

2017-01-01

El pensamiento decolonial: una apuesta hacia los saberes ancestrales para la construcción de la identidad latinoamericana

Vianney Rocío Díaz Pérez

Universidad Militar Nueva Granada, vianney.diaz@unimilitar.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ap>

Citación recomendada

Díaz Pérez, V. R.. (2017). El pensamiento decolonial: una apuesta hacia los saberes ancestrales para la construcción de la identidad latinoamericana. *Actualidades Pedagógicas*, (70), 125-145.

doi:<https://doi.org/10.19052/ap.4177>

This Artículo de Investigación is brought to you for free and open access by the Revistas científicas at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Actualidades Pedagógicas by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

El pensamiento decolonial: una apuesta por los saberes ancestrales para la construcción de la identidad latinoamericana

Vianney Rocío Díaz Pérez

Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá, Colombia

vianney.diaz@unimilitar.edu.co



Resumen: El presente artículo busca generar una discusión en torno a lo que se entiende por *pensamiento decolonial* y su relación en la construcción de propuestas pedagógicas que pretenden apropiarse los saberes ancestrales de los diversos pueblos originarios del continente. Este se produjo a partir de la tesis doctoral *Perspectivas didácticas no parametrales en la construcción del pensamiento matemático desde los saberes ancestrales incaicos y sikuanis*.

125



Palabras clave: saberes ancestrales, didácticas no parametrales, pensamiento decolonial, identidad.

Recibido: 10 de febrero de 2017

Aceptado: 15 de mayo de 2017

Cómo citar este artículo: Díaz Pérez, V. R. (2017). El pensamiento decolonial: una apuesta por los saberes ancestrales para la construcción de la identidad latinoamericana. *Actualidades Pedagógicas*, (70), 125-145. doi: <http://dx.doi.org/10.19052/ap.4177>



*Decolonial thinking: A
commitment to ancestral knowledge
for the construction of Latin
American identity*

Abstract: This article aims to open a discussion about what is meant by decolonial thinking and its role in the construction of pedagogical proposals that seek to appropriate the ancestral knowledge of various native peoples of the continent. *Non-parametric didactics in the construction of mathematical thinking based on ancestral Inca and Sikuani knowledge.*

Keywords: ancestral knowledge, non-parametric didactics, decolonial thinking, identity.



*O pensamento decolonial: uma
aposta pelos saberes ancestrais
para a construção da identidade
latino-americana*

Resumo: O presente artigo busca gerar uma discussão em torno ao que se entende por *pensamento decolonial* e sua relação na construção de propostas pedagógicas que pretendem apropriar os saberes ancestrais dos diversos povos originários do continente *didáticas não paramétricas na construção do pensamento matemático a partir dos saberes ancestrais incaicas e sikuanis.*

Palavras chave: saberes ancestrais, didáticas não paramétricas, pensamento decolonial, identidade.



Decolonialidad: una mirada a la condición de la identidad latinoamericana desde la posicionalidad, la localización y la memoria

La presencia predatoria del colonizador, su deseo desaforado de dominar no solo el espacio físico, sino también los espacios históricos y culturales de aquellos invadidos, sus maneras dominadoras, su poder subyugador sobre tierras y gentes, su incontrolada ambición de destruir la identidad cultural del indígena, considerados como inferiores cuasi-bestias — nada de eso puede ser olvidado...

Paulo Freire

127

La identidad latinoamericana es compleja; resultaría necesario postrarse con una lupa muy de cerca para alcanzar a observar su dinamismo y diversidad. Podría suceder que, a causa de fenómenos modernos como la invasión del mercado y, por supuesto, la globalización, el pensamiento latinoamericano se diluya aún más. A pesar de todo, podemos afirmar que los pensamientos y las formas de crear conocimiento en Latinoamérica, aunque poco visibles, son realidades que se construyen a diario en el continente: los saberes ancestrales, los saberes populares y científicos, los movimientos de resistencia —incluso en los mismos estamentos hegemónicos (Achugar, 2006)— y los procesos sociales, manifestados en sus saberes, reflejan una continua marcha hacia la transformación, siempre desde su construcción histórica particular.

En suma, Latinoamérica es resultado del colonialismo feroz, las luchas de resistencia y la hibridez de los grupos conquistados o conquistadores que originaron una gran diversidad de actores sociales y, por supuesto, productos históricos que podemos agrupar en naciones, regiones o “etnias”; entonces, ¿por qué hablamos de una identidad latinoamericana? Si hablamos de una similitud histórica en sus procesos (invasión y colonización de los pueblos

Europeos y su consecuente subordinación económica y política con respecto a Europa, por ejemplo), pero, a su vez, de una división en su construcción identitaria en “cajones” (naciones, etnias, regiones), vale la pena preguntarse: ¿qué tenemos en común los pueblos latinoamericanos?

En este sentido, aparece “el giro decolonial”, el cual abre las puertas a nuestras dudas con respecto del porqué se habla de una identidad latinoamericana: pone en el telón el origen de esa identidad, es decir, la colonización europea, y desde allí apunta sus esfuerzos a entender las relaciones del colonialismo y, por consiguiente, a repensar epistémica y políticamente las estructuras de dominación y control que siguen presentes en las sociedades invadidas, las cuales evidencian atraso y desigualdad social y económica desde hace más de quinientos años (Quijano, 2007). Además, hay que sumar que estos procesos de colonización y aculturización, que conllevaron a la invasión de los pueblos de la actual Latinoamérica, generaron no solo rupturas de procesos históricos, sino también la apertura de otros totalmente distintos: procesos de subordinación e invisibilización y de una reacción de estos, manifestada en procesos de resistencia, por ejemplo, la “infiltración” de la cultura dominada en la hegemónica,¹ que evidencia cómo se constituye un nuevo proceso identitario, ya que, antes del secuestro y esclavización de los “negros” africanos, los invasores europeos encontraron que estos pueblos solo tenían en común que eran del “nuevo mundo”.

Por ello, debemos hablar de una colonialidad del poder y, como hemos esbozado, de una corriente de pensamiento decolonial; no obstante, primero es necesario reconstruirla desde sus posturas fundamentales, para comprender sus alcances epistémicos y sus propuestas políticas a partir de la reflexión crítica de la realidad latinoamericana.

La decolonialidad nace como una propuesta crítica de la herencia colonial, huella palpable en la organización social y la construcción histórica y cultural de los pueblos latinoamericanos. Esta postura tiene como antecedentes la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y las teorías del semiólogo Walter Mignolo, además de los trabajos desarrollados por Aníbal Quijano a través de la teoría de la dependencia (este autor se convertiría en uno de los principales referentes de la decolonialidad), muy relacionada

¹ El santerismo es un caso típico. La resistencia cultural Yoruba, manifestada en su sincretismo religioso, el cual mezcla creencias y rituales de la religión tradicional africana con el catolicismo, expone como los procesos de aculturización no fueron del todo posibles y muestra como los diferentes pueblos subordinados pudieron llevar a cabo una integración de su cultura a la reciente identidad latinoamericana, que intentaba ser un remedo de la sociedad europea.

con la teoría del sistema mundo-moderno y la relación centro-periferia propuesta por el pensador Immanuel Wallerstein (2007).

Entonces, la decolonialidad se origina como una construcción alterna, crítica e innovadora que reflexiona sobre las complejas relaciones de dominación entre Europa y América Latina, con el objetivo de promover una nueva postura de pensamiento que desarraigue la herencia colonial, palpable en las relaciones sociales y culturales que aún permanecen como vestigio no tan endeble de la construcción de una identidad, la cual se forjó desde los albores de la modernidad en los siglos XV y XVI (Mignolo, 2003). De este modo, la postura decolonial es la apuesta por una nueva sociedad latinoamericana, es decir, por un nuevo sujeto latinoamericano que se constituya desde su propia construcción histórica y cultural, al reestructurar las relaciones de poder colonial, por medio de la desvinculación de las relaciones de dominación-subordinación a las que estaba ligado. Así, su primera medida es exponer la deshumanización e invisibilidad a la que ha estado ligada la identidad latinoamericana, para posteriormente desenterrar y revalorizar las formas de organización social, de pensamiento, de sentir y de actuar que han estado ocultas, con el fin de presentarlas como formas válidas de estar en el mundo; también es posible pensar desde estas un intercambio cultural, no desde las relaciones jerárquicas, sino desde un diálogo, pero este punto lo trataremos más adelante.

Si la decolonialidad afirma que debemos desatarnos de las relaciones de poder colonial, nos quiere revelar que este aún sigue vigente de una u otra forma. En este sentido, Grosfoguel (2007) argumenta que el poder colonial persiste, pero su forma moderna no es ya la lógica de antaño de una administración colonial controlada por las directrices de la metrópoli, ya que esta implicaba la dominación territorial directa, la cual se extinguió (en la mayoría de los países) tras la actividad de los movimientos independentistas, quienes tenían como principal objetivo expulsar la administración colonial; no obstante, sus avatares históricos y, principalmente, esa misma herencia colonial dirigieron estas nuevas naciones a formas más sutiles de colonialidad, en las que paulatinamente, en relación directa con la formación y consolidación del poder global, se abandonaron las clásicas formas de control y vigilancia por una que permite más “libertades” y acepta las diferencias culturales; claro está, desde que estas diferencias y libertades no pongan en duda ni afecten al sistema.

Entonces, ¿cómo nace y se manifiesta esta herencia colonial? Como ya hemos esbozado, la herencia colonial tiene su origen en la invasión del “nuevo mundo”, la posteriormente llamada América, que trajo la creación de un sistema de pillaje a los pueblos invadidos y sometidos: un sistema colonial. Principalmente, este sistema colonial se fundamentó en la organización social jerárquica y asimétrica, construida a partir de la idea de raza (etnia), género (masculino)² y conocimiento (ciencia europea), por lo que se subalternizaron los conocimientos de los pueblos jerárquicamente inferiores: se despreciaron sus saberes, cosmovisiones y costumbres al calificarlas de atrasadas, por lo cual, para ascender, “civilizarse”, debían imitar a la cultura europea (Grosfoguel, 2006).

Esta estrategia fue posible por la invención del mito del “no lugar”: “un punto cero” desde el cual supuestamente la ciencia europea enuncia un conjunto de conocimientos y verdades, suministrados por la racionalidad moderna técnico-científica, inamovibles en el tiempo y desarrollados por un sujeto sin contexto, sin lugar de enunciación; sin embargo, en esta se oculta, bajo una profunda capa, un sujeto ubicado desde la producción del conocimiento europeo (Castro-Gómez, 2005).

En suma, la herencia colonial es el conjunto de instituciones, relaciones de poder, capitales culturales y elementos simbólicos que fueron legados de un sistema colonial, en el cual, a pesar de ya no existir una administración colonial, se mantienen las relaciones asimétricas entre el antiguo invasor y el invadido. Esto lo describe bastante bien Grosfoguel (2006), cuando nos muestra que la enunciación es diferente según el emisor: el conocimiento de una mujer de algún pueblo indígena centroamericano, si no es menospreciado, será categorizado como particular, “subjetivo”; en cambio, si el saber es producido por un hombre anglosajón, en los estándares de la modernidad técnico-científica, por ejemplo, este será considerado “objetivo”.

El análisis decolonial no es la única postura que reflexiona sobre el carácter desigual de las relaciones entre culturas (cultura colonial); existe

2

Al respecto, se puede consultar el artículo “No todo es ser hombre o mujer: así son las sociedades con generos múltiples” de Anna Pacheco (2016); allí, la autora afirma que “nunca está de más recordar que antes de que desembarcaran los colonos, o de que la jerarquía eclesiástica hiciera lo propio, muchas culturas indígenas vivían tranquilas con fórmulas mucho más respetuosas con la diversidad”; además, argumenta que, aunque el reconocimiento de esta diversidad no es el patrón más predominante de las sociedades humanas, la imposición de las creencias judeocristianas también hicieron lo suyo al transformar un respeto a la diversidad por una condenación de cualquier género que no fuese heterosexual; aun así, en muchos pueblos donde el poder colonial fue efímero o muy débil todavía se puede ver este reconocimiento o tolerancia hacia otros géneros distintos del heterosexual; por ejemplo, los muxes, quienes son hombres que han decidido asumir “roles femeninos en los diversos ámbitos de la vida pública y privada”.

una muy relacionada que ya hemos nombrado: la postura del sistema-mundo y la relación centro-periferia, propuesta por Immanuel Wallerstein. La diferencia de estas dos posturas es su énfasis: mientras la teoría decolonial, como hemos visto, trabaja fundamentalmente lo simbólico y cultural (cultura colonial), la teoría del sistema-mundo moderno se enfoca más en las estructuras económicas (acumulación de capital) y políticas, como exponen Gómez y Grosfoguen (2007): “mientras las críticas coloniales hacen énfasis en la agencia, la perspectiva del sistema mundo se centra en las estructuras”. Si queremos discutir alrededor de la decolonialidad, también es preciso asumir e integrar las categorías de los teóricos del sistema-mundo moderno a nuestros análisis. para dar una visión mucho más completa del fenómeno colonial y sus implicaciones.

La premisa es sencilla: la decolonialidad plantea reevaluar las condiciones de intercambio cultural y la realización de una crítica histórica y social a la construcción de las identidades de los pueblos colonizados; de esta manera, se descubre allí que la raíz de sus problemas, por ejemplo, económicos y políticos, nacen de la relación que entablaron con otros pueblos en disparidad de condiciones. No obstante, no se quedan ahí; la decolonialidad también formula una crítica a las concepciones heredadas del sistema colonial, como la permanencia de una escala social por razas, el patriarcalismo y la división internacional del trabajo. En palabras de Mignolo (2007):

El argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los damnés de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad”. (p. 26)

No está de más aclarar que la decolonialidad no plantea volver a un “purismo cultural”, en el que las culturas nieguen y eliminen su intercambio con otras sociedades; postura, por lo cierto, utópica o, por lo menos, nada sencilla de realizar, además de nociva para cualquier pueblo. Su apreciación crítica está más enfocada en pensar una paridad de intercambio cultural, sobre todo en lo referente al intercambio de saberes, al respeto de las identidades y al fortalecimiento de un diálogo intercultural.

De este modo, damos a entender que la identidad latinoamericana proviene de pensamientos ancestrales o populares que han tenido su origen en la lucha contra la dominación europea, históricamente fundamentada en la constitución de unos “lugares subalternos”. Esta subalternidad se define como una realidad que se constituye a partir del sujeto con circunstancias históricas concretas, inscrita en los medios de producción, construida por una relación económica y cultural dispar, es decir, la condición de subalternidad se piensa como una condición ontológica en relación con contextos históricos predeterminados, los cuales generan un “pensamiento fronterizo” (Mignolo, 2003): un reconocimiento de una(s) diferencia(s) fundamentada(s) en lo(s) pensamiento(s) local(es), anclados en diseños globales (que configuran lo global, por supuesto) que constituyen un “pensamiento otro”, o sea, una posición de pensamiento que se configura desde la lucha y oposición a un pensamiento hegemónico, unilateral, situado desde unos centros de poder y con unas relaciones particulares con una periferia.

132 ■ Cuando hablamos de centro-periferia, nos referimos a las teorías de Immanuel Wallerstein (2007), quien plantea la existencia de un moderno sistema mundial que se estableció desde la invasión de América, momento desde el cual, por medio del saqueo a las tierras recién conquistadas, se configuró un sistema político y económico que beneficiaba a unas metrópolis, debido a las relaciones que mantenía con sus colonias. Estas nuevas relaciones que favorecían a los pueblos europeos y a sus representantes en América produjeron una gran acumulación de capital y el tráfico de una gran cantidad de mercancías (lo que sería el germen de la globalización, a escala mundial de la modernidad); esta configuración de un modelo económico a partir de los grandes avances técnico-científicos, sobre todo respecto al mejoramiento de las comunicaciones, el intercambio de mercancías y la creación de tecnologías enfocadas a incrementar la productividad,³ generaron paulatinamente una gran diferencia en el desarrollo capitalista entre unos países que tenían capital (consecuentemente, mayor capacidad de inversión) y gran desarrollo tecnológico (demostrado en su desarrollo industrial) y aquellos que no.

Posteriormente, esta diferencia en el desarrollo capitalista provocó una división internacional del trabajo: unos países se enfocaron en la producción

3 En la cual los países invasores al poseer una gran capacidad de inversión no solo económica sino de capital cultural pudieron desarrollar e implementar estas nuevas tecnologías, y así abrir aún más la brecha de diferencia entre la metrópoli y la colonia.

de mercancías manufacturadas; mientras que los otros —las antiguas colonias— se encargaron de la producción de materias primas para la creciente industria, además de ser el lugar donde sus mercancías iban a parar. Así, es evidente que esta relación económica produjo grandes diferencias: se perfiló un “centro” —relacionado directamente con el poder colonial—, del cual emanaba un poder económico que implantaba sus directrices políticas y culturales; así mismo, poco a poco se añadían “periferias”: las más distantes son las que menos relación tienen con el poder hegemónico y, por lo tanto, son más discriminadas y poseen menos peso económico. También podemos hablar de unos pequeños centros y pequeñas periferias que se encuentran en cualquier región o nación, al reproducir a pequeña escala las relaciones internacionales.

Sin embargo, si hablamos de una identidad latinoamericana, ¿qué nos puede diferenciar de los asiáticos o los africanos?⁴ Lo primero que podemos afirmar es que la identidad latinoamericana nace, sencillamente, por decirlo así, de un descarte, es decir, su conformación es diferenciada y su historia, aunque tome muchos rumbos, tiene en común que no es ni africana, ni asiática, ni muchos menos europea, esto es, alteridad por descarte, como lo referencia Mignolo (2007) al tratar el pensamiento de Said, el orientalista: somos una identidad diferenciada porque no nos parecemos a ninguna de las otras alteridades; además, nuestros cauces históricos, si bien no son similares, pueden englobarse en uno parecido, ya sea por la cercanía territorial o

4 No podemos caer en categorías raciales, por cierto, ya descalificadas por la ciencia hace ya mucho tiempo, pero es innegable que a la hora de entablar diferencias entre alteridades inmediatamente pensamos en la raza, categoría que está muy anclada en nuestros imaginarios sociales. Estas categorías son invenciones europeas para legitimar el pillaje colonial: en grupos que intentan “rescatar su pasado” (y lo que eso signifique), se trabajan categorías raciales que se asimilan mucho —por no decir que son prácticamente las mismas, con muy sutiles diferencias— a las impuestas por los españoles, con su idea de pureza de sangre. Aunque estas aparentemente están desprovistas de connotaciones negativas hacia los pueblos “indoamericanos” y promueven de manera un poco confusa una “pureza racial”, al rechazar el mestizaje, sus declaraciones hacen entender que, aunque no hablan de una raza superior, están en contra del mestizaje y buscan crear una “nación amerindia” que se escape de la influencia europea: “A estas alturas es innegable el aporte de los grupos que buscan un ONSP (Orden Nacional Socialista Pagano) en Hispanoamérica, ya sea del lado pro blanco o ya sea del lado amerindio, algunos grupos extremistas radicales pueden seguir diciendo que: ‘el NS es un movimiento blanco’ y nuestro objeto no es entrar en polémica sobre este aspecto, ya que si bien no compartimos la idea del mestizaje, si promovemos la identidad propia de cada persona [con] sus raíces, su cultura y tradiciones según el país que se encuentre, por ende si es eurodescendiente nacido en Iberoamérica al que comúnmente conocemos como criollo de raza blanca debe luchar [sic] y defender su legítima identidad desde nuestro punto de vista, así mismo si es un Amerindio puro de raza su deber es conservar sus orígenes a como dé lugar y su estirpe intacta [...] por ejemplos [sic] una persona tiene dos o tres abuelos de origen amerindio [sic] y uno europeo esta persona debe remitirse a la raza amerindia, si es por el contrario un castizo que tiene tres abuelos europeos y uno amerindio por ende debe remitirse a lo Europeo, en aspectos raciales si una persona es racialmente 51% amerindio y 49% europeo su clasificación racial es la de un amerindio por tanto debe promover y fomentar su raíces etnoregionales prehispánicas” (Orden Nacional Socialista Pagano, s. f.).

por el papel que desempeña nuestra alteridad latinoamericana, muy similar en cualquier Estado.

Un rasgo característico de nuestra historia que da forma a nuestra alteridad es el intento, casi una parodia,⁵ de imitar a un prototipo nacional y racionalizador de la identidad europea como único medio aparente para alcanzar la modernidad, medio que supuestamente representaba y cubría a todos los estamentos sociales desde una igualdad de condiciones; no obstante, lo que realmente reflejaba era la intención de las élites criollas⁶ de dominar y administrar las demás capas sociales. Respecto a lo anterior, Martín-Barbero (1994) señala cómo el espacio nacional de América Latina es atravesado por dos maneras de integrarse, de ocuparlo: 1) el modelo clásico, que implica la construcción de un Estado nacional —en el sentido de la parodia que hablábamos— que se constituye desde la integración regional de identidades diferentes, pero que las une con la intención de incorporarse al sistema de división internacional del trabajo, en condiciones dispares, pero funcionales a las élites; y 2) un modelo crítico que trabaja los problemas del imperialismo político, económico, cultural y tecnológico y formula soluciones para la disolución de estas relaciones.

134

De acuerdo con David Slater (2008), es posible integrar estas dos posturas nacionales en dos tipos de conocimiento: el primero, universal o burgués, promovido por las élites; y el segundo, el conocimiento popular, adscrito a los grupos sociales marginados, los cuales no poseían una representación política, ni una preeminencia social ni cultural dentro de la estructura social a la que pertenecen. La existencia de centros-periferias en el ámbito nacional-local se evidencia en que su centro inicia en la ciudad, en relación con la ubicación de sus centros de poder, y las periferias se generan —se degenera su centro— según la distancia a la ciudad y sus centros de poder, es decir, a mayor cercanía del campo, mayor es su condición de periferia. A su vez, estas ciudades-centro fijaron su cercanía a los centros globales en la medida que lograran adquirir una mayor relación con las antiguas metrópolis; allí se evidenciaba un alto grado de imitación de los modales, los comportamientos y los saberes eurocéntricos, los cuales se asumían como

5 Es más que claro que cualquier cosa que intente imitar a otra, pero no contenga los mismos elementos, no será una mala copia: se convertirá en una parodia, una burla mal hecha.

6 Es bastante ilustrativo que en Colombia se nombre a la idiosincrasia nacional como “criolla” y no indígena o afro; incluso, estas identidades se exponen como diferentes, como parte de otra cultura que se encuentra en la nación, pero no tiene mucho que ver con ella, excepto que están ahí.

verdaderos, apropiados y los de más alto grado de refinamiento. Desde este planteamiento, Slater (2008) propone que existe una posicionalidad del conocimiento: está localizado y emana de la metrópoli como lo apropiado y digno de imitar; este es reproducido por las élites, quienes promovían el conocimiento producido en estos centros como si no fuera posicionado y con la capacidad, desde el Estado nación, de integrar a todos como ciudadanos; sin embargo, realmente esta posicionalidad del conocimiento ocultó las múltiples fracturas de género, raza, etnia y clase.

Esta posicionalidad que oculta las múltiples identidades desde la idea de una universalidad, además encubre un occidentalismo homogeneizado, en el que las diferencias se integran dentro de un sistema mundo moderno (Wallerstein, 2007); este sistema se estructuró, hasta tener la forma actual, durante el siglo XIX y parte del XX, momento en el que las categorías de conocimiento emanaban de Europa, lo que fomentó la idea de un cauce histórico natural que lleva siempre a este continente, máximo exponente del desarrollo y de la idea de humanidad; por el contrario, las demás culturas eran pueblos que se habían quedado ancladas en el pasado y vivían en la misma época histórica, “pero pertenecen a estadios diferentes del desarrollo de la humanidad” (Castro-Gómez, 2005, p. 41) y, por lo tanto, se consideran inferiores jerárquicamente. Estos planteamientos seguían la línea kantiana (que reflejaba apropiadamente el espíritu colonial europeo) de un “carácter moral” dado por la “raza”, la cual sostenía que, según la pertenencia a una de las cuatro razas⁷ (africana, americana, asiática y europea), existían unas características naturales definidas y un grado de desarrollo, de “civilización”; claro está, civilización en comparación con la cúspide del “desarrollo” y la “humanidad”, así como con el alto grado de moral que, por supuesto, representaba Europa.

Es importante aclarar que, con base en esta categorización racial del desarrollo humano, todos los saberes y logros de los pueblos conquistados se deslegitimaron al convertirlos en “estadios” del pasado, los cuales están atascados en el tiempo. Desde allí, la historia moderna se configura como una línea de tiempo recta, en la que el estadio más avanzado es la modernidad europea, que tiene como antecedentes otras etapas históricas y que ha generado la alteridad europea, considerada universal, mientras que las

7

Ahora es bien sabido que en el ser humano no existen razas; esas características raciales se refieren a las diferencias fenotípicas y otros rasgos externos que no guardan ninguna relación significativa (es más, apenas notable) entre, por ejemplo, un africano etíope y un pelirrojo irlandés.

otras alteridades se conciben como etapas pasadas del desarrollo europeo. Así, se construyó una historicidad que integra las otras alteridades a la perspectiva histórica europea, la cual refuerza aún más los órdenes ideológicos que justifican el mantenimiento de un orden colonial.

Por ello, no es raro ver que la historia, como una de las tantas formas que tienen los pueblos de contar el pasado, haya servido para narrar los supuestos antecedentes que dieron origen a las naciones, con el fin de, ante todo, justificar, mantener o inventarse unos órdenes sociales, basados en toda una serie de signos de poder esparcidos por toda la ciudad (topónimos, edificios, monumentos, estatuas, museos, etc.). Además, esta historia y sus símbolos reflejan los lazos de poder entre el centro y la periferia global, pues justifica el vínculo con el pasado, así como promueve la búsqueda de un fin histórico por medio de las mismas medidas económicas y sociales que permiten el ingreso de las naciones al “progreso”.

Desde finales del siglo XX, gracias a la iniciativa de los grupos latinoamericanos de estudios poscoloniales y a la emancipación de diversos movimientos sociales, como el estudiantil, el obrero, el feminista, el afrodescendiente y el indígena, entre otros, se hizo posible pensar una postura “desde América Latina”, en la que se tuviera en cuenta la localización, es decir, se replanteó y se construyó el saber desde donde se produce y para quien se produce, sin considerar estructuras de poder ajenas o serviles al sistema-mundo moderno. De esta manera, se propuso una interpretación de nuestra historia, por medio de la creación de un nuevo paradigma de conocimiento promulgado por los grupos decoloniales, el cual busca el desarrollo del pensamiento desde y hacia América Latina. Esto fue posible a través del apoderamiento y el reconocimiento de construcciones narrativas propias de América Latina, lo que dejó a un lado los espejismos de una historia contada desde Europa.

Si hablamos de una homogeneización cultural que intenta negar *otros* saberes, podemos afirmar que uno de los problemas históricos es la representación que han tenido los diversos pueblos de América Latina, ya que, como se ha dicho, estos pueblos no han podido tomar la palabra para contar su propia historia. Así, cuando estos pueblos llegan a su reconocimiento histórico, se aprecia que ha existido una *heterogeneidad* (concepto que proviene de los estudios culturales), es decir, la existencia de múltiples culturas que se hibridan y se transforman en su interacción constante. Estas relaciones hacen referencia a lo que no se tenía en cuenta en la interacción entre élite

y subalternos: se puede observar que en las relaciones sociales, en particular entre las culturas, existen áreas de competencia, mercados culturales y complejos vínculos (poder, conocimiento, etc.) que conforman una heterogeneidad de visiones de mundo y formas de organizarse socialmente. Este reconocimiento de la heterogeneidad es el primer requisito para reconocer una multiculturalidad que se enlaza a la construcción de una identidad latinoamericana.

En la actualidad, esta heterogeneidad se desarrolla a través del posicionamiento de un poder central —es el caso de las naciones europeas, principalmente, Francia, Reino Unido, Alemania, Países Bajos, la región de Escandinavia y Rusia, además de los Estados Unidos— que organiza las relaciones de poder, la geopolítica y, como hemos reiterado, el conocimiento. Esto ha influido considerablemente en la situación latinoamericana, ya que el sistema económico impuesto por estos centros se fundamenta en la introducción del capital a las naciones periféricas, para su integración a los mercados extranjeros; además de un intercambio económico, también se incorporan nuevas ideologías, modas y tendencias, lo que genera una ruptura con la clásica idea de nación y se tejen otras formas de entenderla, como afirma Ramírez (2000):

[...] para pensar la nación no habría que partir, de unos sujetos preexistentes, dotados de unas cualidades determinadas, sino de las representaciones que posibilitan subjetividades. De manera que los medios representados se constituyen como sujeto colectivo en su común reconocimiento de símbolos, en cuanto conforman una red estructurada, configuran mitos. (p. 65)

Así, la nación, desde este punto de vista y en complemento de lo que ya hemos trabajado, es una comunidad mítica signada por las representaciones generadas a partir de la historia, las cuales se integran a un sistema-mundo.

Este sistema de mercado se fundamenta, principalmente, en la extraterritorialización, es decir, en desligar el sistema estatal de territorialidad fija, pues el espacio geográfico ya no constituye un factor determinante para el saber o la construcción del sujeto. En esta medida, el verdadero poder y pensamiento latinoamericano comienza con su influencia en el mercado y en el habitar un ciberespacio, en el que los sujetos tienen como posibilidad rechazar la apropiación de valores e ideologías extranjeras, para apropiarse de los valores que constituyen la identidad latinoamericana a través de estos

medios virtuales. Dentro de esta perspectiva, el ciberespacio se podría entender como un lugar en donde se vende información y capital cultural; así, la cultura latinoamericana, en vez de alejarse del mundo al encerrarse en sí misma, se debería integrar a estos nuevos procesos globales que permiten la acogida de múltiples formas de pensamiento. En efecto, la nueva historia latinoamericana se debe comenzar a construir, ya no desde el problema de hablar de un pasado colonial, sino al abordar la historia desde un pasado y trasegar moderno, que comienza con la apropiación de las herramientas del ahora (como los medios de información), con el fin de generar, a través de estas, espacios de interés que acojan el pensamiento latinoamericano en toda su magnitud, es decir, el arte, los valores (por ejemplo, la solidaridad de la gente, que es apreciada en todo el mundo), entre otros.

La era de la información y la comunicación es la época en la que las fronteras culturales, étnicas e ideológicas se rompieron; tras los sucesos del 11 de septiembre, todo se maximizó: ahora nadie puede desvincularse del resto del mundo. Los lugares ya no protegen y la información ya no se ubica en un solo lugar, es decir, las amenazas, la seguridad y el conocimiento se han convertido en “*asuntos extraterritoriales (y difusos) que evaden soluciones territoriales concretas*” (Slater, 2008). El sociólogo polaco Zygmunt Bauman (1999) afirma que:

[...] las formas de resistencia, el rompimiento de la territorialidad y las relaciones de poder y conocimiento es importante reconocer la diferencia y también la conexión entre el “poder sobre” y el “poder hacia” algo de lo que me refería anteriormente. El primer término está asociado con un estado de dominación en el cual un agente es capaz de ejercer una influencia que repercute sobre otro agente (o sujeto social) y en el que las relaciones de poder se caracterizan por una cierta rigidez. En contraste, el “poder hacia” se puede referir a la habilidad de resistir o contrapasarse la influencia de otro, especialmente demostrada en los efectos de acción colectiva y movimientos sociales. En otras palabras, la resistencia hacia la injusticia social o hacia formas de opresión pueden ser consideradas en sí mismas como una forma de poder en cuanto el poder consiste en una capacidad para retar y actuar en contra de dispositivos existentes del “poder sobre”. (p. 65)

Dentro del *poder sobre*, las fuerzas de la globalización (por ejemplo, el rol de las compañías transnacionales) pueden considerarse como parte del espacio de flujos que perpetúa el dominio colonial, ahora dentro de la

cultura y el saber latinoamericanos. No obstante, a su vez, este tipo de poder no actúa, solo requiere una conexión con las estructuras de la normativa de los Estado-naciones para que su impacto pueda interiorizarse con efectividad dentro de los sujetos sociales; así, esta es una acción que existe tanto territorial como extraterritorialmente.

Correlativamente, los movimientos sociales, como el de los zapatistas en México, ejercen una especie de contrapoder que se manifiesta en múltiples espacios: el comunal o local, el regional, el nacional, el supranacional y el global. Por lo tanto, es necesario recalcar aquí que, mientras en nuestra era global el poder parece fluir con mayor rapidez y extensión, debido a la incrementada eficiencia de las redes de comunicación y la existencia de una mayor interconexión global, al mismo tiempo, viejas formas del *poder sobre*, las cuales están plantadas en el ámbito de Estados territoriales, continúan siendo altamente significativas. Así mismo, el *poder hacia*, arraigado en la forma de movilizaciones colectivas, ha encontrado un cierto número de expresiones de resistencia dentro de la transversalidad, como mecanismo que ha permitido resignificar estructuras del saber que no se habían considerado dentro del poder global. Por otro lado, también los medios de comunicación han visibilizado las acciones de los grupos sociales excluidos, pero desde una óptica de enunciación ligada a los centros de poder económico y de información; por ejemplo, en las informaciones noticiosas acerca de las protestas estudiantiles, se le presta más atención a las acciones de movilización que a las reivindicaciones y peticiones que hace el movimiento estudiantil al Estado.

Es precisamente en este sentido de apertura y pluralidad en el que se debe hacer un análisis del poder y el conocimiento, con el fin de permitir que la historia se cuente nuevamente desde aquellas posiciones que habían sido oscurecidas históricamente por las relaciones de poder dominante. Lo que hay que resaltar hoy en día es la conexión íntima entre las relaciones de poder (por ejemplo, autoridad, coacción, dominación, persuasión o seducción) y los modos de conocimiento que confieren a este su potencial de efectividad; tal y como lo expresó Foucault “no hay relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de conocimiento. Conocimiento y poder están entrelazados, y la manera en que los conocimientos son representados y empleados es central a dicha interrelación”.

Del mismo modo que se puede argumentar que el poder tiene dos caras, el *poder sobre* y el *poder hacia*, también se puede considerar que el

conocimiento tiene una dualidad: el *conocimiento sobre* y el *conocimiento hacia*. De esta manera, el primero, se puede asociar con el conocimiento producido como parte de un proyecto de mando; el segundo, se relaciona con movimientos sociales que producen conocimientos alternativos como parte de un proyecto social (por ejemplo, al retar los efectos de la globalización neoliberal), es decir, poder y conocimiento necesitan estar conectados, ya que se utilizan dentro de una misma lógica, ya sea de resistencia o dominación. En otras palabras, el debate sobre conocimiento y poder es un problema de posicionalidad que se ve reflejado al momento que se revelan los intereses de clase, de género, económicos, políticos, etc.

Dentro de esta mirada global del pensamiento identitario latinoamericano, también se puede responder a la siguiente cuestión: actualmente, ¿es posible localizar la identidad latinoamericana? Existen múltiples factores que influyen constantemente en los sujetos en Latinoamérica, por ejemplo, todos los procesos de la globalización, el neoliberalismo, etc. Aun así, dentro de esta complejidad, el pensamiento latinoamericano en vez de desaparecer o difuminarse se ha enriquecido desde la variedad, el contraste, la polisemia y la multiculturalidad, ya que, como afirma García (1995), dentro de la heterogeneidad también hay que reclamar una interacción entre cultura, sociedad y saber, el cual no incluya solo las diferencias, sino también las desigualdades.

En Colombia, los intentos de asimilación de los conceptos eurocentristas y etnicistas sobre la nación hacen que la realidad nacional aparezca una construcción anómala, una nación sin nacionalismo. Tal percepción se ha traducido en afirmaciones como que los colombianos no tienen identidad, que en Colombia no hay mitos fundacionales y que las identidades que pueden encontrarse responden a constituciones derivadas de las regiones, los partidos políticos, la iglesia católica, las etnias y los medios de comunicación antes que a un proyecto nacional amplio.

El libro *La patria como ausencia: esbozo de una teoría de la nación* se ocupa de catalogar a la nación como una comunidad mítica marcada por la angustia, la cual es, decididamente, metaestatal; de esta manera, se resiste a ser institucionalizada en un aparato burocrático (Ramírez, 2000).

En medio de tal opacidad, Martín-Barbero (1994) señala que se presenta una crisis de la nación como sujeto capaz de hacer real aquella unidad que articularía las demandas y representaría los intereses de los diferentes ámbitos que cobija. Crisis a la vez operante y aplazada en América Latina, desde el momento en el que las naciones se construyeron a costa de las

regiones, esto es, no hicieron converger las diferencias, sino que las subordinaron al servicio de un Estado, el cual, más que integrar, supo centralizar.

En un trabajo posterior, titulado “Colombia: ausencia de relato y desubicaciones de lo nacional”, Martín-Barbero (2001) se ocupa del caso particular colombiano: contempla la necesidad de un relato capaz de tejer una memoria común, que haga posible construir un imaginario de futuro que movilice todas las energías de construcción de este país. Igualmente, propone una estrategia: pasar de la afirmación de la multiculturalidad a la construcción de la interculturalidad, en un movimiento en el que se afirme la diferencia y, a la vez, la reciprocidad y la solidaridad.

Para este pensamiento decolonial que se quiere alcanzar, es importante extender la noción de *igualdad*, con el objetivo de defender las identidades que emergen de las construcciones de poder del nuevo sistema mundo. En este punto es indispensable que la acumulación de capital no afecte las relaciones de poder ni de conocimiento; para ello, es necesario vincular un lenguaje común entre las múltiples identidades y epistemes subalternas: ese es el proyecto democrático, en el cual la diversidad decolonial o el proyecto de liberación capitalista se refleja en la democratización de las diferencias epistémicas.

En esta perspectiva, la visión epistémica de los grupos subalternos es importante, ya que aporta una teoría crítica de la decolonialidad, en la que se proponen miradas que van más allá de la tradicional economía-política que sintetiza el sistema mundo capitalista. Uno de los propósitos que tienen estos grupos subalternos es la inclusión de un sistema mundo donde no existan las jerarquías coloniales; para ello, exigen una hibridación heterogénea en la que los conocimientos subalternos no sean excluidos, omitidos, silenciados o ignorados. Así, en estos grupos subalternos no cabe una sola lógica de dominación, como la eurocentrista; por el contrario, es indispensable que los múltiples agentes que participan en la reivindicación social establezcan un diálogo abierto y autónomo continuo. Enrique Dussel (2004) afirma que se debe propiciar un proyecto de transmodernidad, en el que la diversidad de culturas no sea vista como un obstáculo para alcanzar la liberación del pensamiento latinoamericano, sino como el inicio de un proceso inconcluso de decolonización; en este camino, el diálogo es el factor que posibilita la multiplicidad de respuestas críticas decoloniales: estas respuestas son las que necesitan las culturas subalternas que buscan formas de socialización del poder diferentes a la impuesta por el sistema mundo.

En conclusión, es importante hacer conmensurable la heterogeneidad y volverla productiva, a partir de una recuperación de la memoria histórica. Dentro de esa recuperación, es necesario evaluar de nuevo el pasado, para rescatar las formaciones sociales ignoradas; de esta manera, se resaltaría y se podrían representar y recuperar las múltiples historias de los diversos actores sociales. Esta perspectiva puede ser un elemento central para entender el pensamiento latinoamericano en estos tiempos globalizados. En definitiva, es fundamental la reinterpretación crítica del pensamiento latinoamericano como categoría activa de nuestro propio escenario, en el que se articulen complejas intersecciones de fuerzas, discursos e intereses; estas son condiciones para entender las diferencias entre *hablar desde* y *hablar sobre* Latinoamérica como dos situaciones enunciativas atravesadas institucionalmente por una relación desigual de saber-poder.

De esta manera, esta evolución del pensamiento social en Latinoamérica rescata la heterogeneidad como requisito que genera la interculturalidad, con el fin de entender el pensamiento latinoamericano.

142

El diálogo intercultural necesario: la etnoeducación como propuesta para entender el pensamiento latinoamericano

Como hemos visto, la decolonialidad busca el replanteamiento del intercambio cultural. Ahora bien, este intercambio, que es necesario en un mundo globalizado, pone en juego el cómo se realizará el diálogo intercultural, el cual propone primordialmente eliminar el diálogo con el espejo, es decir, el monoculturalismo que se perpetua en las relaciones de poder colonial.

La eliminación del monoculturalismo se hace de manera “natural” en el sistema moderno globalizado, ya que se propone un multiculturalismo en el que caben todas las culturas y pensamientos; sin embargo, realmente se mantienen intactas las relaciones jerárquicas de poder, por lo que se asume una mirada paternal frente a las demás culturas: este es un “multiculturalismo liberal” (Soria, 2014), es decir, una aceptación de otras formas de vida, desde que estas no pongan en duda el sistema existente. Por el contrario, la interculturalidad, el diálogo entre culturas, plantea una situación muy distinta: una reconfiguración de las relaciones culturales y comunicativas a partir del reconocimiento de la alteridad. La alteridad va mucho más allá del reconocimiento del otro como alguien distinto, también implica llevar

el cuestionamiento de lo “impuesto hegemónicamente” y, a su vez, buscar otro modo de convivencia (Soria, 2014). La alteridad, ese reconocimiento del otro por medio de un diálogo intercultural, es una de las principales herramientas en los procesos políticos y educativos de decolonización, el cual debe estar acompañado de justicia y equidad para conseguir sus fines (Estermann, 2014). Este es un punto clave: la gran diferencia entre una multiculturalidad que funciona a los intereses coloniales y una interculturalidad que busca una paridad en las relaciones.

Entonces, ¿cómo se podría concretar un proyecto decolonial? Es claro, como ya hemos hablado, que este enfoque teórico es un proyecto político y crítico de la realidad latinoamericana, el cual está articulado con la etnoeducación, tema del que hablaremos más adelante.

Los estudios poscoloniales están ligados a una crítica de la colonialidad del poder eurocentrista; así mismo, proponen un pensamiento fronterizo que pretende desatarse de la colonialidad del poder desde América Latina. En este nuevo sistema mundo se encerrarían las lógicas locales y globales, pero en un plano horizontal, lo que haría visible y participe a los múltiples actores sociales que, a causa de la tradición universalista y guiados por la dominación del pensamiento hegemónico eurocentrista, han caído en la marginación o exclusión.

Al observar este contexto de limitaciones y marginalidad, los estudios de los grupos subalternos y poscoloniales representan una mirada del poder desde abajo, que implanta una crítica al eurocentrismo, a la posmodernidad y a la decolonialidad, que tras el eurocentrismo se ha subalternizado y silenciado, lo que ha ocultado la episteme de los grupos subalternos.

En un intento por proponer una visión anticapitalista, se promueve un cosmopolitismo crítico más allá del nacionalismo y el colonialismo; a través de esta visión, se superaría el reduccionismo económico y el culturalismo propuestos por la dicotomía económica tradicional y los estudios culturales. Sin embargo, ¿cómo se llega a ese cosmopolitismo?

Etnoeducación: una propuesta de construcción de identidad de los pueblos negados

La etnoeducación es una propuesta desde los pueblos que históricamente han sido negados y oprimidos (afrodescendientes y pueblos originarios

americanos), que tiene como fundamento una formación educativa basada en principios, saberes y concepciones del mismo pueblo, la cual busca “fortalecer la pertinencia, los conocimientos, y las prácticas y perspectivas de vida arraigadas a la ancestralidad, territorialidad y cimarronaje pasado y presente” (Walsh, 2011). Por lo tanto, la etnoeducación es una respuesta a los Estados y entidades internacionales que buscan generar una educación *para* estos pueblos, pensadas en la integración a una cultura hegemónica que reproduce, desde sus bases mismas (y en ocasiones muy sutilmente), relaciones de poder y subordinación, despreciando sus saberes y formas de vida.

Desde la perspectiva de la etnoeducación, autores como Walsh (2011) proponen la existencia de *dos casas*: una *casa adentro* y una *casa fuera*, que reflejan los fines de la etnoeducación. La *casa adentro* hace referencia a la construcción de saberes de la comunidad para la perduración de sus formas de vida,

[...] pretende construir procesos y prácticas que ayudan fortalecer la pertinencia, conciencia y saber-conocimiento, no como esencialismos sino como herramientas necesarias y estratégicas de un proyecto político cuyo eje se extiende más allá de la inclusión e igualdad individual, hacia el reanimar de la identidad y memoria colectiva y el resignificar de lo ancestral como estrategia de enseñanza y organización. (Walsh, 2011)

144



Referencias

- Achugar, H. (2006). Leones, cazadores e historiadores: a propósito de las políticas de la memoria y el conocimiento. *Revista Iberoamericana*, 63(180), 379-387.
- Bauman, Z. (1999). *La globalización: consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (2004). *Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación*. Recuperado de <http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: apuntes desde la filosofía intercultural. *Polis*, 13(38), 1-15.

- García, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, (4), 18-46.
- Martín-Barbero, J. (1994). Identidad, comunicación y modernidad en América Latina: posmodernidad en la periferia. En H. Herlinghaus y M. Walter (eds.), *Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural* (pp. 83-110). Lima: Langer Verger.
- Martín-Barbero, J. (2001). *Imaginario de la nación: pensar en medio de la tormenta*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura, un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Orden Nacional Socialista Pagano (ONSP). (s. f.). *Orígenes del ONSP*. Recuperado de <http://onsp-hispanoamerica.blogspot.com.co/p/origenes-del-onsp.html>
- Pacheco, A. (2016). *No todo es ser hombre o mujer: así son las sociedades con géneros múltiples*. Recuperado de <http://pacifista.co/no-todo-es-ser-hombre-o-mujer-asi-son-las-sociedades-con-generos-multiples/>
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Ramírez, C. (2000). La patria como ausencia: esbozo de una teoría de la nación. *Desafíos*, 2, 77-94.
- Slater, D. (2008). Re-pensando la geopolítica del conocimiento: reto a las violaciones imperiales. *Tabula Rasa*, (8), 335-358.
- Soria, S. (2014). El “lado oscuro” del proyecto de interculturalidad-decolonialidad: notas críticas para una discusión. *Tabula Rasa*, (20), 41-64.
- Wallerstein, I. (2007). *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Kairos.
- Walsh, C. (2011). *Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial*. Recuperado de <http://catherine-walsh.blogspot.com.co/2011/10/etnoeducacion-e-interculturalidad-en.html>