tener una idea del amplio espectro de los referidos estudios decoloniales y sus impulsores, se pueden mencionar algunos de sus principales exponentes y el ámbito en el que han centrado sus estudios, utilizando como técnica, la sistematización bibliográfica. La selección tanto de los autores como de las obras, obedece a que son, en su gran mayoría, integrantes del grupo modernidad/colonialidad, colectivo de pensamiento crítico creado en América Latina en la primera década del siglo XXI, estructurada por una selecta red multidimensional y multigeneracional, que cuenta con intelectuales en campos como: la sociología, semiología, pedagogía, antropología, filosofía, entre otros.

En tal sentido, en términos de la colonialidad del saber, destaca Edgardo Lander (2000), quien señala en su obra el carácter eurocéntrico del conocimiento moderno y su articulación a las formas de dominio colonial-imperial. De igual modo, se encuentra Walter D. Mignolo (2013), quien transita en torno a la formación del pensamiento eurocéntrico, las alternativas cognitivas y la racionalidad moderna, sus distintas manifestaciones y efectos. Santiago Castro-Gómez (2005), quien destacó el papel que han jugado las ciencias sociales al interior de dicha colonialidad. Catherine Walsh (2006), quien se ocupa de la probabilidad de construir nuevos campos de investigación y crítica, reconocidos con el distintivo de Estudios Culturales Latinoamericanos. Finalmente, destacamos por su relevancia en este campo, el trabajo De Sousa (2010), quien examina a través de sus estudios sobre distintas regiones y cuestionables situaciones latinoamericanas dominadas por los postulados del eurocentrismo, la posibilidad de pensamientos alternativos que permitan intermediar entre los conocimientos de los diferentes pueblos.

Otras conceptualizaciones, esta vez emanadas de la colonialidad del ser, van a ser abordadas por pensadores como Dussel (1994), quien teniendo clara la estrecha relación que existe entre la colonialidad del saber, el poder y el ser, al igual que los efectos de la centralidad del conocimiento en la modernidad, trabajará dicha colonialidad, la cual se resume en afirmar que “tenemos introyectado en nuestro mismo ser, al menos de sus élites dominantes desde Cortés y sus criollos y mestizos descendientes, el ser del dominador” (p. 31). Dussel (1994, 2007), al igual que otros autores como Wallerstein (2001), Quijano (1992), Amin (1989), Said (2008), han vinculado su producción teórica a la investigación de procesos globales o el estudio de casos situados local y regionalmente, desarrollando importantes aportaciones a los estudios decoloniales a través de las investigaciones históricas.

Como quiera que sea, el eurocentrismo es señalado de no observar más allá de la grata posición de quienes se encuentran confortablemente situados en el mundo moderno, donde es precisamente la cultura moderna la que domina y busca permanecer instalada en el “universalismo humanista” (Amin, 1989, p. 103) cuando, en la práctica eurocéntrica se extiende contra él, ya que este eurocentrismo conlleva consigo una decadencia de los pueblos y civilizaciones que se opongan a la difusión de dicho proyecto civilizatorio. El eurocentrismo se constituye así, en “un callejón sin salida” (Amin, 1989, p. 109) que abarca a la humanidad contemporánea y con éste, las denominadas potencias coloniales logran imputar una forma particular de erudiciones, valores, asignaturas, maneras de conducta a los grupos colonizados: “Así, en cualquier sociedad no totalitaria ciertas formas culturales predominan sobre otras y determinadas ideas son más influyentes que otras” (Said, 2008, p. 26). En tal sentido, los diversos autores de esta corriente coinciden en que esta situación debe ser enunciada y concertada desde todos los ámbitos posibles, apuntando con ello a una liberación epistémica de los pueblos, en este caso, de América Latina.

Debates contemporáneos a propósito de las teorías decoloniales

De acuerdo a lo propuesto por Browitt (2014), los encargados de plantear el discurso decolonial caen en una contrariedad en el momento en que “utilizan las herramientas de la teoría crítica europea para deconstruir el discurso de la modernidad eurocéntrica” (p. 26). Para confrontar la aseveración propuesta por Browitt (2014), es pertinente rastrear un poco, justamente, el origen del eurocentrismo desde las voces de algunos autores decoloniales criticados por su posición, tales como Amín (1989), quien lo propone como un fenómeno puntualmente moderno, cuyos inicios no van más lejos del Renacimiento y que ha tenido un fuerte peso en el siglo XIX, por lo que se establece como “una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno” (p. 9). Es justamente en estos tiempos modernos, gracias al Renacimiento, cuando según Amin (1989) Europa despegaba hacia el capitalismo, aunque no estuviese consciente que lo estaba construyendo. Incluso, va más allá al afirmar que es en este momento y gracias al surgimiento del capitalismo cuando Europa toma conciencia del alcance universal de su civilización y la capacidad que tiene de dominar los destinos de la humanidad como nunca antes se había hecho en la historia, dejando claro que “la mundialización de los tiempos modernos asociada al capitalismo es por naturaleza polarizante” (Amín, 2001, p. 16).

Dado lo anterior, “el Eurocentrismo se cristaliza en esta nueva conciencia, a partir de esta época y no antes” (Amín, 1989, p. 74). Este argumento, se corresponde con lo que plantea Dussel (1993), quien traza su juicio al eurocentrismo apuntando directamente a la reconstrucción y replanteamiento de la historia, por lo que habla de una Europa “moderna” fabricada hacia el norte y el oeste de Grecia, considerando lo demás como “lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano” (p. 41). Para Dussel, la sucesión unilineal Grecia-Roma-Europa se

constituye en una invención ideológica de finales del siglo XVIII dentro del pensamiento romántico alemán ya que, según éste, “Europa nunca fue centro, siempre fue periferia” (Canal NatGeA, 2013, 20m02s) que más adelante daría paso al concepto racista del “modelo ario”. Dussel (2007) menciona otro eurocentrismo, el de “las filosofías políticas”, el cual deja de lado, ya sea por subestimación o inepticia, todos los logros y alcances de las prácticas o políticas de otras culturas, al igual que sus teorías, las cuales no se estudian y, por tanto, se minusvaloran. Prueba de ello lo constituye el orientalismo.

Es precisamente en este sitio, donde se intersectan estos criterios con los del pensador Said (2008) y su trabajo llamado “Orientalismo”, con el cual el autor propone ubicar este término en el contexto histórico, el cual define como “un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental” (Said, 2008, p. 19), ya que hace una clara diferenciación entre la forma como Estados Unidos mira este lado del orbe, al cual vincula con el Extremo Oriente, en especial China y Japón y la forma como Europa (de manera más enfática franceses y británicos) ha vivido la experiencia con este lugar en particular, como lo describiera Torrents (2019), relacionándolo con otro tipo de dominación: “no solo tenía que construir una imagen de los lugares y sujetos a dominar, sino que también tenía la necesidad de mostrarse como una experiencia placentera y reconfortante” (p. 380). Como es de notarse, es uniendo las diferentes miradas, como siempre se ha transitado en el camino del saber, no necesariamente desde una teoría “europea”, como lo propone Browitt, postura que resulta de por sí, bastante eurocentrada.

Continuando con la crítica de Browitt (2014), éste alude además que, vocablos tales como Europa, eurocentrismo, occidente, modernidad, ilustración, capitalismo, entre otros, no son más que herramientas o focos de crítica usados por los teóricos de la decolonialidad, a los que señala de querer llamar la atención frente a la situación, que junto con la expansión y

desarrollo capitalista de Europa, incrustaría una lógica colonial aún prevaleciente dentro de los “imaginarios políticos y culturales incluso en el mundo no europeo” (Browitt, 2014, p. 27). Para este autor, la interpretación que realizan los teóricos decoloniales en lo relacionado a Europa, occidente, modernidad, tiene una alta carga de estatismo y reduccionismo, a las que, según él, se encasillan en vocablos muy fuertes: Centro-periferia, Europa / no-Europa, modernidad / otredad, en fin, toda una gama de términos que se alejan de la realidad contemporánea, ya que justo en este tiempo esas relaciones son más fluidas. Browitt enfatiza que el bloque modernidad/colonialidad para los decolonialistas se constituye en una muralla inalterable que les permite culpar a todo lo europeo o lo moderno de los “males del mundo”.

Es justo en este punto, cuando las teorías decoloniales a través de autores como Quijano (2014), se yerguen en respuesta a tales críticas para enfatizar las otras caras de la modernidad a través de relaciones como la “colonialidad del saber y del poder”, “saberes coloniales y eurocéntricos”, “modelos civilizatorios” entre otros, que permiten observar las expresiones culturales de la dominación. A este propósito, el debate que traza el sociólogo Lander (2000) frente al tema apunta a la profunda desigualdad y exclusión que ha traído consigo el mundo moderno, resaltando que hoy más que nunca, se debe realizar la deconstrucción del “carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal” (p. 12), lo cual solo se alcanza polemizando los propósitos de las ciencias sociales, las cuales han sido histórica y universalmente utilizadas como herramienta del establecimiento del mencionado orden social. La seguridad que traería para el europeo la modernidad, de ser concebido como avanzado frente a los otros (el resto de pueblos y culturas del planeta) iría de la mano con la estructuración colonial del mundo occidental (pensado como lo moderno), de tal modo que “la sociedad industrial moderna de los países occidentales representa el futuro hacia el cual han de avanzar inexorablemente todos los pueblos del planeta” (Herrendorf, 1988, en Lander, 1996, p. 59).

Para Chambers (2019), “es una inmensa exageración decir que las ciencias sociales en su conjunto sirven para naturalizar y legitimar la sociedad capitalista-liberal” (p. 77), haciendo alusión a la tesis de Lander (2000). No obstante, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), se unen a la ponencia de Lander frente a cómo la universidad en Latinoamérica se encuentra colonizada, ya que plantea una mirada del mundo directamente relacionada con las herencias coloniales de conocimiento y, por lo tanto, las universidades son el canal ideal para la reproducción de tales pensamientos. Castro-Gómez (2007), esboza que es justamente esa observación colonial sobre el mundo la que parte de un modelo epistémico heredado de la modernidad occidental, que él llama “la hybris del punto cero”. Este estándar epistémico según el autor, se reproduce de manera efectiva en la universidad, constituyéndose en la “estructura triangular de la colonialidad” compuesta por: la colonialidad del ser, del poder y, por último, la colonialidad del saber. Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), ubican en el plano histórico el momento en el que las ciencias inician su proceso de autopensamiento que, según este enfoque, se da entre 1492 y 1700, ya que sería en este período cuando surge “el paradigma epistémico que todavía es hegemónico en nuestras universidades” (p. 81).

Mientras Browitt (2014) coincide en la opinión del pillaje sufrido por las Américas que, si bien se constituye en elemento clave, no es el único que prevalece en el desarrollo de la modernidad, ya que éste es sólo una parte de lo que se estaba llevando a cabo en Europa antes de la colonización ibérica, Chambers (2019) cuestiona la generalización que, según él, realiza Castro-Gómez y Grosfoguel frente al vínculo unidireccional que propone “entre las ciencias sociales y la gubernamentalidad” (Chambers, 2019, p. 75). Contrastante con esto, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) coinciden con Lander (2000) quien propone que estas disciplinas han sido catalogadas como portadoras de la verdad de manera hegemónica, como en su momento lo fue la teología cristiana para legitimar el “dominio colonial” (p. 12), desembocando en la

imposibilidad de pensar en un tipo de organización social al margen de la lógica del mercado, siendo justamente estas ciencias sociales, las que cumplen un papel esencial en la constitución de la “sociedad de mercado, por la vía de las políticas que se derivan de sus proposiciones normativas” (p. 12).

Dussel (1993) concuerda con Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), al proponer como mirada opcional al concepto de “modernidad”, la que apunta a un sentido mundial, que consiste en poner como centro del mundo moderno el hecho de ser los Estados, ejércitos, economía, filosofía europea el foco de la historia mundial. Es decir, que en la práctica nunca hubo historia mundial hasta 1492, tiempo en el cual se da inicio al Sistema-mundo o “moderno sistema mundial” (Wallerstein, 2011). Según Dussel (1993), antes de esta fecha (1492) lo que se daría sería una coexistencia entre culturas o imperios, dejando por sentado que es solo en el momento de la expansión portuguesa entre el siglo XV y XVI, propiamente con el Descubrimiento de América, que todo el planeta daría inicio a “una sola Historia Mundial”. De otro lado, el posicionamiento que De Sousa (2017) lleva a cabo para cuestionar el eurocentrismo, parte de una mirada frente a éste de desgaste y debilitación por las disconformidades que aumentan en todos los rincones del mundo, las cuales conducen a conflictos y flaquezas sociales tales como “ultranacionalismo, racismo, conflictos étnicos, sexismo, xenofobia, homofobia, etcétera. En resumen, desde esta perspectiva, parece que el Norte tiene poco que enseñar al mundo” (De Sousa, 2017, párr. 1). De esta forma, señala el modelo cartesiano por considerar que no da respuesta a las preguntas que giran en torno a la fuerza lógica de los movimientos sociales emergentes en las últimas décadas, los cuales brotan de ideas no eurocéntricas de relación con la naturaleza y la sociedad misma, en la cual la tierra figura como “la madre tierra, un organismo vivo al que pertenecemos y titular de sus propios derechos” (De Sousa, 2017, párr. 14).

A lo anterior, Chambers (2019) arguye que “Santos tiene una visión caricaturizada de la ciencia y su relación con los ‘otros conocimientos’” (p. 73), ya que sus afirmaciones y planteamientos carecen de piso y rigor, e incluso, se apoyan en lo que peyorativamente llama nociones opacas como la del “pensamiento abismal” (p. 69), el cual Ayestarán (2011) define como aquel que surge como resultado de las líneas de dominación trazadas para separar un territorio de otro (Tratado de Tordesillas) generando así “la brecha entre lo visible y lo invisible, entre la civilización humana y lo salvaje” (p. 11). Chambers (2019) antepone como requisito de credibilidad de todo tipo de saber, en este caso popular, la “evidencia”, al proponer que: “mientras no la hay, con toda razón ese tipo de ‘conocimientos’ no merecen el estatus de conocimiento científico o públicamente válido” (p. 71). En tanto, De Sousa (2017) en ningún momento niega el gran aporte e incluso, la preeminencia de los conocimientos científicos, más bien realiza una invitación a lo que llama una “ecología de los saberes” (p. 107), es decir, la que se apoya en la inspección de la “pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía” (p. 32). En una de sus publicaciones, De Sousa (2009) plantea claramente:

En muchas áreas de la vida social, la ciencia moderna ha demostrado una superioridad incuestionable en relación a otras formas de conocimiento. Hay, sin embargo, otras intervenciones en el mundo real que hoy en día son valiosas para nosotros y en las cuales la ciencia moderna no ha sido parte. Está, por ejemplo, la preservación de la biodiversidad posibilitada por las formas de conocimiento rurales e indígenas las cuales, paradójicamente, se encuentran bajo amenaza desde el incremento de las intervenciones científicas. (p. 57)

Es así como mantener cierto alejamiento con respecto a la práctica eurocéntrica implica tener conciencia de la amplia gama experiencial de un mundo cuyas posibilidades son

inagotables y, por lo tanto, no explicable con ninguna teoría universal. En este punto, la mirada que propone Mignolo (2005) sobre el eurocentrismo, está enfocada en la “colonialidad del ser”, la cual se da por la imposición de la historia de Europa y posteriormente de los Estados Unidos, como modelos universales que arrastran a los otros a ser lo que no son, utilizando como recurso la metamorfosis hacia “ideales del cristianismo, de la civilización y el progreso, de la modernización y el desarrollo, de la democracia occidental y el mercado” (Mignolo, 2005, p. 100) o por acomodación y absorción de éstos valores en el caso de las élites coloniales, conllevando a habitar de manera casi natural en la colonialidad, dejando de lado la afrenta que ésta ha instaurado en los pueblos como es el caso de América Latina. Para Mignolo (2013), se tiene que reconocer que el conocimiento construido desde el Renacimiento por la modernidad proviene de una Europa nativa que se “universalizó con el respaldo exigente en materia económica del capitalismo y su proyecto político expansionista de Estado-Nación” (p. 7).

En tal sentido, Browitt (2014) acepta el planteamiento de Mignolo (2004) cuando lee la modernidad europea como “una fuerza y una epistemología que han reprimido las formas de conocimiento y de ser de los indígenas” (p. 28), pero sin dejar de lado que esas otras maneras de conocer no son puras o estáticas, ya que esto sería una forma de subestimar el proceso de desarrollo de los pueblos indígenas. Browitt hace alusión al término o concepto de modernidad como un elemento que puede tener múltiples lecturas de la historia con diferentes fines, no solamente con el objetivo de la dominación. Dicho concepto no debe ser minimizado o encasillado sólo al colonialismo, ya que se venían dando profundos cambios en las dimensiones económicas, políticas y culturales de las ciudades europeas previo al descubrimiento de América. En este punto, el autor señala cómo la “modernidad” es considerada sinónimo de “Europa” y “occidente”, que no son más que zonas geográficas en las cuales se llevó a cabo la “modernización socioeconómica”. Para Browitt (2014), separar a América Latina de Europa y

retroceder el reloj de la historia, o su equivalente, restaurar algún orbe anterior a la colonización, así como el objetivo de la modernidad, no es posible. La modernidad no puede de esta forma, etiquetarse dentro de un sobrenombre simplista ya que, si bien para el autor la modernidad europea está basada en principios o estructuras de dominación como “el capitalismo, la burocratización de la vida, el racismo y el colonialismo” (p. 29), posee elementos liberadores emanados de la misma ilustración que, según éste, van en contra de las inclinaciones negativas del término: la igualdad, solidaridad, derechos, libertades, entre otros.

Sin embargo, Mignolo (2014) insiste en la necesidad de hacer visible la cara oculta del eurocentrismo operante desde el siglo XVI a modo de otra colonialidad, la del “poder”, a partir de un trabajo pedagógico, enfocado en la instrucción de los educandos para el entendimiento y toma de conciencia de “la colonialidad del poder en su cotidianeidad y en sus cuerpos” (p.63), siendo este el paso que permitirá el verdadero cambio del mundo, no un simple “estar ahí del sujeto moderno”. En la medida en que exista la inserción de los individuos en el entendimiento de fenómenos tales como: la economía y teoría política, los avances tecnológicos, los choques interestatales de hoy, se podrá tener percepción que “el análisis del patrón colonial de poder es siempre un análisis de nosotr@s mism@s” (Mignolo, 2014, p. 63). La invitación del autor es a reflexionar una “educación decolonial” desde todos los rincones del planeta, partiendo de la segregación, a partir de la separación del eurocentrismo, en otros términos “aprender a desaprender” (Mignolo, 2014, p. 71). En este aspecto, se puede encontrar un punto de concordancia con Wallerstein (2001), quien cataloga al eurocentrismo como un elemento integrante de la “geocultura del mundo moderno” y lo vincula a las ciencias sociales, las cuales cataloga como el resultado del “sistema-mundo moderno”. Manifiesta que dichas ciencias, nacidas por demás en Europa, pero no en la Europa cartográfica sino cultural (Occidental y Norteamérica), poseen una fuerte dosis de eurocentrismo. El autor plantea que en los últimos

años se ha venido rebatiendo enérgicamente ese mencionado eurocentrismo que contienen las ciencias sociales, por lo que plantea la necesidad de sortear el legado eurocéntrico que las estructura, ya que estas tienden a desfigurar las problemáticas reales del mundo contemporáneo. Los cinco frentes que propone Wallerstein (2001), en los que se percibe con claridad el enfrascamiento de las ciencias sociales en el eurocentrismo son: su “historiografía”, en la cual es claramente apreciable el dominio europeo del mundo moderno, a partir de logros puntuales de su historia, es decir se han proclamado como el centro de la historia moderna, a partir de su crecimiento acelerado con la fundación de la modernidad, la revolución industrial, el capitalismo, entre otra serie de privilegios que presencia la contemporaneidad.

Otro aspecto que revela el eurocentrismo de las ciencias sociales es su “universalismo”, el cual se relaciona con la aparición de las verdades científicas, las cuales serían válidas en todo tiempo y lugar. Esto da lugar a que los hechos acaecidos en Europa entre los siglos XVI y XIX, serían el modelo aplicable al resto del mundo por considerarse lo más conveniente para suplir las necesidades de la humanidad. El otro principio es el denominado “civilización”, que no es más que el conjunto de rasgos contrastantes ante lo considerado primitivo o bárbaro. Como elemento eurocéntrico adicional de las ciencias sociales, Wallerstein (2001) propone el “orientalismo”, trabajado al comienzo de este artículo con la postura de Edward Said y que no es otra cosa que una explicación delicada y vaga sobre los rasgos de civilizaciones “no-occidentales”, en pocas palabras, otra faz del concepto de “civilización”. Como último elemento eurocéntrico de las ciencias sociales, se encuentra el término de “progreso”, el cual va a surgir con la ilustración europea, siendo este el asunto convenido por la Europa del siglo XIX en el cual se consolidarían las llamadas teorías del progreso, ya que este término sería la mejor explicación para la historia del mundo y como diría Wallerstein (2001) “el fundamento racional de casi todas las teorías de las etapas. Incluso se convirtió en el motor de todas las ciencias

sociales aplicadas” (p. 33). No obstante, frente a la propuesta de Mignolo (2005) sobre el fin del eurocentrismo, Wallerstein (2001) sugiere que éste es “un monstruo de muchas cabezas” (p. 27), que a pesar que ha tenido múltiples altibajos, no es tan sencillo erradicar, de ahí que tanto su estudio como su crítica debe ser cuidadosa para no caer en el uso de ideas eurocéntricas a la hora de criticarlo. Punto en que coincide, pese a tener posturas opuestas, con Browitt (2014).

Por su parte, Quijano (2014) plantea que el gran logro alcanzado por Europa Occidental al convertirse en el centro del “moderno sistema mundo” (p. 788), hizo que se desarrollara en los europeos una característica común presente en todos los dominadores e imperialistas, el “etnocentrismo”, pese a que la modernidad “fue una resultante del conjunto de cambios que le ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde fines del siglo XV en adelante” (Quijano, 1988, p. 10). No obstante, en el caso de Europa este atributo tendría una característica diferente y particular: “la clasificación racial de la población del mundo después de América” (Quijano, 2014, p. 788). El hecho de haber fusionado tanto el “etnocentrismo colonial” como la “clasificación racial” ayuda a comprender por qué los europeos llegaron a sentirse superiores a todos los pueblos colonizados y más aún, siendo esta considerada como una superioridad natural (Quijano, 2014, p. 207). Este movimiento histórico, fue crucial para la jugada de poder que sería lo que vendría dentro del nuevo orden mundial, sobre todo en lo que respecta a “las relaciones intersubjetivas que le son hegemónicas y en especial de su perspectiva de conocimiento” (Quijano, 2014, p. 788). El permitirse generar una nueva óptica de la historia y ubicar de forma diferente a los “pueblos colonizados”, con sus respectivas historias y prácticas culturales, las cuales les dejaban un paso atrás de Europa, que sería su punto de llegada, como es de esperarse en otra jerarquía diferente, arrojando como resultado que “los pueblos colonizados eran razas inferiores y –por ello– anteriores a los europeos” (Quijano, 2014, p. 788).

Según Quijano (2014), es con base en esta mirada que tanto la modernidad como la racionalidad fueron pensadas como prácticas y elaboraciones únicamente europeas. De este panorama, las relaciones intersubjetivas entre Europa Occidental y el resto del mundo fueron diseñadas unas innovadoras categorías: “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico / mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa” (2014, p. 789). Es así como Quijano (2014) plantea que el único digno de ser llamado “el otro” de occidente sería el oriente, en ningún caso los indios de América o los negros de África, la categoría que correspondió a éstos sería “primitivos”. Pero más allá de las categorizaciones que realiza Europa con el que es y no es europeo, está la de “raza”, la cual se constituye en la esfera primordial, que Mariátegui (2010) describe como un instrumento necesario para “explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo” (p. 66). Esa óptica de supremacía del conocimiento, propia del eurocentrismo, sería la que se implantaría como “mundialmente hegemónica” de la mano del posicionamiento colonial de Europa sobre el resto del planeta.

Grosfoguel (2011), plantea “un racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales” al detectar que las disciplinas académicas son tomadas en cuenta si parten de pensadores y teorías masculinas y occidentales, en particular los europeos y “euronorteamericanos” (p. 343), punto en el que concuerda justamente con Lander (2000). Para Grosfoguel (2011), este discurso hegemónico eurocéntrico no es más que el camino a un discurso epistémico racista/sexista que deja a un lado cualquier otra participación, ya sea epistemológica o cosmológica de grupos considerados oprimidos al no pertenecer a las tradiciones de pensamiento occidental, lo que conlleva al término de “objetividad”, un discurso científicista de la academia occidentalizada. De tal forma que los grupos “inferiorizados y subalternizados” no tienen participación dentro del pensamiento crítico, ya sea por su género o

por su color. Para el autor, es precisamente esta epistemología de los hombres occidentales la que ha dominado en un sistema mundo durante más de 500 años.

Esta prerrogativa epistémica de occidente, se entronaría y normalizaría con la ayuda de la cosmología cristiana y el nombramiento de toda práctica diferente a ésta como pagana o diabólica y con la idea eurocéntrica que es a través de la tradición grecorromana, cruzando por el renacimiento, la ilustración y las ciencias occidentales que se logra “la verdad y la universalidad” (Grosfoguel, 2011, p. 344), que suele ser “descarnada” en cuanto “disuelve todo lo particular en lo universal”. Esto hizo que todas las demás tradiciones de pensamiento del “siglo XVI, fuesen diferenciadas como bárbaras, en el siglo XIX como primitivas, en el XX como subdesarrolladas y a comienzos del siglo XXI como antidemocráticas” (Grosfoguel, 2011, p. 344). Es de esta forma como el autor sugiere un factor común dentro de la formación de las ciencias sociales liberales occidentales del siglo XIX: el racismo y sexismo epistémico, al ser éstas las que catalogan como conocimiento “no objetivo” en su producción al conocimiento “no occidental” y que, al mismo tiempo, promuevan la superioridad del conocimiento occidental, enfocadas en unas teorías cimentadas en la experiencia de cinco países: Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y los Estados Unidos los cuales constituyen solamente el “12% de la población mundial” (Grosfoguel, 2011, p. 344).

Las anteriores consideraciones, se argumentan en la idea que son justamente los ideólogos que hacen parte de las disciplinas de las ciencias occidentales los originarios de los mencionados países, lo que deja por fuera al 88% de la población restante a nivel mundial, sin olvidar que, incluso las mujeres de estos cinco países son ignoradas, al igual que sus aportaciones teóricas. Por tal razón, Grosfoguel (2011) propone que “el eurocentrismo con su racismo/sexismo epistémico es una forma de provincialismo camuflajeado de universalismo que se reproduce en las ciencias sociales hoy” (p. 345). A lo que Chambers (2019) critica planteando

que: “es demasiado exagerado decir que todos los pensadores europeos o los académicos que leían sus teorías en otras latitudes pensaban que sus formas de conocimiento eran superiores y las únicas válidas” (p. 73).

Complementario a esto, Browitt (2004) esboza que los teóricos decoloniales en su afán por generar contra-teorías al pensamiento eurocéntrico, hablan con lo que él llama “una autoridad injustificada” (p. 38) con un estilo “declamatorio”, que pese a todo lo dicho sobre la “pluriversalidad”, llevan a cabo una forma de crítica “monológica y compartimentada” sobre temas como la modernidad, el occidentalismo y la razón ilustrada. Este afirma que el hecho de realizar esas críticas de rechazo frente al pensamiento europeo, deja sin piso sus propias tesis y meditaciones al no someterlas a la autocrítica y la reflexión severa que requiere y que, además, resulta irónico que todas sus posturas caigan dentro de universalismos tales como: “Europa”, a la que acusan de ser la culpable de los males, entre otros, de los pueblos prehispánicos, siendo los universalismos, uno de los aspectos que más rechazan y que, finalmente, realizan dichas críticas tomando como epicentro las universidades, siendo estas un invento de la tradición europea.

Con lo tratado hasta esta parte, queda claro que perdura un debate abierto frente a las posturas decoloniales, en el que autores como Browitt (2014) señalan dichas posiciones de antieuropeistas y declamativas, mientras Chambers (2019) por su lado, las acusa de carecer del rigor filosófico y, por ende, tener poca fiabilidad histórica. No es de extrañar que se de un choque entre la posición de quienes cómodamente han fabricado los imaginarios que han dirigido el mundo y los sujetos receptores de dicha opresión. De manera particular, consideramos hoy más que nunca la viabilidad de las propuestas y debates de la teoría decolonial, en especial lo concerniente al examen crítico al eurocentrismo, como instrumento de poder que perdura desde

la modernidad, en cada uno de los espectros de la cultura, política, economía y producción de saberes, de los que habitamos en este “lado de la línea”.

Mirada crítica frente al eurocentrismo, su pertinencia para la teoría decolonial y América Latina

El eurocentrismo en la teoría decolonial resulta en gran medida pertinente, máxime si se tiene en cuenta lo planteado por algunos de los teóricos decoloniales mencionados, entre ellos De Sousa (2014), cuando afirma que “el logos eurocéntrico ha implosionado” (p. 17), desde sus bases más profundas, causando un verdadero desarreglo para la humanidad y naturaleza. Lo alentador de su argumento se encuentra enmarcado en la afirmación sobre la llegada a los tiempos póstumos de un pensamiento gestado en una modernidad ahora superable que apunta hacia otra “episteme histórico-cultural” fecundada por la diversidad de los seres vivos que habitan el planeta, desencadenando en algunos intelectuales, lo que Fals Borda (2015) llama “expresiones de reconocimiento respetuoso del mundo marginal” (p. 371).

Es en este punto, donde la denominada “otra epistemología”, que se plantea como solución para dicha hecatombe, apunta precisamente hacia el sur global, propiamente América Latina, haciéndose cargo en la práctica de un “logos emancipador” que fractura los límites hegemónicos de lo que De Sousa (2010) denomina “capitalismo sin fin” y del “colonialismo sin fin” (p. 146), por medio de la apertura de espacios a culturas y conocimientos milenarios existentes en este lado del mundo, los cuales conservan una relación especial con la madre tierra. Las nuevas orientaciones epistemológicas que algunos teóricos decoloniales ofrecen de manera asertiva como propuestas son: la superación del etnocentrismo y el occidentalismo, la política de la liberación, la cual apuesta por la construcción de una filosofía política que enmarque un “estado de rebelión” (Dussel, 2007, p. 398) en el cual la pluralidad social y política se estructure

desde abajo, esto es, “el encuentro con el pueblo en toda su complejidad” (Dussel, 2007, p. 483). Así las cosas, las epistemologías del sur, entre otras, estando ésta última sustentada en ecologías de los conocimientos y la traducción intercultural, se muestran como alternativas viables al eurocentrismo que ha sido tradicionalmente hegemónico y partícipe de la construcción de un sistema mundial cimentado en grandes desigualdades.

No obstante, estas propuestas encuentran sus mayores dificultades en lo complejo que resulta analizar procesos sociales, políticos y culturales distintos o renovadores, dado el riesgo de encuadrarlos en cercos conceptuales y metódicos arcaicos, los cuales no están acondicionados para percibir sus ideas y por lo tanto tenderán a depreciarlas o desconocerlas. Si se parte del hecho que es la necesidad la que abre la posibilidad a la creación de nuevos marcos conceptuales y analíticos, se le agrega un grado de dificultad mayor a la aparición de la novedad, ya que esta visualiza al futuro registrando al pasado, y la concepción del tiempo para la modernidad es lineal, lo que convertiría tal novedad en un absurdo, dado que “cualquier objetivo de volver al pasado es viejo y no nuevo” (De Sousa, 2014, p. 20). He aquí un gran dilema.

Según De Sousa (2014), existen dos grandes dificultades que enfrenta el pensamiento crítico de base Occidental, consideradas grandemente problemáticas ya que existen en la imaginación política y pueden ser enunciadas de la siguiente forma: la primera “el fin del capitalismo sin fin” y la segunda “el fin del colonialismo sin fin” (p. 18). La primera, daría lugar a la creación de un *modus vivendi* con un capitalismo minimizador de costos sociales, promotor de la acumulación capitalista, con predominio de principios individualistas, en donde se ven enfrentados los particulares con la comunidad, la competencia con la reciprocidad y la ganancia con la complementariedad y solidaridad. Esta problemática, conduce igualmente a imaginar alternativas pos-capitalistas y pre-capitalistas ante la no prevalencia del capitalismo y lleva a la

dicotomía enunciada a continuación: “si los gobiernos imaginan el pos-capitalismo a partir del capitalismo, los movimientos indígenas imaginan el pos-capitalismo a partir del precapitalismo. Pero ni unos ni otros imaginan el capitalismo sin el colonialismo interno” (De Sousa, 2014, p. 22).

Aquí surge la segunda problemática de la imaginación política progresista latinoamericana, el conjeturar el fin del colonialismo, ya que como es bien sabido el colonialismo interno es una política de Estado, en la medida que unos salen más favorecidos que otros con las decisiones centrales, porque no es un secreto que las considerables dominaciones modernas: “colonialismo, capitalismo, patriarcado” (Canal Stand UGR, 2021, 15m10s) siempre están juntos, generando estragos en la vida de los obreros, líderes sociales (asesinatos en Colombia), los jóvenes negros de la ciudades (genocidios en Brasil), las poblaciones indígenas (quemadas de Brasil), las mujeres (feminicidios en México), tal y como se daba en la época de ocupación extranjera. Es una gramática social introyectada en las prácticas e imaginarios de los pueblos y que ocupa todos los espacios sociales como el público, el privado, la cultura, mentalidades y subjetividades. Para sintetizar, es “(...) un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren” (De Sousa, 2014, p. 24).

A los dos grandes retos a la imaginación política progresista del continente latinoamericano (pos-capitalismo y pos-colonialismo) se les suma otro, y es las relaciones que entre ambos existen y que marcan la perturbación que actualmente atraviesan. Se habla de la necesidad de un distanciamiento entre la tradición crítica eurocéntrica y la imaginación política progresista dada la “pérdida de los sustantivos críticos y la relación fantasmal entre la teoría y la práctica” (De Sousa, 2014, p. 25). Al parecer, hoy casi todos los sustantivos eclipsaron, ya que en los últimos años la tradición crítica eurocéntrica ha pasado a ser reconocida por los

adjetivos con los que valora los sustantivos propios de las teorías convencionales, ejemplo de este sería: si la teoría convencional se expresa sobre la democracia, la teoría crítica hablará de democracia radical, participativa o deliberativa. Otro ejemplo sería si habla de Derechos Humanos, la teoría crítica lo hará de derechos radicales, colectivos e interculturales.

Con todo lo anterior, queda claro que los conceptos hegemónicos no son de propiedad exclusiva del pensamiento liberal o convencional, por el contrario, se hace evidente el uso de estos conceptos hegemónicos por movimientos sociales con fines contrahegemónicos. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que aún son los sustantivos los que estipulan el panorama intelectual y político, esto es, lo que se puede o no decir, creer, legitimar, etcétera. Por lo tanto, desde las últimas décadas del siglo veinte, hasta ahora, el continente latinoamericano viene atravesando un momento de su historia en que debe “resemantizar” los arcaicos conceptos y al tiempo introducir nuevos, los cuales carecen de precedentes en la teoría crítica eurocéntrica, por lo que no se deja de correr el riesgo de la valoración o no de tales novedades. De hecho, se va más allá al plantear que estamos ante un nuevo fenómeno al vivenciar una significativa confrontación entre lo que está establecido en la teoría y lo que se lleva a cabo en las prácticas, ya que a lo largo del continente se suceden actos totalmente transformadores que lo avalan, por ejemplo las luchas de los últimos treinta años llevadas a cabo por grupos sociales conformados por indígenas, mujeres, campesinos, afro-descendientes o con otras formas como movimientos sociales, comunidades eclesiales, etcétera.

Muy distintas de las enmarcadas o elegidas por la teoría crítica eurocéntrica, como el partido o el sindicato. Se ha dicho: “nos encontramos con prácticas políticas que se reconocen como emancipadoras, pero que no estaban previstas por las grandes tradiciones teóricas de la izquierda eurocéntrica o que incluso las contradicen” (De Sousa, 2014, p. 26). Según éste, la ceguera de la teoría, queda condenada a la invisibilidad por la práctica y por lo tanto en su

subteorización, y a su vez la ceguera de la práctica acaba en la irrelevancia de la teoría. De acuerdo con las anteriores condiciones, la relación entre la teoría y la práctica asume características atípicas, ya que de un lado la teoría deja de estar al servicio de las prácticas futuras y sirve para legitimar o no las pasadas. Deja de ser orientadora para ser ratificadora de los éxitos obtenidos. De otro lado, la práctica se justifica en sí misma asistiendo a lo que teóricamente tenga a mano (conceptos, lenguajes heterogéneos...) que solo terminan siendo racionalizaciones utilitaristas o ejercicios teóricos, según la insuficiencia del momento.

Parece claro que las causas de esta relación fantasmal entre teoría y práctica son muchas, pero se establece como la más sobresaliente que si bien la teoría crítica eurocéntrica fue construida por unos cuantos países europeos, con una manifiesta finalidad de influenciar las luchas progresistas de esa zona en particular, las realidades que se dan en el contexto del sur global, tanto a nivel social, político, como cultural, obedecen a dinámicas muy diferentes y sumado a esta diferencia de contextos, se puede añadir el alejamiento epistemológico o hasta ontológico entre unos y otros. Lo anterior, sobre todo si se tiene en cuenta que los movimientos del continente latinoamericano: Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, México, la lucha por el territorio mapuche en Chile, entre otros, basan sus luchas y se estructuran soportados en conocimientos ancestrales, populares, espirituales, totalmente ajenos a la cientificidad particular de la teoría crítica eurocéntrica.

Al llegar aquí, surge como planteamiento que al existir un extravío de los sustantivos críticos, mezclado con la relación fantasmal entre las luchas transformadoras de la región y la crítica eurocéntrica, es recomendable tomar cierta distancia frente al pensamiento crítico pensado dentro y fuera del continente, se debe replantear la posibilidad de “pensar lo impensado”, hacer de la sorpresa, parte de la labor teórica o poniéndolo en términos De Sousa (2014): “(...) en el actual contexto de transformación social y política, no necesitamos de teorías

de vanguardia sino de teorías de retaguardia” (p. 28). Surge como propuesta frente a lo anteriormente mencionado, la apertura de espacios analíticos para otro tipo de realidades llamadas “sorprendentes”, sea porque son nuevas o hasta ahora consideradas como no-existentes, donde puedan surgir acontecimientos libertadores.

El abrir espacios para otras realidades, no significa descartar la rica tradición de la modernidad occidental, significa más bien asumir nuestro tiempo en el continente latinoamericano, con todas sus características transicionales y lo original que lo envuelve, dicho de otro modo, subsisten actualmente problemáticas que, si bien son modernas, las soluciones pensadas por la modernidad no aplican. Ideales como la igualdad, libertad y fraternidad persisten, pero las soluciones propuestas por el liberalismo y marxismo ya no son funcionales, en cuanto ambas proponen que “hay que sacrificar estas generaciones, estos pueblos, para que haya desarrollo” (Canal Stand UGR, 2021, 35m04s). Al mismo tiempo que se han dado versiones excluyentes en la modernidad occidental, se dieron otras que fueron marginadas u olvidadas, dados los intereses dominantes de la época, pero que sirven para aspirar a la posibilidad de un “Occidente no occidentalista” (De Sousa, 2010, p.77). Tener cierta distancia frente a las versiones dominantes de la modernidad occidental permite una aproximación a otras versiones subalternas, acalladas, aisladas de modernidad y racionalidad occidental y no occidental.

La “sociología de las ausencias” propuesta por De Sousa (2010), es planteada como la investigación que tiene como fin mostrar que, lo que no existe, es precipitadamente declarado como no-existente, o sea sin credibilidad frente a lo que existe. Dado lo complejo de este objetivo, se torna empíricamente imposible desde las ciencias sociales convencionales, ya que es muy complejo tornar lo imposible en posible y lo ausente en presente. Puesto que no existe una sola manera de producir tales ausencias, sino varias, se distinguen básicamente cinco

modalidades de producción de esta ausencia o no-existencia: el ignorante (derivado de “la monocultura del saber y del rigor del saber” (de Sousa, 2010, p. 22), el retrasado (surgido de la idea del tiempo lineal, en el cual tanto la historia como el tiempo tienen un solo sentido y dirección), el inferior (enmarcado en la lógica de la clasificación social, jerarquización de poblaciones por categorías –clasificación sexual y racial-), el local o particular (lógica de la escala dominante –lo universal, lo global-) y el improductivo o estéril (lógica productivista, criterios de producción capitalista). Estas formas sociales de inexistencia surgen en respuesta a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son estas totalidades las que, a fin de cuentas, han de confirmar lo que existe, cómo existe o si están descalificados para existir.

Por otra parte, la denominada “sociología de las emergencias” (De Sousa, 2010, p. 30) consiste básicamente en reemplazar el vacío del futuro por un futuro de probabilidades plurales y concretas que a la vez son utópicas y realistas, producidas en el presente partiendo de las actividades de cuidado. Dado que hablar de emergencias es especulativo, se torna necesario el diseño de una base filosófica, ya que este tema para el pensamiento occidental es secundario. En resumen, la “sociología de las emergencias” apunta a la investigación de opciones que entran en el panorama de las posibilidades reales, mientras que la “sociología de las ausencias”, dilata el presente entrelazando lo real, es decir lo que existe, con lo que le “fue sustraído por la razón eurocéntrica dominante”. De acuerdo a esto, De Sousa (2014) plantea: “la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias marcan la distancia en relación a la tradición crítica occidental. A partir de ellas es posible delinear una posible alternativa, a la cual he llamado epistemología del Sur” (p. 35).

Por tomar un precedente, la epistemología del sur se presenta como una reclamación al reconocimiento y valoración de los conocimientos científicos y no científicos, las relaciones

entre diferentes tipos de conocimiento, en especial el emanado de las clases y grupos de la sociedad que, históricamente, han estado oprimidos por las desigualdades y discriminaciones ocasionadas por el capitalismo y colonialismo. El sur global, se presenta como una metáfora que alude al sufrimiento humano experimentado por una gran mayoría de la población a causa del capitalismo y colonialismo en todo el mundo, y sus luchas y resistencias para rebasarlo o disminuirlo. Por eso, el sur global se caracteriza por enfocar sus esfuerzos en un proyecto decolonial con un matiz “anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial y antiimperialista” (De Sousa, 2014, p. 402). Un sur que se manifiesta en el norte global en forma de grupos excluidos, desempleados, minorías ya sea étnicas o religiosas, víctimas de sexismo, racismo u homofobia, entre otros.

Tal epistemología del sur, se compone de dos premisas. La primera: “la comprensión del mundo supera, por lejos, la comprensión occidental del mundo” (De Sousa, 2014, p. 37), esto significa que simultáneamente a la idea de progreso del mundo, pueden surgir una serie de rutas no estipuladas por el imaginario occidental, ni siquiera por el pensamiento crítico occidental y sin embargo tener toda la validez. La segunda: “la experiencia cognitiva del mundo es extremadamente diversa” (p. 37), lo que se traduce en que la diversidad del mundo es infinita, esto es, distintos modos de ser, pensar, actuar, sentir, percibir el tiempo, relacionarse entre seres humanos y no humanos, observar el pasado y futuro, instaurar colectivamente la vida. Todo esto, malgastado por el no reconocimiento de ello en el norte global, desperdiciando la oportunidad de construir una mejor sociedad. Por ello, se dice que “no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas” (De Sousa, 2014, p. 36).

Otros conceptos sumamente afirmativos a la hora de aproximarse hacia las ideas centrales de la epistemología del sur como alternativa a las ciencias sociales eurocéntricas, se dan en la ecología de saberes y la traducción intercultural. El cimiento de la ecología de saberes,

es que no hay ni ignorancia ni conocimiento en general: “toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular” (De Sousa, 2014, p. 36). En la ecología de saberes la ignorancia es vista desde otra perspectiva, no necesariamente descalificadora, ni mucho menos el punto de llegada o de partida, aprender puede implicar olvidar otros conocimientos y, por tanto, volverse ignorante de ellos. Así surge una utopía del inter-conocimiento que consiste en la posibilidad de aprender sin olvidar los propios entendimientos. El admitir que no existe ignorancia, pondría a todos los seres humanos al mismo nivel indiferentemente de su edad, condición y ubicación socio cultural: ¿es esto posible? en lo que respecta a la sociedad capitalista moderna, es característico el hecho que en la práctica favorece el conocimiento científico, dándole un posicionamiento predilecto, y por lo tanto también a las intervenciones que éste hace en la realidad humana y natural. Este status privilegiado, concedido a las prácticas científicas, significa que las intervenciones en la realidad humana y natural, que ellas pueden ofrecer, también se ven favorecidas, incluso en caso de crisis, ya que son prácticas socialmente aceptadas y vistas como algo que podrá ser superado mediante nuevas prácticas científicas.

En vista de la no distribución equitativa del conocimiento científico, los favorecidos en el mundo real, serán los grupos sociales que tienen acceso a tal conocimiento, generando una forma de injusticia social basada en la injusticia cognitiva. Por lo tanto, para que haya una distribución más equitativa de conocimiento científico se debe fabricar credibilidad para conocimientos no científicos, sin desacreditar el primero. Es cuestión de una utilización contrahegemónica del conocimiento que consiste, de un lado, en la exploración de prácticas científicas alternativas y, por otro, en fomentar la interdependencia entre los saberes científicos y no científicos (condicionar un diálogo y debate epistemológico entre ellos). En lo que respecta a la segunda idea central de una epistemología del sur, la traducción intercultural hace referencia

al método que faculta la generación de inteligibilidad recíproca entre las diferentes prácticas del mundo, ya sean disponibles o posibles. Es una forma de proceder que no asigna a ningún grupo de experiencias el calificativo o status de totalidad exclusiva ni homogénea, que no es más que la interpretación entre dos o varias culturas a fin de equiparar preocupaciones que, si bien proceden de diferente fuente, poseen la misma forma o esencia y por lo tanto pueden ofrecer diferentes respuestas a una misma cuestión.

Para la hermenéutica diatópica, consistente en la idea que los diversos sujetos y grupos humanos producen y poseen deficiencias y lagunas en la comprensión de los saberes de acuerdo a sus condiciones y ubicación geográfica, todas las culturas son incompletas y por tal razón, pueden complementarse y enriquecerse con el intercambio dialéctico y confrontación con otros pueblos o culturas. Esta hermenéutica supone, por lo tanto, lo que se denomina como “universalismo negativo”, ya que la posibilidad de completitud cultural es imposible. Esta idea de incompletitud, se constituye en fuente de incitación para el trabajo de traducción, que se hará productivo en la medida que se dé un cruce de estimulaciones afines surgidas en diferentes culturas.

En este punto, es cuando se podría hablar de la denominada interculturalidad para el contexto latinoamericano, la cual surge como propuesta que no solo vincula a los implicados geopolíticamente, sino también aquellos que han compartido a lo largo de su historia las mismas causas y por ende luchas (pueblos indígenas, negros, etcétera) y a sus constructos de una propuesta social, política, cultural, epistémica enfocada en la descolonización y la transformación, que trascienda más allá de simples aspiraciones, dado que esta interculturalidad incita a la reconstrucción de:

Conocimientos ““otros””, de una práctica política ““otra””, de un poder social ““otro””, y de una sociedad ““otra””; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en

contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política (Walsh, 2006, p. 21).

Conclusiones

Los autores decoloniales aquí expuestos ven en el eurocentrismo una coacción a los intereses de los pueblos dominados históricamente, en especial de Latinoamérica, al ser sometidos a la imposición de pensamientos hegemónicos en la escala epistemológica, económica, política y social, con una marcada tendencia a eliminar el imaginario colectivo y estructura de estas regiones. Sin embargo, y pese al menosprecio de algunos autores como Browitt (2014) y Chambers (2019), la construcción de un pensamiento y una praxis que en su configuración articula nuevas interpretaciones de la realidad “otra”, que vincula además usos renovados de la ancestralidad para una aproximación al ser, la naturaleza y la acción social, cobran toda la pertinencia en el panorama latinoamericano actual, permitiendo la existencia de una otredad que da paso a la apertura de nuevas y reales alternativas para la coexistencia de otras epistemologías, no necesariamente eurocéntricas, propiciando un giro a las subordinaciones históricas e impulsando una adhesión de otra manera.

Más que nunca, la “periferia” necesita ahora una ruta epistémica que incluya la posibilidad de un diálogo con otras posicionalidades que apunten a múltiples direcciones, no sólo hacia una Europa, que hoy por hoy, ha de ser repensada como punto de partida para los que habitamos a este “lado de la línea”. En lo particular, me encuentro compenetrada con el proyecto decolonial, en cuanto abre la posibilidad de reconstruir unas prácticas locales, capaces de recuperar la enseñanza y aprendizaje de unas ciencias sociales y humanas estructuradas de forma abierta, es decir, dando paso a toda la gama de saberes que se encuentran instalados en los diferentes pueblos y culturas, no pretendiendo desestimar la cosmovisión construida por Europa

a lo largo de estos cinco siglos, pero sí desenfocando las nuevas formas de aprendizaje de un único centro de episteme global cimentado en una prédica hegemónica de un arquetipo civilizatorio.

En últimas, las tesis que los autores decoloniales tratados proponen en cuanto al “eurocentrismo” latente en los ámbitos cultural, pedagógico y epistemológico, resultan de capital importancia por su vigor y pertinencia, máxime en un mundo que necesita generar un vínculo con el otro y lo otro donde la supremacía no sea ostentada por ningún núcleo de poder y el protagonismo lo retome la autonomía y emancipación tanto de la humanidad como de la naturaleza. Por fortuna, las apuestas decoloniales cada vez se potencializan en las mesas de conversación donde los temas educativos, económicos, políticos e interculturales son protagónicos y donde la investigación de opciones a la producción capitalista, la aportación de culturas minoritarias o híbridas, relegadas por la hegemonía del capitalismo y de la ciencia moderna, es primordial.

Queda establecido como reto, el superar la colonialidad epistémica que ha traído consigo la modernidad, a partir de una renovada comunicación intercultural, individual o colectiva de experiencias y significaciones, que permita una consensuada y libre manera de llevar a cabo las expresiones culturales, de tal forma que sea posible elaborar, examinar, canjear o diversificar los conocimientos y saberes con miras a una emancipación social hecha por gentes libres, para gentes libres.

Referencias

Amin, S. (1989). *El Eurocentrismo, crítica de una ideología*. Editorial Siglo XXI.

Ayestarán, I. & Márquez, A. (2011). Pensamiento abismal y ecología de saberes ante la ecuación de la modernidad. En homenaje a la obra de Boaventura De Sousa

- Santos. *Utopía y Práxis Latinoamericana*, 16 (54), 7-15.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?idp=1&id=27920007002&cid=90274%22>
- Browitt, J. (2014). La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico. *Cuadernos de Literatura*, XVIII (36), 25-46.
- Canal NatGeA. (2013, 31 de mayo). Enrique Dussel y otra mirada sobre la historia universal. [Vídeo]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=6GLzHSIGf4o>
- Canal Stand UGR. (2021, 26 de mayo). Boaventura de Sousa Santos "Colonialismo energético y epistemologías del sur". [Vídeo]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=sXrE8iIgZM0>
- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (comps). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Chambers, P. (2019). Epistemología y política: una crítica de la “colonialidad del saber”. *Discusiones Filosóficas*, 34, 65-90.
DOI:<http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v20n34/0124-6127-difil-20-34-00065.pdf>
- De Sousa, B. (2017). Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntricas. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 114.
- De Sousa, B. (eds). (2014). *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Akal.
- De Sousa, B. (2012). *De las dualidades a las ecologías*. REMTE.
- De Sousa, B. (2011). Utopía Latinoamericana. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16. 54, 17 – 39. De Sousa, B. (2009). *Pluralismo epistemológico*. CLACSO Coediciones.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/index.html>

De Sousa, B. (2010a). *Descolonizar el saber, Reinventar el poder*. Trilce.

http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%20el%20saber_fin_al%20-%20C%C3%B3pia.pdf

De Sousa, B. (2010b). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*.

CLACSO.

Dussel E. (2007). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Nueva América.

Dussel E. (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Plural.

Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista: Cultura Teológica*, 4.

Asociación Brasileira de Editores Científicos (ABEC).

Fals Borda, O. (2015). *Una Sociología Sentipensante para América Latina*. Siglo XXI.

Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales

coloniales. *Tabula Rasa*, 14.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39622094015>

Lander, E. (Ed.). (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

CLACSO.

Lander, E. (2000b). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? *Estudios*

Latinoamericanos, 7 (12/ 13), 25-46.

Lander, E. (1996). *La democracia en las ciencias sociales latinoamericanas*

contemporáneas. Ediciones Faces/UCV.

Mariátegui, J. C. (2010). *La tarea americana*. PrometeoLibros: CLACSO.

- Mignolo, W. (2014). Por Facundo Giuliano y Daniel Berisso. Entrevista a Walter Mignolo. *Revista del IIC* /35. Digital. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/iice/article/view/1961>
- Mignolo, W. (2013) "Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. *Revista de Filosofía*, 74.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)*. Gedisa.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO.
- Quijano, A. (1992), Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y política.
- Said, E. W. (2008). *Orientalismo*. Liberduplex S. L. U.
- Torrents, J. J. (2019). Una reflexión en clave literaria (e histórica) aún necesaria. *RUHM* 8, (17), 305-389
- Wallerstein, I. (2011). El debate en torno a la economía política de El Moderno Sistema-Mundial. *Mundo Siglo XXI, revista del CIECAS-IPN*, (24), 5-12. <https://www.mundosigloxxi.ipn.mx/pdf/v06/24/01.pdf>
- Wallerstein, I. (2001). El Eurocentrismo y sus avatares. *Revista de Sociología* 15, 27-33.
- Walsh, C. (2006). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Del Signo.