

# Conocimiento “Otro” y Conocimiento del Otro en América latina

Zulma Palermo\*

## Resumen

Las proposiciones expuestas en este artículo intentan destacar la existencia de algunas propuestas epistémicas circulantes hoy en América latina que responden a imperativos éticos y políticos, con los que se quiere dar respuesta a la larga cadena de sujeciones a las que se encuentra sometida América latina –y todo el otrora llamado Tercer Mundo–. Tales líneas tienen plena conciencia de que se encuentran operando dentro de una instancia espacio-temporal, una situación laberíntica, compleja y plena de indefiniciones en la que el mundo se ve tensionado en el centro de una ruptura: el de la caída de la modernidad y las propuestas globales con sus correlatos antitéticos a través de las exacerbaciones de los autonomismos, entre las nuevas “universalidades” y los reclamos de individualidad emergentes de la/s diferencia/s específicas de cada localización geopolítica.

A los efectos de poner en discusión, se revisan algunos principios de uno de esos proyectos, autodenominado *Modernidad / colonialidad/ decolonialidad*, el que, a su vez, reúne distintas líneas de reflexión y de propuestas alternativas en pos del “desprendimiento” de América latina o, de otro modo, su “empoderamiento”. Desprendimiento de la colonialidad y la construcción de su propio poder en todos los órdenes, incluido el epistémico, proceso que implica, como sostiene

## Abstract

The main ideas in this article aim to stress the existence of some epistemic proposals circulating today in Latin America and associated with ethical and political considerations which mean to provide an answer to Latin America's –and the formerly-called Third World– long-dated subjection. Spatio-temporally, there is clear awareness of a complex labyrinthic situation full of indefinitions in which the world is found in tension at the centre of a disruption: that of the fall of modernity and global proposals with their antithetical correlates, through the exacerbation of autonomisms, between the new “universalities” and the claims of individuality emerging from the particular difference/s of each geopolitical location.

For discussion, some principles from one of the projects called *Modernity / Colonization / Decolonization* are revised; also, different reflection lines and alternative proposals for the “detachment” of Latin America or, otherwise, its “empowerment” are considered. Detachment from colonization and the construction of its own power in all orders, even epistemically; a process which implies, as sustained by Quijano, “amalgams, contradictions and coincidence and non-coincidence”.

**Key words:** Latin America - modernity - colonization - knowledge - decolonization

---

\* Universidad Nacional de Salta

Quijano, "amalgamas, contradicciones y des/encuentros".

**Palabras clave:** América latina - modernidad - colonialidad - saber - decolonialidad.

*América latina, por su constitución histórico-estructuralmente dependiente dentro del actual patrón de poder, ha estado [desde sus comienzos] y [durante] todo este tiempo, constreñida a ser el espacio privilegiado del ejercicio de la colonialidad del poder. Y puesto que en este patrón de poder el modo hegemónico de producción de control de conocimiento es el eurocentrismo, encontraremos en esta historia amalgamas, contradicciones y des/encuentros análogos a los que Cide Hamete Benengeli había logrado percibir en su propio espacio/tiempo.*

Aníbal Quijano

Las proposiciones que propongo poner en consideración intentan destacar la existencia de algunas propuestas epistémicas circulantes hoy en América latina -cuya orientación queda marcada en nuestro epígrafe- y que responden a imperativos éticos y políticos, con los que se quiere dar respuesta a la larga cadena de sujeciones a las que se encuentra sometida América latina -y todo el otrora llamado Tercer Mundo. Tales líneas tienen plena conciencia de que se encuentran operando dentro de una instancia espacio-temporal análoga a la que Cervantes pone voz a través de Benengeli: se trata hoy como entonces de una situación laberíntica, compleja y plena de indefiniciones, en la que el mundo se ve tensionado en el centro de una ruptura; aquella, la del señorío feudal, ante una modernidad todavía informe; hoy, ante la caída de la modernidad y las propuestas globales con sus correlatos antitéticos a través de las exacerbaciones de los autonomismos, entre las nuevas "universalidades" y los reclamos de individualidad emergentes de la/s diferencia/s específicas de cada localización geopolítica (Cfr. Palermo 2000a).

Revisaré en esta oportunidad someramente, y a los efectos de poner en discusión, algunos principios de uno de esos proyectos, autodenominado *Modernidad / colonialidad / decolonialidad*<sup>1</sup> el que, a su vez, reúne distintas líneas de reflexión y de propuestas alternativas en pos del "desprendimiento" de América latina o, de otro modo, su "empoderamiento"<sup>2</sup>. Desprendimiento de la colonialidad y la construcción de su propio poder en todos los órdenes, incluido el epistémico, proceso que implica, como sostiene Quijano, "amalgamas, contradicciones y des/encuentros".

La apuesta de los investigadores reunidos en este grupo -formados inicialmente en distintas disciplinas sociales y humanas- radica en los esfuerzos por abrir la posibilidad de hablar sobre mundos "otros" y sobre conocimientos "de otro modo", tal como se han venido diseñando en las sucesivas reuniones del Foro Social Mundial en Porto Alegre<sup>3</sup>. El estudioso puertorriqueño Ramón Grosfoguel lo sintetiza de este modo:

Todos ellos comparten un proyecto descolonial anticapitalista, antipatratriarcal y antiimperialista, pero ofreciendo formas institucionales y concepciones diversas al proyecto de socialización del poder según sus epistemologías diversas y múltiples. Reproducir los diseños globales socialistas eurocéntricos

del s. XX que partieron de un centro unilateral epistémico [...] simplemente repetiría los errores que llevaron a la izquierda a un desastre global. Este es un llamado a un universal que sea pluriversal [...], a un universal concreto que incluiría todas las particularidades epistémicas que conduciría hacia una “socialización del poder descolonial transmoderna”. Como dicen los zapatistas, “luchar por un mundo donde otros mundos sean posibles” (2006: 45)

Esta posibilidad alienta a revisar las indagaciones preexistentes dentro del contexto latinoamericano, a buscar los contactos con aquéllos que se producen en otros espacios del “sur” (en general el denominado Tercer Mundo) y a desbrozar analíticamente un conjunto de prácticas discursivas y textuales subyacentes a, o radicalmente diferentes de, los discursos propios de la hegemonía<sup>4</sup>. De este modo es dable también constatar que en estas líneas de indagación juegan distintas genealogías y, en consecuencia, pueden posicionarse en lugares no totalmente coincidentes en los planos metodológicos y estratégicos; sin embargo, se reúnen en la búsqueda política de formas de conocimiento alternativas a las hegemónicas y como una apuesta ética que aspira a una construcción equitativa de saberes<sup>5</sup>.

Surge así, centralmente, el problema de la validez del conocimiento tal como ha sido y es considerado en nuestras academias. Se trata, entonces, de un problema epistemológico marcado por la “diferencia colonial” que reclama dar respuesta a una pregunta inicial: ¿por qué es legítima una sola forma de conocer –la eurocentrada– y no cualquier otra? Articulada de esta manera la cuestión epistemológica, asume desde el principio la forma de una pregunta política sobre el conocimiento y coloca la cuestión en términos de lucha hegemónica al interior de un campo en el que existen (y se reconoce que existen desde esa misma hegemonía y para autovalidarse) varias formas de conocer: magia, ciencia, religión, entre otras y que resultan –para esa política– excluyentes entre sí a favor de la ciencia.

Esta es la afirmación del pensamiento moderno que equivale a aceptar que los efectos de unas formas de conocer son solamente locales o individuales y carecen de la posibilidad de generalizarse, es decir, son incomunicables<sup>6</sup>. Para los teóricos de la descolonización, esta ecuación es equivalente a la *colonialidad del saber* en tanto se trata de la afirmación de que existe una diferencia ‘esencial’ (natural, radical) entre los saberes, o de que existe una suerte de ‘experiencia salvaje’ frente a otra moderna, racional, desarrollada<sup>7</sup>.

Todo ello implica que las relaciones entre las varias formas de conocer tienen la misma forma de las relaciones de poder; es decir, son ‘productivas’ en vez de ‘opresivas’, en el sentido de producir sus discursos de fundamentación (y dar razón de sí mismas). Con ello se significa que, en su comienzo, todo saber es local pero que es potencialmente universalizable en la medida en que afecte a la generalidad de la localidades. Sin embargo, ello no se vincula necesariamente con su legitimidad: un

conocimiento no es más legítimo en la medida en que afecte a un espectro mayor de localidades, sino más bien puede decirse que se convierte en un conocimiento más hegemónico en tanto el lugar desde el que se produce es el lugar del poder. La legitimidad del conocimiento, por lo tanto, se vincula a su localización, es decir, si alguien se ve afectado es esa afección la que legitima el 'problema' y su capacidad para responder a él.

El proyecto al que nos referimos, por el contrario, se orienta a pensar para abolir la diferencia, ubicándose 'en la frontera', es decir en el lugar en el cual actúa y piensa el "otro", se despliega el conocimiento "otro". Y es acá donde debe actuar, necesariamente, el pensamiento crítico constituyéndose en antihegemónico, en la medida en que propone movilizar el centro hacia las periferias, esto es, utilizar la memoria y la tradición<sup>8</sup> como una cadena de decisiones anteriores que siempre puede ser re-novada por la información periférica (y aquí la prioridad se invierte de manera que la información periférica adquiere prioridad sobre el precedente). La política que resulta de esta articulación epistemológica se dirige a generar simetría a partir del respeto por las formas de conocer del otro, reconociendo su legitimidad y no simplemente actuando con tolerancia, aceptación aparente y manipuladora, que es siempre un paso necesario para incluir al otro en la propia forma de conocer, es decir, de vivir. El pensamiento de frontera, por el contrario, se propone partir de la "información" de la considerada "periferia" y utilizar los precedentes sólo como un trampolín para moverse hacia ella<sup>9</sup>.

Se trata de un pensamiento que se construye desde otro lugar, con un lenguaje otro, sostenido en una lógica otra y concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial/moderno. Para ello se asienta tanto en la crítica al occidentalismo / eurocentrismo desde su condición marginal a él y por lo tanto no etnocida, como en la crítica a la misma tradición excluida en la que se radica pero que requiere ser revisada<sup>10</sup>.

Ese "otro lugar" -de la nueva utopía- es enunciado poéticamente por el historiador y antropólogo venezolano Fernando Coronil:

Podemos pensar un mundo donde quepan todos los mundos, en cualquier idioma, con cualquier epistemología. Pero este mundo será mejor si está hecho por muchos mundos, mundos hechos de sueños soñados en catres en los Andes y en chinchorros en el Caribe, en aymara y en español, sin que nadie imponga qué sueños soñar, hacia mundos en los que nadie tenga miedo a despertar (2007).

## Crítica de la Modernidad / Colonialidad

De lo hasta aquí expuesto apretadamente se puede inferir que el punto de partida se radica en el análisis del funcionamiento de la globalización y de sus efectos para buscar alternativas a sus designios, y pone énfasis en la construcción de redes locales-globales desde una alteridad políticamente responsable; por ello también se distancian de la adopción hoy generalizada de lo que se ha dado en llamar “políticamente correcto”. Refractan la modernidad desde la experiencia de la colonialidad para introducir un cuestionamiento de los “orígenes” espaciales y temporales de aquella. Esto posibilita pensar desde la diferencia hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos y posibles. Es un encuadre construido desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno-colonial y que busca colaborar en la explicación de las dinámicas del eurocentrismo en la producción de la modernidad y de los intentos por trascenderla (Escobar, 2003).

Una de sus afirmaciones básicas –y unánimemente compartida– consiste en considerar que los comienzos de la modernidad tal como se expande internacionalmente se encuentran en la Conquista de América y no en la posterior Ilustración o al finalizar el siglo XVIII, pues es en la conquista donde se origina la construcción del “otro” de Europa; en este contexto, Latinoamérica y el Caribe se constituyen en la primera periferia de la modernidad europea. Como lo han puesto en evidencia los estudios sobre el período colonial, es entonces cuando se producen los debates teológicos sobre los “derechos de gentes” y cuando se instalan los principios más radicales de la diferencia étnica<sup>11</sup>. Se distancia, por lo tanto, del legado excluyente de la modernidad y de la secuencia lineal que enlaza la cultura grecolatina con la cristiandad y el mundo europeo.

Otra de sus ideas-fuerza se centra en el análisis del colonialismo y del desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; en consecuencia, como generadores de la periferización del “resto del mundo”, dominado y encubierto. Es lo que Aníbal Quijano ha denominado *colonialidad del poder*<sup>12</sup>, con la hegemonía instalada desde la conquista y que articula raza, trabajo, espacio y grandes grupos humanos en beneficio del capital y de sus cultores (los blancos europeos). Esta forma de entender el proceso de colonialidad extiende la modernidad más allá del contexto europeo para concebirla en su funcionamiento planetario; desde esa relocalización es posible desarticular tanto el mito de su superioridad tanto como su concepción “fáustica” (Palermo, 2000), funcionamiento que Dussel denomina la *falacia desarrollista*<sup>13</sup>.

Del mismo modo –y siguiendo esta línea de razonamiento– se busca la construcción de un pensamiento no eurocéntrico, desde la “exterioridad” que fuera definida por el discurso hegemónico como el otro oprimido; como mujer; como pobre; como racialmente marcado; como naturaleza (Dussel, 1976). Ese otro, así

## Localización geopolítica del conocimiento

La larga –pero necesariamente aclaratoria– cita de Dussel nos conduce directamente a algunos de los planteos centrales que localizan estas propuestas en un horizonte común: el de la búsqueda de la liberación pero por caminos distintos de aquéllos que propulsara la filosofía y la teología de la liberación, ya que si bien sostienen una misma teleología e idéntico fundamento ético: la liberación de los sectores subsumidos y la equidad de todos los seres humanos (la “utopística” a la que refiere Mignolo), ya no lo concretan por medio de la lucha (armada o no) contra Occidente sino por el diálogo, por la analéctica, por lo que en la línea de las geopolíticas del conocimiento se ha definido como un *a través de fronteras* en busca de la “mutua fertilización creativa”. Este tipo de relación dialógica, no obstante, no borra las contradicciones, las diferencias, las luchas, pues son ellas precisamente las que hacen posible la emergencia de la otredad y su reconocimiento<sup>15</sup>:

...el pensamiento fronterizo no es un híbrido en el que se mezclan felizmente partes de distintos todos. [...] surge del diferencial colonial del poder y contra él se erige. [Es] un pensamiento desde la subalternidad colonial (como en Anzaldúa, Fanon o el zapatismo) o desde la incorporación de la subalternidad colonial desde la perspectiva hegemónica (como en Las Casas o en Marx). [...] es uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística que nos ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos (Mignolo, 2003: 58).

Queda de este modo señalada con precisión la distancia que separa a este programa de otras líneas contemporáneas de filiación posmoderna, en particular los *cultural studies* y los estudios subalternos (cfr. Palermo, 2003). La localización “entre medio” en la que se formula el pensamiento de frontera, ese “nepantla”, da lugar –según sus teóricos– a la emergencia de epistemologías otras, obturadas por la diferencia colonial que organiza el conocimiento (y la economía, la justicia, los derechos de las gentes) según el predominio de los centros de poder que operan discrecionalmente y según sus intereses sobre el resto del mundo. Es esto, entonces, lo que se entiende por funcionamiento geopolítico del conocimiento según el que sólo se encuentran en condiciones de producir saberes las culturas occidentales, en tanto las otras se limitan a ser sus objetos. Su mayor falacia, “universalmente” aceptada, radica en la convicción de la validez “universal” de esa única episteme que debe ser asumida en todas las latitudes del orbe.

Esta apuesta se afirma en el principio de que no es posible concebir el conocimiento si no es histórica y culturalmente situado, si no es el resultado de las prácticas propias de cada localización sociohistórica de la cultura (en efecto: el conocimiento conocido como universal se localiza en el centro europeo, está situado

señalado, se convierte en el eje de un desafío ético que toma forma en un discurso generado fuera del marco normativo (canónico) del sistema, dentro del cual siguen teorizando los más radicales pensadores europeos (Derrida, Foucault, Bourdieu, entre los más recurridos por la *intelligentsia* latinoamericana) quienes no comprenden esa "radicalidad otra" de la diferencia colonial. Desde el programa que analizamos, en cambio, no parece posible pensar críticamente la modernidad si no es desde la exterioridad de ese pensamiento<sup>14</sup>.

El paradigma europeo conocido como "pensamiento posmoderno" (posmarxismo, posestructuralismo, posliberalismo, etc.) enclava en la tradición de la *ratio* moderna, y sus críticas a ella no alcanzan a comprender la diferencia que significa pensar *desde* y *en* ella. De allí que -desde las distintas localizaciones geoculturales en las que emergen- los proyectos decolonizadores no piensan la complejidad de los procesos dentro de los paradigmas de la modernidad y como un trabajo exclusivo del campo intelectual, sino que integran a los grupos subalternizados por ella; es acá donde el proyecto se constituye como una *ética de la liberación*.

Se trata -como postula también Dussel- de una *trans-modernidad* dentro de la que se hace posible un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica a la vez que una crítica de las situaciones por las que los subalternos fueron sometidos, generando para ello una crítica no dependiente, no mimética del pensamiento europeo. Por ello resulta central la incorporación de los contradiscursos de la alteridad constitutiva de la modernidad; no se trata sólo de la crítica al discurso por ella sostenido (crítica propia del pensamiento posmoderno), sino de ir más allá, de pensar sobre aquéllos y sobre las prácticas que involucran desde la perspectiva del otro excluido:

La "realización" de la modernidad ya no descansa en el pasaje de su potencial abstracto a su "real", europea, encarnación. Más bien descansa hoy en un proceso que trascendería a la modernidad como tal, una transmodernidad en la cual ambas, modernidad y alteridad negada (las víctimas) correalizan ellas mismas un proceso de mutua fertilización creativa. Trans-modernidad (como proyecto de política, económica, ecológica, erótica, pedagógica y religiosa liberación) es la co-realización de lo que es imposible cumplir para la modernidad por sí misma: esto es, una solidaridad incorporativa que he llamado *analéctica*, entre centro/periferia, hombre/mujer, diferentes razas, diferentes grupos étnicos, diferentes clases, civilización/naturaleza, cultura occidental/cultura del Tercer Mundo (Dussel, 2001: 69-70)

y es "regional"). Es por ello que especula con la posibilidad de la incorporación de conocimientos otros, producidos en otras lenguas que no sean las de control, emergentes de prácticas evaluadas como "bárbaras" por el discurso académico<sup>16</sup>. Estos "focos" múltiples dan lugar a la puesta en funcionamiento de la plena heterogeneidad, de la "pluriversalidad"<sup>17</sup> del saber y exige la generación de nociones y categorías otras en condiciones de explicar la otredad de las prácticas; por ello no parece pertinente el intento de explicar ciertos fenómenos fuertes de las sociedades latinoamericanas (vg. zapatismo mexicano, guerra colombiana, movimiento piquetero argentino) con los paradigmas interpretativos de Bourdieu, Habermas, Taylor o Foucault excluyentemente. Sin embargo, la colonialidad epistémica hace que los estudiosos latinoamericanos se apoyen en esos referentes olvidando a otros como –entre muchos– Fanon, Kush o Scalabrini Ortiz, que pensaron desde América latina mucho antes de la puesta en circulación del paradigma posestructuralista<sup>18</sup>.

### A manera de síntesis

En síntesis, se trata de un proyecto asentado en la crítica al proceso de construcción de las subjetividades por el proyecto de la modernidad, extendido desde el descubrimiento de América hasta la nueva hegemonía puesta en funcionamiento por las políticas de globalización, es decir, desde los comienzos del capitalismo hasta el llamado capitalismo tardío.

Una perspectiva así de abarcadora obliga a generar articulaciones entre las disciplinas tradicionales del conocimiento, a los efectos de hacer posible la comprensión de ese complejo proceso social en su extensión témporo-espacial; de allí también la presencia de especialistas en las diversas disciplinas sociales y humanas y la puesta en discurso del imperativo de "indisciplinar" las ciencias sociales<sup>19</sup>. En efecto: una de las transformaciones más evidentes de estas propuestas es la de llevar la problematización sobre el conocimiento desde el territorio exclusivo de las *humanitas* al de las ciencias sociales –cuestión que ya se había producido por la presencia fuerte de la antropología– pero al mismo tiempo, en resignificar sus principios desde otros ángulos: político, económico, sociológico. De allí que no sólo se intenta el indisciplinamiento de las ciencias sociales sino también instalar la posibilidad de teorizar más allá de las disciplinas ordenadoras del mundo en la modernidad<sup>20</sup>.

Es claro para las investigaciones que nos ocupan que no se trata sólo de la intervención de un conocimiento otro lo que modificará las condiciones del mundo actual pues, a diferencia de los proyectos setentistas, se tiene la convicción de que "es inútil tratar de imponerle a la realidad nuestros deseos y aspiraciones por atractivos y plausibles que pudieran ser o parecer. En lugar de eso, es indispensable

observar en el escenario actual del mundo las tendencias y posibles tendencias que implicarían otras formas de organización, de identificación [...] y de organización de la sociedad” (Quijano, 2001: 28).

### Notas

- 1 Walter Mignolo da origen a este programa que hoy incluye a investigadores de Colombia (Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Eduardo Restrepo); de Ecuador (Catherine Walsh), de Venezuela (Edgardo Lander), de Bolivia (Jorge Sanjinés; y a otros latinoamericanos radicados en U.S.A. (Fernando Coronil, Ramón Grosfogel, Freya Shiwy, Nelson Maldonado-Torres). La lista no se agota en estos nombres.
- 2 La noción de “desprendimiento” es utilizada por W. Mignolo y da nombre a una colección que viene publicando Ediciones del Signo: El desprendimiento: pensamiento crítico y giro des-colonial, n° 1 y 2 (2006). Por su parte, la noción de “empoderamiento” es ya corriente en los discursos políticos y académicos devenidos de cuestiones de género y extendidos a las diferencias étnicas.
- 3 Las propuestas de diversa procedencia se han circularizado por la Red Latina en Internet.
- 4 El sociólogo portugués, Boaventura de Souza Santos propone y construye una “epistemología del Sur”
- 5 Cabe destacar, según se verá más adelante, que la apuesta ética no se reduce al campo epistemológico sino que éste es uno de los componentes de una transformación radical hacia la consecución de la equidad social y económica en el mundo.
- 6 Sería la posición de filósofos como Richard Rorty en nuestros días
- 7 Es la consecuencia de la inicial denegación de contemporaneidad ejercida por el pensamiento dominante.
- 8 Entiendo acá por “tradición” no la noción esencialista de recuperación del origen sino la de inscripción de archivo, sea a través de la escritura o de la oralidad. Analógicamente, como las marcas que van dejando en la piel, en el cuerpo, la propia biografía. De allí, según esta propuesta, que la naturaleza sea vista también, en tanto extensión del cuerpo humano, como un lugar de inscripción de la memoria de la vida en el planeta.
- 9 Los estudios de género y de racialidad resultan así un aporte innegable para las búsquedas que se vienen generando.
- 10 Es la puesta en análisis y actualización de los latinoamericanistas del s. XX: desde Leopoldo Zea hasta Franz Fanon o Rodolfo Kusch
- 11 Para el sociólogo peruano Aníbal Quijano la colonialidad del poder se instala en el sistema de la modernidad /colonialidad sobre fundamentos racistas aunque hayan modificado su discurso y su apariencia (ver nota siguiente).
- 12 “Colonialidad del poder es un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación básica y universal de la población del planeta en torno a la idea de ‘raza’. Esta idea y la clasificación social en ella fundada (o ‘racista’) fueron originadas hace quinientos años junto con América, Europa y el capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada una de las áreas de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder” (Quijano, “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, paper.)
- 13 Fuera de este paradigma, ubicado en la cuarta línea que acá presentamos, un joven investigador argentino, Diego Chein, lo designa “modelo identitario del progreso [MIP]” (Tesis Doctoral “Repro-

- ducción de las prácticas discursivas orales: Los cuentos de animales en los Valles Calchaquíes", Univ. Nac. de Tucumán, 2004).
- 14 Es este desafío ético también el lugar de enunciación del filósofo argentino Arturo A. Roig según veremos más adelante, quien -sin pertenecer a este grupo- sostiene una tradición cultural que denomina "moral de la emergencia", moral acuñada por las prácticas de los grupos sociales populares y que, por eso mismo, se distancia de la pura ética del discurso acuñada por el pensamiento académico. Se encuadra dentro de su antropogénesis, designación con la que señala su localización en la línea de la filosofía de la liberación, tanto como Dussel se inició en la teología de la liberación (2002). Por su parte Mignolo lo enuncia así: "El paradigma otro no es, no puede ser reducido al paradigma de la posmodernidad o del proyecto posmoderno puesto que en ambos casos el paradigma otro es reducido al silencio, como lo fueron otras formas de pensamiento durante quinientos años de colonialidad/modernidad" (2003: 27).
  - 15 Para una perspectiva de las transformaciones de esta noción cfr. Palermo (2004).
  - 16 Catherine Walsh, quien estudia las prácticas y los saberes de las comunidades indígenas y afro en Ecuador, advierte que "La fluida relación entre cultura-identidad-política que manifiesta el movimiento indígena, así como la producción y uso de conocimiento en dicha relación, por lo general, continúan fuera de los confines de las instituciones académicas" (2003:71).
  - 17 Lo opuesto a "universal", en este paradigma, ya no es lo "particular", sino lo múltiple, lo diverso, lo heterogéneo. De allí la apuesta a sustituir universalidad por pluriversalidad (esta concepción es totalmente otra de la generada -en relación con la institución universitaria- por Clark Kerr, quien propone sustituir la universidad por una multiversidad orientada a los servicios públicos y de base conservadora, cfr. de Souza Santos, 1998, cap. 8).
  - 18 La evidencia es clara: al revisar los programas que se imparten en nuestras universidades, tales referencias no aparecen -sino muy excepcionalmente- en las bibliografías recomendadas.
  - 19 Ver los volúmenes coordinados por Castro-Gómez en el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana de Bogotá (1998, 1999, 2000), uno de los centros académicos que en América latina orientados en esta línea y, en particular, el que compila junto con Walsh y Shiwy (2002) desde la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito.
  - 20 Para información sobre la genealogía y el estado actual de esta propuesta cfr. los citados Escobar (2003), Grosfoguel (2006) y Pachón Soto 2007. Los avances del Grupo en [www.decoloniality.net](http://www.decoloniality.net).

## Bibliografía

- CASTRO GÓMEZ S. y MENDIETA, S. (coord.) (1998), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Univ. of San Francisco.
- CASTRO GÓMEZ, GUARDIOLA RIVERA y MILLÁN DE BENAVIDEZ (Ed.) (1999), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Centro Ed. Javeriano.
- CASTRO GÓMEZ (Ed.) (2000), *La reestructuración de las ciencias sociales en América latina*. Bogotá: Univ. Javeriana, Int. Pensar.
- CORONIL, Fernando, (2007), "El estado de América latina y sus Estados. Siete piezas para un rompecabezas por armar en tiempos de izquierda", en *Rev. Nueva Sociedad*, N° 210 ([www.nuso.org](http://www.nuso.org)).
- DE SOUZA SANTOS, B. (1998), *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. (Encuentros en Buenos Aires)*, CLACSO - UBA.
- DUSSEL, Enrique (1976), *Filosofía de la liberación*. México: Ed. Edicol.

- (2001), “Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt”, en Mignolo, W., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires: Signos: 57-70.
- ESCOBAR, Arturo (2003), “‘Mundos y conocimientos de otro modo’. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”, III Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Ámsterdam. Editada en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades* N° 4, enero-julio del 2006, Univ. Colegio Mayor de Cundinamarca: 51-161.
- GROSGUÉL, Ramón (2006), “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades* N° 4, enero-julio del 2006, Univ. Colegio Mayor de Cundinamarca: 17-47.
- MIGNOLO, Walter (2003), “Un paradigma otro’: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”, Prefacio a la edición castellana de *Historias locales / diseños globales*. Madrid: Akal, 19-60.
- PACHÓN SOTO, Damián (2007), “Nueva perspectiva filosófica en América latina: el Grupo Modernidad/colonialidad”, [www.es.muestrarops.org](http://www.es.muestrarops.org)
- PALERMO, Zulma (2000a), “Semiótica del vacío y de la espera”, *Dispositio/n* n° 51, Univ. Of Michigan: 13-26.
- (2000b), “De apropiaciones y desplazamientos: el proyecto teórico de Fernández Retamar”, en E. Sklodowska y B. Heller (Ed.), *Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos*, Pittsburg: ILLI, Serie Críticas, 2000: 181-198.
- (2003) “Para una genealogía de la descolonización cultural en los Andes”, en Catherine Walsh (ed.), *Estudios Culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito: Univ. Andina Simón Bolívar - Ed. Abya-Yala: 131-146.
- (2004), “De fronteras, travesías y otras liminalidades”, en Coutinho, Behar y Rodríguez (Org.), *Elogio da Lucidez. A Comparação Literaria em Âmbito Universal (Textos em homenagem a Tania Francho-Carvalho)*, Porto Alegre: UFRGS: 237-244.
- QUIJANO, Anibal (2005), “Don Quijote y los molinos de viento en América latina”, en *Estudos Avançados*, 19 (55), USP: 9-31.
- ROIG, Arturo A. (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- WALSH, Catherine (2001), “¿Qué conocimientos? Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano”, *Comentario Internacional*, N° 2, II sem.: 65-78.
- WALSH, SHIWY y CASTRO-GÓMEZ (2002) *Indisciplinar las Ciencias Sociales*. Quito: Univ. Andina Simón Bolívar y Ed. Abya-Yala.