

Racismo epistemológico y occidentalocentrismo: apuntes para una descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento.

Martín E. Díaz

Universidad Nacional del Comahue

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Interculturalidad y Decolonialidad –

CEAPEDI.

Neuquén. Argentina

mdiazfilo@hotmail.com

Abstract

The aim of this paper is to address the emergency of a hegemonic tradition of knowledge held in an official metanarrative through which the Western World is set as the starting point of humanity's 'philosophical spirit'; a metanarrative in which direction, modernity will be represented as the highest point reached in the development of an allegedly universal abstract rationality.

This paper focuses on two main problems. First, the analysis of the role such hegemonic tradition of knowledge will play in the undermining and marginalization of those types of knowledge that are considered outdated and primitive after the creation of both an epistemological racism, and an attitude occidentalist; what comes along with the historical emergence of the European modernity. Second, the significance of the geopolitical idea of knowledge and the critic interculturality, which, according to its epistemic and political potential, could contribute to the decolonization of the aforementioned hegemonic tradition of knowledge, is partially enquired into by the end of this paper.

Keywords: epistemological racism, modernity, occidental-centrism, hegemonic tradition, decolonization.

Resumen

El presente artículo se propone abordar la emergencia de una tradición hegemónica del conocimiento sostenida en un metarelato oficial mediante el cual se ubicará a Occidente como el momento fundacional o inaugural del ‘espíritu filosófico’ de la humanidad, metarelato en cuyo derrotero la modernidad aparecerá representada como el momento culmine del desarrollo de una racionalidad abstracta pretendidamente universal.

Dos problemáticas centrales hacen al núcleo de este trabajo. En primer término analizar el rol que dicha tradición hegemónica del conocimiento jugará en la desvalorización y marginación de aquellos saberes considerados como atrasados y primitivos a partir de la generación, con el despliegue histórico de la modernidad europea, tanto de un racismo epistemológico como de una actitud occidentalocéntrica. En segundo término interesa indagar someramente hacia el cierre de este trabajo los alcances de la idea de geopolítica del conocimiento y de interculturalidad crítica, las cuales, en virtud de su potencialidad epistémico-política, podrían contribuir a la descolonización de la mencionada tradición hegemónica del conocimiento.

Palabras claves: racismo epistemológico, modernidad, occidentalocentrismo, tradición hegemónica, descolonización

1. INTRODUCCIÓN

El lugar de prestigio que ocupa al interior del mundo académico la denominada tradición filosófica occidental resulta innegable a la luz de la legitimidad alcanzada por esta tradición en el devenir de su historia, como asimismo en virtud de los aportes e insumos críticos dispensados por la misma. En este marco la conformación de aquello que es denominado bajo el nombre de tradición filosofía occidental lejos de representar un bloque monolítico de ideas responde al despliegue de un conjunto heterogéneo de procesos históricos así como al desarrollo de una multiplicidad de corrientes y sistemas de pensamiento, los cuales se encuentran en muchos casos en pugna entre sí [1].

Empero, a pesar de este carácter heterogéneo y no monolítico contenido en la denominada ‘filosofía occidental’ es posible advertir el desarrollo de una tradición hegemónica del conocimiento constitutiva del campo de las ciencias humanas y sociales en Nuestra América [2] sostenida en un metarelato oficial

mediante el cual se ubicará a Occidente -en primer término al Occidente helenocéntrico- como el momento fundacional o inaugural del ‘espíritu filosófico’ de la humanidad, metarelato en cuyo derrotero la modernidad aparecerá representada como el momento culmine del desarrollo de una racionalidad abstracta pretendidamente universal.

En este sentido, dos problemáticas centrales hacen al núcleo este trabajo. En primer termino analizar el rol que dicha tradición hegemónica del conocimiento jugará en la desvalorización y marginación de aquellos saberes considerados como atrasados y primitivos a partir de la generación, con el despliegue histórico de la modernidad europea, tanto de un racismo epistemológico como de lo que aquí denominaremos -siguiendo en este punto a Edgar Morin- una actitud occidentalocéntrica. En segundo término interesa indagar someramente hacia el cierre de este trabajo los alcances de la idea de geopolítica del conocimiento y de interculturalidad crítica, las cuales, en virtud de su potencialidad epistémico-política, entendemos podrían contribuir a la descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento.

2. DESANDAR LA TRADICIÓN HEGEMÓNICA DEL CONOCIMIENTO

La crítica al legado colonial y eurocéntrico presente en la tradición oficial de la filosofía -y por extensión en el campo de las ciencias humanas y sociales hegemónicas- posee en nuestro continente de valiosos aportes y antecedentes teóricos cercanos en el tiempo. Con la aparición hacia finales de la década del '60 del movimiento filosófico conocido con el nombre de Filosofía de la liberación latinoamericana [3], pensadores tales como Osvaldo Ardiles y Enrique Dussel efectuaron una profunda crítica tanto al logocentrismo como al helenocentrismo operante en el pensamiento filosófico occidental. Como habrá de señalar el propio Ardiles, el punto de partida para una “des-trucción” [4] de la historia de la filosofía hegemónica involucra la labor de desocultar tanto al logocentrismo desplegado con la cultura helénica como al *logos* conquistador gestado con la modernidad eurocentrada signado por la capacidad de nombrar y renombrar las cosas. De manera que la voluntad de dominio ejercida por parte del *logos* conquistador moderno, en su capacidad de despoblar el mundo de sus antiguos nombres y de volver a poblarlo con nombres impropios, permitirá en el caso de la América indo-hispánica la imposición de “...*parámetros culturales importados*” [5] reproducidos por las elites intelectuales vernáculas.

En una dirección análoga Dussel ha planteado la necesidad de superar -entre otros aspectos- al helenocentrismo, el occidentalismo y el eurocentrismo operante en la historiografía oficial a efectos de dar inicio a otra historia mundial [6]. En esta clave, si bien para Dussel la filosofía como método configura una ‘invención’ de la cultura griega la filosofía en tanto realización cultural proviene de Egipto, esto es, posee un origen semita y no griego. Tal es así que el filósofo mexicano-argentino habrá de considerar ya desde su obra temprana como punto de partida de la Filosofía de la liberación latinoamericana -cuya opción preferencial son los oprimidos de esta tierra- la experiencia existencial de los pueblos semitas. En razón de ello, el hecho que el mundo griego haya inventado el nombre de filosofía para dar cuenta del desarrollo de una actividad puramente intelectual basada en la conceptualización de la totalidad de los aspectos constitutivos de la realidad, no significa de suyo la inexistencia de otros ‘modos de filosofar’ bajo otros registros culturales y cognitivos presentes en otras latitudes del mundo a la vez que surgidos con anterioridad al ‘nacimiento de la filosofía’ en Grecia.

La crítica por tanto al helenocentrismo y, por ende, al eurocentrismo supone romper con el metarelativo en el que se ha cimentado la tradición oficial de la filosofía sostenido en una serie de mitos asumidos y reproducidos al nivel de verdades universales, a saber:

Entre las fabulas que se han convertido en certezas admirables: la siguiente: la filosofía nace en el siglo VII a. C., en Grecia, con los presocráticos. Esta frase posee al menos tres errores: la fecha, el lugar y el nombre. Porque mucho antes de esa fecha ya se pensaba en Sumeria, Asiria, Babilonia, Egipto, en la India, en la China y en otros lugares bárbaros desde el punto de vista de los griegos. (...) Otra fábula: el nacimiento blanco y europeo de la filosofía [7].

Pero además de estos mitos sobre los que se ha edificado la tradición oficial de la filosofía, esta última ha sido presentada como el producto exclusivo de la labor intelectual de ‘grandes hombres’ o ‘grandes héroes’ del pensamiento provenientes de los principales centros de producción de conocimiento de los países hegemónicos, los cuales en su labor ‘universal’ fueron capaces de arribar o inteligir un cúmulo de verdades impolutas y rectoras de la humanidad. Se trata de la construcción de un imaginario atravesado por una fuerte concepción androcéntrica y elitista sobre la cual se ha cimentado en gran medida el pensamiento filosófico occidental dominante.

En este marco, la crítica de lo que aquí entendemos como una tradición hegemónica del conocimiento imperante en el campo de las ciencias humanas y sociales en Nuestra América no resulta posible ser llevada a cabo en su radicalidad sin advertir el papel central que la modernidad europea jugará en la generación de un conjunto de imaginarios mediante los cuales se ubicará a Europa en el centro de la historia mundial y a la labor intelectual del hombre blanco europeo como la forma superior de conocimiento. Llevar a cabo esta crítica radical involucra por cierto desprenderse de la visión intraeuropea de una modernidad concebida como autopoiética, esto es, como un acontecimiento histórico producido al interior de Europa hacia inicios del siglo XVII signado por la superación -a partir de la emergencia de una racionalidad de carácter tecno-científica- de las ‘viejas representaciones’ del mundo propias de la denominada Edad media.

Como ha mostrado el propio Dussel [8] esta visión tradicional de la modernidad habrá de sostenerse en el establecimiento de un trazado unilineal -temporal e histórico- que va desde Grecia a Roma, pasando por la Edad media, el Renacimiento y la Reforma para alcanzar su punto culminante en el siglo XVIII con la Ilustración y la Revolución Francesa. De esta manera, con la postulación de este proceso unilineal enmarcado en una historia pretendidamente universal -postulación introducida por parte del romanticismo alemán en el siglo XVIII, fundamentalmente de la mano de Schegel-, queda oculta la relación existente entre el despliegue mundial de la modernidad y la expansión colonial hispano-lusitana vinculada a la conquista y anexión del ‘Nuevo mundo’ -o bien de *Abya Yala* de acuerdo al nombre ancestral atribuido por la cultura Kunas a nuestro continente- como lo Otro dominado y explotado de Europa.

En este sentido el desarrollo histórico de la modernidad se encuentra directamente vinculado para el filósofo mexicano-argentino al proceso de conquista iniciado en 1492 a partir del control geopolítico del Atlántico puesto en marcha con la expansión colonial hispano-lusitana y, con ello, a la anexión de los ‘nuevos territorios’ al primer sistema mundo comandado por España y Portugal. De manera que la modernidad europea, en tanto fenómeno mundial y colonial, se encuentra íntimamente asociada a la conquista y al genocidio perpetrado sobre las culturas de Nuestra América, genocidio negado por Europa al asumir como propia la misión salvífica -“Mito de modernidad” al decir de Dussel [9]- de civilizar, desarrollar y modernizar al Otro no-europeo.

El despliegue a partir de 1492 de este primer sistema mundo moderno/colonial, esto es, la inclusión de toda la humanidad en un único sistema de vida, entendemos es menester analizarlo en vinculación con

lo que Aníbal Quijano [10] ha denominado como el desarrollo histórico de un patrón colonial de poder que comenzará a formarse con la conquista de lo que habrá de bautizarse con el nombre de América [11]. El desarrollo histórico de este patrón colonial de poder al que refiere Quijano permitirá llevar a cabo una clasificación social de la población mundial a partir de la invención de la idea de “raza”, convirtiéndose esta última para el sociólogo peruano en la invención del instrumento más eficaz y perdurable de dominación a escala universal. De manera que la invención del constructo mental “raza” configurará un poderoso instrumento de clasificación de las poblaciones del mundo y, con ello, la puesta en marcha de un colosal proceso de racialización -tanto en la esfera del ser como del saber- de lo Otro no-europeo.

Dicho esto, como analizaremos a continuación, nos interesa problematizar en relación a la temática abordada en este trabajo de qué modo la emergencia de la modernidad europea -en su dimensión mundial y colonial- irá de la mano de la generación de un profundo racismo epistemológico operante al interior de la tradición de pensamiento filosófico occidental y de las ciencias humanas hegemónicas.

3. RACISMO EPISTEMOLÓGICO Y LA CONFIGURACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS HEGEMONÓNICAS

Ahora bien, retomando lo formulado en el cierre del párrafo anterior, ¿cómo se conecta el desarrollo del patrón colonial de poder al que refiere Quijano desplegado con la modernidad europea con la generación de una tradición hegemónica del conocimiento basada en una división racial de los cuerpos y saberes?

Para dicho análisis tomaré como ‘momento de inflexión’ la idea de la *hybris* del “punto cero” propuesta por Santiago Castro-Gómez [12] puesto que dicho acontecimiento epistémico-político producido hacia inicios del siglo XVII creemos jugará un rol preponderante en la formación del pensamiento filosófico occidental y las ciencias humanas hegemónicas.

En tal sentido, ¿a qué refiere esta idea de una *hybris* del “punto cero”? Por *hybris* del “punto cero” debe entenderse de acuerdo a Castro-Gómez la pretensión por parte del sujeto moderno de alcanzar una plataforma de universalidad y desde allí establecer una mirada analítica y científica del mundo a partir de una posición de neutralidad y objetividad a-valorativa. La postulación de la *hybris* del “punto cero” da cuenta de la ambición y desmesura del sujeto moderno de pretender alcanzar un “punto arquimédico” del conocimiento mediante el cual acceder a una verdad universal ubicada más allá de

toda cultura, sexualidad, raza, género y relaciones de poder. De manera que la pretensión de alcanzar esta plataforma de universalidad del conocimiento -expresada filosóficamente en el proyecto cartesiano del siglo XVII- supondrá la desmesura por parte del ego moderno de un “comienzo epistemológico absoluto” [13] sostenido en el andamiaje de una estructura arbórea del conocimiento en la cual la racionalidad moderna asumirá la potestad de renombrar, clasificar y controlar racionalmente la totalidad de las cosas existentes desde una posición pretendidamente metahistórica y metaempírica.

En este marco, la ambición por parte del sujeto moderno de alcanzar un punto de observación inobservado capaz de subsumir todos los puntos de vista -o bien de jugar a ser una especie de *Deus Absconditus*- habrá de inscribirse en la generación con la modernidad del “mito de autoproducción de la verdad” y del “mito del conocimiento no-situado” [14] basados en la postulación de un comienzo epistemológico absoluto, a-histórico, des-localizado y des-corporizado, mediante el cual es posible asumir una “distancia epistemológica” sobre la totalidad de lo existente. Empero esta pretensión de alcanzar una mirada universal y objetiva del mundo desde un no-lugar de observación por parte del sujeto moderno cartesiano lejos de circunscribirse al plano de la esfera ‘pura’ del conocimiento habrá de configurarse en la “dimensión cognitiva del colonialismo” al generar las condiciones de posibilidad para la construcción de un conjunto de representaciones e imaginarios acerca de las poblaciones conquistadas convertidas en un objeto de estudio detenido en el tiempo, tal como ocurrirá por caso con las denominadas ciencias del hombre europeo del siglo XVIII de la mano de pensadores como David Hume, Emmanuel Kant, Jacques Rousseau, Anne R. Jacques Turgot y el Marqués de Condorcet [15].

En tal sentido las ciencias humanas -surgidas en pleno contexto de la expansión colonial capitalista europea- habrán de contribuir a la construcción del imaginario civilizatorio acerca de la supuesta supremacía ontológica y epistemológica del Occidente hegemónico. En esta clave, como ha señalado el teórico palestino Edward Said [16], el campo discursivo de las ciencias humanas habrá de sostenerse en el despliegue de una maquinaria geopolítica de saber/poder que ha declarado como ilegítima la existencia simultánea de otros registros culturales y de otras formas de producir conocimiento. De esta manera tanto el pensamiento filosófico occidental como las ciencias humanas y sociales hegemónicas habrán de anclarse en la reproducción de lo que Johannes Fabian ha denominado como la generación de una “negación de la simultaneidad” -*denial of coevalness*- [17] mediante la cual las distintas culturas existentes serán visualizadas como simultáneas en el espacio pero no así en el tiempo.

La creencia en una no simultaneidad entre el presente histórico o actualidad -la *Aufklärung* de Kant- en que se halla la modernidad europea y el pasado en que se encuentran las culturas no-occidentales irá de la mano de una serie de imaginarios acerca de la inferioridad moral y cognitiva del Otro no-europeo. En este marco, la creencia acerca de la inferioridad natural de los seres humanos no-occidentales irá de la mano del desarrollo de un “racismo epistemológico” [18] que operará como ejercicio justificatorio de la violencia colonial, racial y sexual ejercida sobre los cuerpos y saberes de las poblaciones no-occidentales. Para decirlo de otro modo, se trata de la generación de un tipo específico de racismo -que opera hasta la actualidad desde el corazón mismo de las ciencias humanas y sociales hegemónicas- fundado en una actitud colonial de desvaloración y desprecio de los cuerpos, racionalidades y saberes ubicados por fuera de la universalidad abstracta moderna [19].

Como habrá de afirmar el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel [20], el racismo epistémico configura la versión más antigua del racismo al establecerse sobre la creencia colonial de la inferioridad de los ‘no occidentales’ producto de su proximidad a la animalidad y, en razón de ello, a la inteligencia inferior y la falta de racionalidad de los mismos. Pero a su vez este proceso de racialización de lo Otro no-occidental debe leerse para Grosfoguel en el marco de la generación histórica de un racismo/sexismo epistémico mediante el cual la producción del conocimiento ‘superior’ y ‘universal’ será considerada como la labor intelectual privativa de los hombres occidentales, mientras los conocimientos de los seres no-occidentales, así como de las mujeres (tanto occidentales como no-occidentales) será inferiorizado, desvalorizado y soterrado [21].

Un ejemplo paradigmático de la generación de este racismo epistemológico al interior de la filosofía moderna aparecerá expresado en una de sus formulaciones más explícitas en la ciencia del hombre kantiana. Como ha analizado lúcidamente el filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze es posible advertir en los estudios sobre antropología y geografía efectuados por Kant a lo largo de cuarenta años el desarrollo de una concepción eurocéntrica y raciológica del género humano a partir de la cual el hombre blanco europeo será ubicado en la cúspide de una humanidad que se expresa en su mayor grado de perfección en la raza blanca [22]. Tal es así que el renombrado filósofo de Königsberg establecerá una taxonomía o clasificación de las razas en la cual la humanidad alcanza su mayor plenitud en la raza blanca -concebida ésta como el tronco original de la humanidad- [23], seguida desde un punto de vista moral y cognitivo por tres restantes ‘razas de color’ en alusión a los amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (americanos). De tal modo, como habrá de afirmar el propio Kant: “*La humanidad*

existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menor de talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos” [24].

En tal sentido, la ciencia del hombre formulada por Kant -constituida para el filósofo prusiano por el campo de la geografía física (estudio de la naturaleza externa del hombre) y la antropología pragmática (estudio de la naturaleza interna del hombre)- apuntará a legitimar la aparente superioridad de la raza blanca europea a la vez que a naturalizar la supuesta inferioridad de un Otro no-europeo incapaz de alcanzar el nivel de abstracción y conceptualización del hombre blanco europeo -dado que para Kant la razón alcanza su ‘mayor esplendor’ al norte de los pirineos-, educable sólo como esclavo en lo que hace a los africanos y condenado a la extinción en el caso de los americanos [25].

La construcción de este imaginario respecto al Otro no-europeo no resultará por cierto algo privativo al interior de la filosofía moderna del renombrado filósofo de Königsberg, sino que aparecerá expresado a su vez en otros de los ‘héroes’ del pensamiento moderno como lo será el filósofo escocés David Hume. En esta clave, Hume, considerado uno de los ‘padres’ del empirismo anglosajón y administrador del Ministerio inglés de colonias en 1776, asumirá una decidida actitud de sospecha acerca del grado de racionalidad e inteligencia que poseen a su entender las denominadas ‘razas de color’. Al decir del propio filósofo escocés:

Tiendo a sospechar que los negros y en general todas las otras especies de hombres (de las cuales hay cuatro tipos diferentes) son naturalmente inferiores a los blancos. Nunca ha habido una nación de ninguna complexión que sea civilizada más que la blanca, ni menos un individuo eminente ni en acción ni especulación. Tampoco ingenio manufacturero más que el de ellos, ni en arte, ni en ciencia [26].

En este marco, la construcción de este tipo de imaginario acerca del Otro no-europeo habrá de inscribirse en una ‘actitud de sospecha’ -o bien en el desarrollo de un “escepticismo misantrópico imperial” de acuerdo a la formulación del filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres [27]- acerca de la posible racionalidad y humanidad que poseen las poblaciones conquistadas. No obstante lejos de propender en nuestro caso a una mirada moralizante y totalizante en torno a pensadores como Descartes, Kant y Hume -entre otros-, entendemos que lo central del análisis de estas formulaciones teóricas radica en advertir su decisiva incidencia en la configuración de la filosofía moderna y de las ciencias humanas hegemónicas y, con ello, en el desarrollo del racismo epistemológico constitutivo de

las mismas. En razón de ello, el desmontaje o descolonización de este racismo epistemológico oculto al interior de la tradición hegemónica del conocimiento involucra la labor de identificar -a la vez que combatir- lo que Quijano [28] en el año 1989 denominó como el despliegue histórico a partir de 1492 de una “colonialidad del poder” que ha logrado perdurar con suma eficacia hasta nuestro presente y que Edgardo Lander [29] ha denominado como la emergencia de una “colonialidad del saber” constitutiva de los saberes sociales modernos.

4. OCCIDENTALOCENTRISMO Y DESCOLONIZACIÓN DE LA TRADICIÓN HEGEMÓNICA DEL CONOCIMIENTO.

Ahora bien, ¿en qué medida la señalada tradición hegemónica del conocimiento se encuentra anclada en un actitud occidentalocéntrica? y, en relación a ello, ¿cuáles son aquellos abordajes epistémico-políticos capaces de incidir en la descolonización de esta tradición hegemónica?

Siguiendo la caracterización efectuada por Edgar Morin el desarrollo de una concepción occidentalocéntrica puede entenderse como la generación de una actitud de autosuperioridad asumida por un tipo de racionalidad que niega la validez de otro tipo de saberes a partir de considerar la producción de conocimiento enteramente ligada a las elaboraciones de los centros académicos occidentales. De esta manera tanto los saberes ancestrales provenientes de aquellos registros culturales no-occidentales como aquellos registros cognitivos ubicados por fuera de la universalidad abstracta moderna, son despreciados y desvalorizados en cuanto a sus principios filosóficos constitutivos. En palabras del propio Morin se trata de una: “(...) *visión occidental que considera retrasados a los seres humanos de las sociedades no occidentales y casi infantiles a los de las sociedades arcaicas*”; (...) *centralismo occidental que niega el estatuto de hombre plenamente adulto y razonable al ‘primitivo’ y al ‘retrasado’*” [30].

La generación de esta actitud occidentalocéntrica propia -al decir del sociólogo portugués Boaventura de Souza Santos [31]- de una “razón indolente” que asume la potestad de explicarlo y conocerlo todo sin necesidad de abrirse al intercambio con otros modos o tipos de conocimiento, debe ser comprendida como la consumación de un proceso histórico de imposición económica, política y cultural llevado a cabo inicialmente por las principales potencias europeas y luego de manera conjunta a partir del siglo XX con los EE.UU. De acuerdo al propio Santos [32] este proceso histórico, mediante el cual se

cimentará la aparente superioridad de la racionalidad occidental, se inscribe en el desarrollo de un “pensamiento abismal” moderno capaz de delimitar entre una línea de legalidad, verdad y humanidad y, en su reverso, una “zona colonial” que alberga la ilegalidad, la superstición y la negación de la humanidad del Otro. De manera que esta delimitación entre un universo de verdad y legalidad contrapuesto a un universo de la mera creencia y la idolatría habrá de responder para la sociólogo portugués a la generación de una “negación radical” por parte del humanismo europeo de lo Otro no-occidental, “negación radical” vinculada a la postulación de una “ausencia radical” o de sub-humanidad del Otro desde un ideal de humanidad excluyente.

Ejemplo de estas estrategias de desvalorización y desprecio son las delimitaciones reproducidas en gran medida -y a largo del tiempo- por las disciplinas pertenecientes al campo de las humanidades y ciencias sociales de las universidades occidentalizadas [33] entre la supremacía de la *episteme* occidental y la minusvalía de los saberes considerados doxáticos, entre una filosofía e historia universal con ‘mayúsculas’ de raíz euronorteamericana y el denominado pensamiento asiático, africano, oriental e indígena, entre el ‘pensamiento serio’ de base científico-filosófica y el llamado pensamiento alternativo, como asimismo entre la rigurosidad y ‘objetividad’ del discurso académico en contraste del pensamiento teórico-práctico producido por los movimientos sociales en su lucha -en lo que hace a nuestro presente histórico- contra la totalización del mercado neoliberal [34]. En tal sentido, el racismo epistemológico constitutivo de las ciencias humanas y sociales hegemónicas al que referimos en este trabajo va de la mano al interior de las universidades occidentalizadas de la generación de un “racismo académico” o bien de lo que Santos [35] denomina un “fascismo epistemológico”, el cual bajo la forma de “epistemicidio” ha producido y produce la supresión de los saberes no-occidentales.

En este marco, la lucha contra el racismo, el sexismo -y agregaríamos además el “fascismo epistemológico” al que refiere Santos- a través del cual funciona la tradición hegemónica de conocimiento involucra la necesidad de desprenderse del metarelato a partir del cual se ha edificado la misma. Para ello tomaré dos abordajes -vinculados entre sí- que en virtud de su potencialidad epistémico-política permitirían incidir a nuestro entender en la descolonización del racismo epistemológico y el occidentalocentrismo presente en la mencionada tradición hegemónica imperante en el pensamiento filosófico occidental al igual que en las ciencias humanas y sociales hegemónicas.

El primero de estos abordajes se enmarca, siguiendo en esto al semiólogo argentino Walter Mignolo [36], en la centralidad que posee la geopolítica del conocimiento en el desprendimiento de la narrativa

moderna -y su lado oculto la colonialidad- de un conocimiento desarrollado por fuera de la historia y la política. La acción de desprendimiento de esta narrativa moderna implica asumir que todo conocimiento se encuentra siempre tanto geo-histórica como geo-políticamente marcado y situado y, por ende, inscripto dentro de regímenes económicos, políticos y culturales determinados. De manera que ‘leer’ la producción del conocimiento en clave geopolítica involucra la labor de identificar el *locus enuntiationis* -el lugar de enunciación- desde el cual se escribe y se piensa y, con ello, comenzar a romper con el imaginario desplegado con el racionalismo cartesiano de un conocimiento abstracto, deslocalizado y des-corporizado.

Para tal labor Mignolo señala la necesidad de reconocer la relevancia que posee la identificación tanto de la geopolítica del conocimiento como de la “corpopolítica del conocimiento” a efectos de advertir de qué modo toda producción del conocimiento pasa por el cuerpo y por la historia de los cuerpos que la enuncian. Esto supone por cierto la puesta en marcha de una labor inversa a la emprendida por la filosofía cartesiana -pieza central, como señaláramos, en el diseño del andamiaje epistemológico de la modernidad- de una ‘mente que piensa el mundo’ escindida del mismo, para dar paso para el semiólogo argentino a un pensar geosituado en el cual: “*Se es y se siente -soy donde pienso- donde se piensa*” [37]. El reconocimiento por tanto de la geo y corpopolítica del conocimiento configura un aspecto central en el desprendimiento del legado colonial, racista, occidentalocéntrico y des-corporizado imperante en las ciencias humanas y sociales hegemónicas en Nuestra América. Así pues, partir del cuerpo como lugar de enunciación involucra la labor de de-sujetar la potencialidad contenida en nuestros cuerpos deseantes y sufrientes atravesados por las heridas y las marcas de la colonialidad, esto es, -parafraseando aquí la sentencia de Frantz Fanon en su *Piel negra, Máscaras blancas* [38]- hacer del cuerpo un cuerpo que siempre se interroga.

El segundo de los abordajes que entendemos podría contribuir al proceso de descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento radica en la construcción de un proyecto contrahegemónico sobre la propuesta de una interculturalidad crítica [39]. Si bien en las últimas décadas han aparecido toda una serie de planteos y propuestas teóricas que han puesto en el centro del debate el problema de la interculturalidad, nos interesa pensar a la misma como algo que no puede reducirse al tratamiento de los posibles ‘diálogos’ e ‘intercambios’ que puedan producirse entre las culturas sino, más bien, como la construcción de un proyecto contrahegemónico capaz de desnaturalizar las estrategias discursivas y prácticas sociales generadoras de distintas formas de exclusión y discriminación.

En este sentido, pensar a la interculturalidad como un proyecto contrahegemónico involucra asumir a la misma como algo que no existe, esto es, como algo que habrá que ir inventando en el largo proceso histórico y social de construcción -como poéticamente expresan los zapatistas- de *un mundo donde quedan todos los mundos*. Esta potencialidad epistémico-política contenida en la interculturalidad en tanto proyecto contrahegemónico en ciernes vuelve necesario diferenciar entre la idea de una “interculturalidad funcional” o “desde arriba” agenciada por el Estado monocultural moderno en nuestro continente y por los organismos internacionales -BID, FMI, UNESCO- en el afán de sostener las estructuras de poder hegemónicas y, la idea de una “interculturalidad crítica decolonial” expresada en las prácticas insurgentes de los movimientos sociales de nuestro continente y en los movimientos indígenas principalmente de Bolivia y Ecuador [40].

En esta clave, más que hablar de una interculturalidad ‘a secas’ creemos necesario entender a la misma como un “proceso de interculturalizar” [41] los modos y los moldes a partir de los cuales hemos aprendido a relacionarnos con los otros y a referenciarlos en el mundo. En razón de ello asumir a la interculturalidad como un proyecto contrahegemónico capaz de descolonizar el universo de las enunciaciones producidas por la modernidad, involucra el doble desafío de descolonizar/nos e interculturalizar/nos como reproductores de una lógica que nos aprisiona y encadena [42].

A modo de cierre, vivimos en un tiempo posmoderno y además poscolonial [43] pero no así un tiempo decolonial en el cual los imaginarios contenidos en la tradición hegemónica del conocimiento problematizada en este trabajo se encuentren desarticulados. La apuesta por un presente decolonial no debe comprenderse por cierto como el triunfo de una nueva versión de la historia que asuma la supremacía moral de los ‘vencidos’ por sobre la historia de los vencedores, ni mucho menos como la ponderación de una moda intelectual -fagocitada por la maquinaria de producción de conocimiento desplegada con el capitalismo posfordista- centrada en los últimos *clichés* de turno a ser pensados o leídos por parte de la *intelligentzia* universitaria vernácula. En suma, la cimentación de un aún incierto presente decolonial deberá ir construyéndose -con sus marchas y contramarchas- a partir del rescate de las tradiciones de conocimientos y modos de vidas silenciados por parte del Occidente hegemónico, como asimismo a partir de un permanente trabajo de articulación de prácticas creativas e insurgentes que apunten a descolonizar los mandatos globales de un modelo civilizatorio que produce dolor y sufrimiento en todas sus dimensiones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

[1] Este artículo se enmarca, en lo que hace a las ideas centrales aquí presentadas, en el trabajo final de la Diplomatura universitaria en Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar la descolonialidad. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.

[2] Por Nuestra América hacemos referencia en este trabajo a la expresión acuñada por el poeta cubano José Martí para dar cuenta de la particularidad de la realidad histórica de nuestro continente. Un interesante análisis acerca de los alcances epistémicos-políticos contenidos en la idea de Nuestra América formulada por Martí puede verse en: De Sousa Santos, B. *Una epistemología desde el sur: la reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO coediciones, Buenos Aires, 2009.

[3] Para una lectura acerca de los principales tópicos filosóficos formulados por la Filosofía de la liberación en América Latina, véase, entre otros: AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Enfoques latinoamericanos N° 2. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973; Dussel, E. “La Filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica.”, en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Ed. Nueva América, Bogotá, 1983.

[4] El concepto de “des-trucción” al que refiere Ardiles hunde sus raíces en el vocablo latino “struo” el que significa ‘reunir’, ‘juntar’, ‘ensamblar’, al igual que en la partícula “de” que unida al vocablo anterior alude a la acción de ‘desmontar’, ‘separar’, ‘discernir’. En tal sentido la “des-trucción de la tradición oficial de la filosofía no involucra en sí misma su aniquilamiento sino, más bien, el desmontaje o desconstrucción de su historiografía dominante. Véase para una ampliación al respecto: Ardiles, Osvaldo. “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación”, en AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Enfoques latinoamericanos N° 2. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973.

[5] *Ibíd.*, p. 25.

[6] Véase para un análisis de la crítica al eurocentrismo y la historiografía dominante en el pensamiento de Dussel el interesante trabajo de: Pachón Soto, D. “Historiografía, eurocentrismo y universalidad en Enrique Dussel”, en *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia. vol. LXI, N° 148: 37-58, Abril 2012.

[7] Onfray, M. *La fuerza del existir. Manifiesto hedonista*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2011, pp. 45-46.

[8] Cfr. Dussel, E. *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del ‘mito de la modernidad’*. Plural editores, La Paz, 1994. También en: Dussel, E. “*Europa, modernidad y eurocentrismo*”, en

Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000.

[9] El mito de la modernidad, en tanto justificación de una *praxis* irracional de la violencia basada en culpabilizar al inocente -el Otro- y de atribuir al sujeto moderno -ego conquiro- la plena inocencia en su carácter de victimario, engloba para Dussel los siguientes postulados: “1) *La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica)*. 2) *La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral*. 3) *El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser seguido por Europa (es, de hecho), un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la ‘falacia desarrollista’*. 4) *Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial)*. 5) *Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etc)*. 6) *Para el moderno, el bárbaro tiene una ‘culpa’ (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la ‘Modernidad’ presentarse no sólo como inocente sino como ‘emancipadora’ de esa ‘culpa’ de sus propias víctimas*. 7) *Por último, y por el carácter ‘civilizatorio’ de la ‘Modernidad’, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (costos), de los otros pueblos ‘atrasados’ (inmaduros), de las razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc.”*. *Ibíd.*, p.29.

[10] Cfr. Quijano, A. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Mignolo, W. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, pp.117-131. También en: Quijano, A. “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Castro-Gómez, S. – Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp. 93-126.

[11] Véase para un análisis acerca de la denominada ‘invención’ de América: O’Gorman, E. *La invención de América*. FCE. México, 2001.

[12] Castro-Gómez, S. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005a.

[13] *Ibíd.*

[14] Cfr. Grosfoguel, R. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Castro-Gómez, S. - Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp. 63-77. También en: Grosfoguel, R. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, Bogotá –Colombia, N° 19: 31-58, Julio-Diciembre 2013.

[15] Castro-Gómez, S. “El lado oscuro de la ‘época clásica’. Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII”, en Mignolo, W. (Comp.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2008.

[16] Cfr. Said, E. *Orientalismo*. Debolsillo, Barcelona, 2007.

[17] Se trata, de acuerdo a Fabian, de un proceso de negación de la temporalidad del Otro no-europeo a partir del trazado de una línea de demarcación entre el ‘presente’ de una cultura europea que se autopresenta como más evolucionada y el atraso civilizatorio en que se encuentran el resto de las

culturas. En esta clave Fabian, a partir de su análisis del discurso antropológico, ha mostrado de qué modo dicho discurso permitió establecer una naturalización del tiempo espacializado del ‘observador europeo’ respecto a las culturas no-europeas convertidas en un objeto de estudio detenido en el tiempo. Para una ampliación al respecto véase: Fabian, J. *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University, New York, 2003.

[18] Cfr. Mignolo, W. (Comp.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2008.

[19] Díaz, M. E. “Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina” en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*. Universidad Nacional de Rosario - Universidad Nacional del Litoral. Año I, N° 3: 14-27, Junio 2011.

[20] Cfr. Grosfoguel, R. “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales”, en *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, N°14:341-355, Enero-Junio 2011.

[21] Cfr. Grosfoguel, R. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, N° 19: 31-58, Julio-Diciembre 2013.

[22] Eze Chukwudi, E. *El color de la razón. La idea de raza en la antropología de Kant*, en: Mignolo, W. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2001.

[23] Desde el prisma radiológico en que habrá de cimentarse la ciencia del hombre kantiana, el filósofo de Königsberg sostendrá que todos los individuos nacen blancos -el cual representa el color original de la raza humana- y luego de algunas pocas semanas algunos de ellos van perdiendo el color original hasta alcanzar otros colores de piel degenerativos de la blancura. Al decir del propio Kant en relación al surgimiento de la raza negra: “*Los negros nacen blancos, excepto por sus genitales y un aro alrededor de su ombligo, que también es negro. Durante el primer mes, la negrura se desparrama por todo el cuerpo desde esas partes*”. Kant, citado en Eze Chukwudi, E. Op.cit. p. 229.

[24] *Ibíd.*, p.231.

[25] *Ibíd.*, p. 224-225.

[26] Hume, citado en: Jay Gould, S. *La falsa medida del hombre.*, Editorial Crítica, Barcelona, 2004, p. 61.

[27] Torres-Maldonado, N. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, en Castro-Gómez, S. – Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre, Bogotá, 2007. De acuerdo a Maldonado-Torres el desarrollo de un “escepticismo misantrópico imperial” da cuenta de la postulación por parte del ego moderno de una “diferencia ontológica colonial” a partir de la cual será posible legitimar la *humanitas* del conquistador europeo y el carácter de sub-humano atribuido a las poblaciones conquistadas.

[28] Cfr. Quijano, A. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Revista Perú Indígena*, Vol. 13, N° 29: 11-29. 1992.

[29] Lander, E. “Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

[30] Morin, E. - Kern, B. A. *Tierra Patria.*, Kairos, Barcelona, 1993, p. 36. (El énfasis nos pertenece).

- [31] Cfr. De Sousa Santos, B. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 2003.
- [32] Cfr. De Sousa Santos, B. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO – Prometeo, 2010.
- [33] Cfr. Grosfoguel, R. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, N° 19: 31-58, Julio-Diciembre 2013.
- [34] León del Río, Y. “El pensamiento contenido en la acción de los movimientos sociales”, en Dacal Díaz, A. (Coord.). *Movimientos Sociales. Sujetos, articulaciones y resistencias*. Casa Ruth Editorial, La Habana, 2010, pp. 75-95.
- [35] Cfr. De Sousa Santos, B. Op.cit.
- [36] Mignolo, W. “Introducción”, en Mignolo, W. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2001. pp. 9-53.
- [37] Mignolo, W. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010, p. 47.
- [38] Fanon, F. *Piel negra, máscaras Blancas*. Editorial Akal, Madrid, 2009.
- [39] Walsh, C. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en Mignolo, W. (Comp.). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, pp. 21-70.
- [40] Cfr. Walsh, C. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, en *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, N°9: 131-152, Julio-Diciembre 2008.
- [41] Cfr. Walsh, C. “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”, en Fuller, N. (Editora) *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, 2001, pp. 115-142.
- [42] Díaz, M. E. - Pescader, C.. “¿Por qué descolonizar el presente desde el sur?”, en Díaz, M. E. – Pescader, C. (Comp.). *Descolonizar el presente. Ensayos críticos desde el sur*. Publifadecs, Universidad Nacional del Comahue, Gral. Roca, Rio Negro, Argentina, 2012.
- [43] Cfr. Castro-Gómez, S. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Popayán, 2005b.

