

Herramientas de la perspectiva decolonial para reflexionar sobre las jerarquías entre seres humanos

Año
2017

Autor
García, Rocío

Este documento está disponible para su consulta y descarga en el portal on line de la Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo Alberto Podestá", en el Repositorio Institucional de la **Universidad Nacional de Villa María**.

CITA SUGERIDA

García, R. (2017). *Herramientas de la perspectiva decolonial para reflexionar sobre las jerarquías entre seres humanos*. Villa María: Universidad Nacional de Villa María



Herramientas de la perspectiva decolonial para reflexionar sobre las jerarquías entre seres humanos.

Mesa 5

García Rocío

Universidad Nacional de Villa María – Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales – Licenciatura en Ciencia Política

Villa María

rogarciaa@hotmail.com

Introducción

El pensamiento decolonial como perspectiva teórica comienza a constituirse en las últimas décadas, luego de una serie de encuentros entre distintos autores a fines del siglo pasado e inicios de éste. Sin embargo, el esfuerzo de este colectivo se orienta a recuperar las voces de aquellos silenciados por el patrón de poder mundial moderno/colonial por más de 500 años. Los conceptos elaborados o reconstruidos por estos autores apuntan a legitimar esas voces y denunciar los mecanismos que las han marginado violentamente.

Los pensadores decoloniales comparten una premisa fundamental para comprender el esquema argumentativo que proponen: la colonialidad es la cara oculta y constitutiva de la modernidad. Por eso Aníbal Quijano presentará el concepto de *Colonialidad del Poder* (1992; 2000a; 2000b), como una idea que le permite adentrarse en ese lado oscuro de la modernidad. Entiendo la colonialidad del poder como concepto que intenta dar cuenta de la complejidad de las relaciones sociales que se plantearon a nivel mundial, a partir de la conquista de América y la formación de un sistema mundial de poder donde Europa se ubicó en el centro. La colonialidad identifica relaciones que traspasan las administraciones coloniales, y que continúan luego de los procesos independentistas americanos, africanos y asiáticos de los últimos dos siglos. Para Quijano no solo se trata una nueva configuración económica que articula “todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del

capital y del mercado mundial” (2000:202), sino que esas relaciones económicas se reconfiguran a partir de una codificación de la diferencia entre conquistadores y conquistado bajo la idea de raza.

Otro enunciado compartido por este colectivo argumentativo, un enunciado que propone Enrique Dussel, es que la modernidad tiene sus inicios en la conquista de América. Esto es así en la medida en que la modernidad, como concepto, aparece en la relación de Europa con otro no-europeo, que le permitirá autoafirmarse como centro de una Historia Mundial. Para Dussel la modernidad “<nació> cuando Europa pudo confrontarse con <el Otro> y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un <ego> descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad” (1994:8). Lo que este autor propone es que esa Primera Modernidad, la que surge con la llegada de españoles y portugueses a estas tierras, se articula en torno a una relación con el Otro que no lo reconoce como Otro sino que lo encubre en términos de “Lo Mismo”.

De esta manera, Quijano y Dussel nos introducen argumentos claves para pensar desde la perspectiva decolonial: la conquista de América como punto nodal de una nueva configuración de la matriz de poder mundial, a partir de allí moderno/colonial. Y la construcción de un Nosotros europeos bajo lógicas violentas de exclusión, opresión y negación de los Otros no-europeos.

La decolonialidad, o lo que Escobar denomina “Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad” (M/C) (2003:51), introduce entonces una nueva mirada sobre el lugar de Latinoamérica en la construcción de este patrón de poder mundial. Esa nueva mirada permite reflexionar en torno a las relaciones históricas en las que los estados y sociedades latinoamericanas han sido ubicados bajo la hegemonía de Europa Occidental. Apunta a denunciar las relaciones de poder que sostienen la naturalización de las desigualdades en base a líneas de progreso y desarrollo. Esa denuncia o deconstrucción de la naturalización de aquello que responde a construcciones históricas, no es objeto exclusivo de este colectivo argumentativo, por el contrario se nutre de una diversidad de perspectivas y teorías críticas¹, que le permiten afianzar, reformular y construir esta mirada decolonial.

¹ La teoría de la dependencia, el desarrollo teórico de Paulo Freire, de Franz Fanón o Aimé Césaire, las epistemologías del sur de Boaventura de Sousa Santos, entre otras.

Colonialidad del saber y del ser

Para avanzar en las herramientas que el programa M/C brinda para desnaturalizar las relaciones sociales, debemos enunciar dos conceptos que se desprenden de la colonialidad del poder: la colonialidad del saber y del ser. Es decir, la base epistemológica y ontológica que sostiene este “sistema imperialista/occidentocéntrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial” (Grosfoguel, 2011: 98). Una de las características de esta matriz de poder es su eurocentrismo, es decir, una mirada sobre sí misma que ubica a Europa Occidental como centro de la historia, a la modernidad como producto interno de dicho continente (criticado por Dussel, entre otros), y con pretensiones universales, totalizantes. El eurocentrismo se afianza en una matriz de conocimiento que permite legitimar las relaciones capitalistas, coloniales y patriarcales entre el centro y las periferias. Cuando aprendemos a conocer bajo los ojos del dominador, interiorizamos estructuras de dominación que reproducen una relación histórica entre vencedores y vencidos. De allí que la cuestión epistemológica sea un tema central en la perspectiva decolonial.

Parte del desarrollo de los autores como Quijano, Mignolo, Castro-Gómez, Dussel, será la crítica a la filosofía de autores como Descartes, Kant, Hegel, Hume, Locke, etc., quienes establecieron las bases del conocimiento científico y la racionalidad moderna. Una de las principales críticas a la base epistémica de este sistema es su noción de totalidad. Para los autores decoloniales la idea de totalidad eurocéntrica niega la posibilidad de existencia de otras totalidades, la existencia de Otros diferentes pero no por ello desiguales. Ese Ego Conquiro que Dussel enuncia a partir del encuentro del europeo conquistador con el otro conquistado, del Ego con la Alteridad, será el supuesto del Ego Cogito cartesiano a partir del cual el conocimiento será pensado en la división entre sujeto y objeto, mente y cuerpo, razón y mundo, europeo y no-europeo, blanco y no-blanco. En relación a la separación entre mente y cuerpo dice Lander “esta subjetivación de la mente (...) colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos” (2011:19). Esto implica la descontextualización del sujeto que conoce y del objeto a conocer, es decir, el conocimiento que produce Europa Occidental está atravesado por la pretensión de objetividad que conduce a la universalidad de sus postulados.

La postura instrumental que plantea Lander, es una postura que propone ejercer un control racional sobre la naturaleza. La lectura que Castro- Gómez hace de Descartes, sostiene que para éste último el conocimiento verdadero se asienta en el ámbito incorpóreo, el *Cogito*, el pensamiento. Y que se accede a éste a través de un modelo abstracto de las matemáticas. El mundo “se convirtió (...) en un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones contruidos por la razón” (Lander, 2011:19). Esta fisura ontológica permitirá justificar el avasallamiento sobre la naturaleza (y dentro de ésta, hombres y mujeres) que la matriz de poder moderno/colonial ejercerá en los siglos posteriores.

Castro-Gómez llama la “Hybris del Punto Cero” (2005) a esta pretensión de objetividad de la ciencia moderna. Este modelo epistémico supone un punto de observación inobservado, la metáfora de un Dios oculto, fuera del mundo, es utilizada para comprender el posicionamiento de la ciencia moderna con respecto a los objetos que conoce. La hybris es el pecado de la desmesura, hombres queriendo ser dioses: “Pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista” (Castro-Gómez, 2014:91). Serán reconocidos como válidos aquellos conocimientos que parten del punto cero de observación, por lo que este modelo excluye una multiplicidad de matrices epistémicas otras.

Continuando con la crítica al eurocentrismo, el programa M/C propone pensar la historia universal como un proceso de construcción hegemónica, un meta-relato que tienen sus comienzos en la conquista de América y que culminará en el siglo XVIII y XIX al organizar, en la totalidad del tiempo y el espacio, a las culturas, pueblos, y sociedades en una gran narrativa universal (Lander, 2011). Las características de esa narrativa permitirán a Europa ubicarse como centro y culminación de un proceso, a partir de la construcción de jerarquías etnoraciales, clasistas y patriarcales.

El evolucionismo o la idea de una evolución natural de las sociedades, sustentó los argumentos que ubicaron a la sociedad moderna como el escalón más alto en la cadena evolutiva: por su modelo económico, por su condición racial, por su matriz epistémica. Esta última permitía acceder a las cosas mismas, separar la naturaleza de la razón a partir del conocimiento científico, algo inexistente en las otras culturas, un obstáculo en el acceso al verdadero conocimiento bajo la mirada científica/racional. De esta manera

las Otras culturas eran definidas en términos de carencias, de no-ser, y ubicadas en una línea de tiempo, que podía coexistir con las civilizaciones europeas en el espacio (las ciencias sociales desarrollarán disciplinas para estudiar estas culturas), pero que pertenecían a un pasado. La idea de la negación de la simultaneidad (Castro-Gómez, 2014; Mignolo 2003), apunta a estos procesos que niegan la coexistencia de otras culturas.

El establecimiento de relaciones binarias, bajo una cosmovisión dualista, para construir identidades en términos de Europeos/ No-europeos; Civilización/Barbarie; Occidente/Oriente; Blanco/No-Blanco; Racional/ Irracional; Moderno/tradicional; etc., implicó la homogeneización de todo aquello que era representado en el par, detrás de la línea, y la anulación de la posibilidad de convivencia con la diversidad de los Otros. El colonialismo, detrás de la modernidad, supuso la universalización de la experiencia europea y la comparación de todas las experiencias en relación a ésta. Por supuesto, ubicándolas en el pasado de la historia universal.

Las ciencias sociales se asentarán y reproducirán el eurocentrismo, legitimando las pretensiones universalistas, totalizantes, al operar bajo los supuestos de la objetividad y racionalidad del conocimiento científico. Desde ya varias décadas los intentos de desnaturalizar la matriz epistémica eurocéntrica como la única forma verdadera de conocer han ido en aumento, especialmente por el impacto material y simbólico que un pensamiento de este tipo implica en la vida de la gente.

Sobre esta crítica la colonialidad del saber, como el establecimiento de relaciones coloniales entre formas de conocimiento que fueron ubicadas en jerarquías, en conocimiento válido o trivial, verdadero o mítico-mágico, el pensamiento colonial propone pensar en la corpo y geo-política del conocimiento. Estos conceptos, heredados y trabajados desde otras corrientes de pensamiento², han sido desarrollados especialmente por Mignolo (2003; 2010). Se constituyen en herramientas que permiten deconstruir la idea de un punto cero del conocimiento, evidenciando que la ciencia moderna es un tipo de conocimiento de una historia local, que bajo relaciones imperiales/coloniales, impuso

² Donna Haraway (1988) y el conocimiento situado; las feministas negras y la idea de un punto de vista localizado (Collins, 1990); la filosofía de la liberación de Dussel (1977).

su relato como diseño global. Y a partir de allí, abre el abanico epistémico, legitimando otras formas de conocimiento, de saberes.

Mignolo habla del “soy, luego pienso” (2006b:201), en donde el ser se asienta sobre la colonialidad, es un sujeto marcado, lastimado, atravesado por la herida colonial. Esa diferencia colonial entre el colonizador y el colonizado, entre quien determina las reglas del juego y el que se somete a ellas, ese diferencial de poder que se naturalizó bajo la colonialidad del saber, es lo que pone en evidencia el “donde” de la decolonialidad, el donde se produce el conocimiento, en que cuerpos y en que geografías. Y esa posición epistémica es un proceso de desprendimiento de la matriz europea, en la medida en que se aleja del punto cero, para contar la ubicación histórica de quien produce conocimiento. Esa ubicación histórica remite a la experiencia, individual o colectiva, presente o pasada, de sujetos que viven en los bordes, en las fronteras del saber y del ser. Una experiencia que, vivida desde la diferencia colonial, se encuentra atravesada por el lado violento de la modernidad.

Como mencionaba párrafos atrás, de la colonialidad del poder se desprenden la colonialidad del saber y del ser. La colonialidad del ser podría entenderse como la dimensión ontológica del patrón moderno/colonial. Bajo este concepto, los autores decoloniales brindan herramientas para reflexionar sobre las jerarquías que produce la M/C, las líneas de humanidad (Grosfoguel, 2011). Nelson Maldonado Torres sugiere que, en la colonialidad del ser, se esconde una sospecha permanente sobre la humanidad del colonizado, del otro, en donde preguntas como ¿eres realmente humano?, ¿eres en realidad racional?, entre otras, permitieron establecer en la conquista de América una no-ética de la guerra:

La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. Tal realidad, que acontece con regularidad en situaciones de guerra, es transformada en un asunto ordinario a través de la idea de raza, que juega un rol crucial en la naturalización de la no-ética de la guerra a través de prácticas de colonialismo y esclavitud racial (Maldonado-Torres, 2007:150).

La colonialidad del ser asienta las bases de la negación ontológica del otro, incluso la constitución del otro como un no-ser, que al inferiorizarlo, al reducirlo a naturaleza, legitima las prácticas de colonización a partir de la expropiación, violación, destrucción y/o negación de sus culturas y humanidad. Maldonado Torres realiza una lectura otra del “pienso, luego soy” cartesiano: bajo el “Yo pienso” podría leerse que otros no

piensan, y en el “soy” podría interpretarse que otros no son, no existen como seres (2007). La colonialidad del ser legitima la cosificación del Otro, lo cosifica como mano de obra barata, como mercancía, como recurso, como instrumento de producción (Césaire, 2006).

De esta manera, el pensamiento decolonial nos acerca conceptos que permiten adentrarnos en el lado oscuro de la modernidad, para comprender que los niveles de pobreza, de analfabetismo, de insalubridad, de hambre, los índices desiguales en los que se reparte la riqueza del mundo, no obedecen a leyes naturales. Detrás operan relaciones de poder históricas, cambiantes, heterogéneas y contingentes, siempre posibles de modificar.

La raza en perspectiva decolonial

En la cita del apartado anterior Maldonado Torres hace mención a la idea de raza, como concepto que permitió naturalizar las prácticas violentas sobre los conquistados. La raza es entendida, desde la colonialidad, como un constructo mental e ideológico, y la mirada decolonial sobre este concepto se constituye como una herramienta más para pensar las desigualdades entre los seres humanos.

A partir de la conquista de América, se comienza a construir una jerarquía racial que atraviesa la división del trabajo, a partir de la constitución de la diferencia como desigualdad. Tal como esbozábamos al inicio, ese encuentro, violento por incierto, entre el Ego y el Alter definió un tipo de relación en donde la alteridad se construyó como un afuera que debió ser subsumido, conquistado, colonizado, para constituirse en lo Mismo, representado por ese Ego europeo que cobrará distintas formas, distintos diseños globales:

Pasamos de la caracterización de «gente sin escritura» del siglo XVI a la caracterización de «gente sin historia» en los siglos XVIII y XIX, a la de «gente sin desarrollo» en el siglo XX y más recientemente, a la de comienzos del siglo XXI de «gente sin democracia». Pasamos de «los derechos del pueblo» en el siglo XVI (el debate de Sepúlveda contra de las Casas en la escuela de Salamanca a mediados de este siglo), a los «derechos del hombre» en el XVIII (filósofos de la Ilustración), y a los «derechos humanos» de finales del siglo XX. (Grosfoguel, 2006:23).

Ahora, volviendo a la raza, las prácticas que definirán su sentido serán conceptualizadas según los autores. Para Quijano, la cuestión racial surge a partir del siglo XVI con la configuración de nuevas identidades que responden a un determinado tipo de relación intersubjetiva entre lo europeo y lo no europeo. El racismo piensa la diferencia en términos de estructura biológica y traslada dicha distinción a las culturas de cada “raza” (Quijano, 2014). De esa manera, durante más de 500 años, la idea de raza ha operado ocultando las relaciones de poder que generaron y generan la inferiorización de las otras culturas, las no-europeas. Para Quijano:

Se trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado. (1999: 144).

En Mignolo, la referencia a la raza se realiza en términos de los cimientos históricos, demográficos y raciales del mundo moderno/colonial, y explica que:

En este contexto, la cuestión de la <raza> no se relaciona con el color de piel o la pureza de la sangre sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal (2005: 41).

De esa manera la construcción de paradigmas de humanidad desde una matriz de pensamiento europeo a partir de la conquista de América contiene explícita o implícitamente una clasificación racial que diferencia y en la diferencia desigual.

Si bien el concepto de raza surge en el siglo XIX como parte de un desarrollo cientificista, la operación de distinción entre los seres humanos por rasgos fenotípicos o genealogías sanguíneas es un mecanismo de poder que operó en América con la llegada de los europeos y la construcción de jerarquías entre pueblos a partir de dichos criterios.

Otros dos autores cuyas interpretaciones de la raza resultan de sumo interés para pensar la desigualdad inherente a la modernidad/colonialidad son Rita Segato y Ramón Grosfoguel. Segato habla de la raza como marca, como trazo, como signo (2007, 2010) mientras que Grosfoguel la piensa bajo la idea de una línea de humanidad (2011), algo que mencionábamos en el apartado anterior. La lectura de estos autores permite dar cuenta de que en la actualidad la cuestión racial sigue operando cada vez que las personas son clasificadas bajo la no-blancura (Segato, 2010).

Grosfoguel interpreta a Franz Fanón para pensar la racialidad a partir de la creación histórica de una línea de lo humano que ubica a todo aquello que no responde a los estándares de las “élites metropolitanas masculinas heterosexuales occidentales” (2011: 99) en una zona del no-ser. A partir de allí enuncia que “la racialización ocurre a través de marcar cuerpos. Algunos cuerpos son racializados como superiores y otros cuerpos son racializados como inferiores” (2011: 98). Lo que Segato propone como “ser blanco” se acerca a lo que Grosfoguel marca como el opresor en la zona del ser. De esta manera, podemos adentrarnos en la idea de que la división racial que delimita el mundo entre lo humano y lo no-humano, delineada a partir de la conquista de América, continúa operando como “marca de una historia de dominación colonial” (Segato, 2010:18).

La raza tiene un carácter permanentemente histórico, su vigencia como concepto que, naturalizado, difuso e innominable, divide constantemente a los seres humanos en inferiores y superiores, es una expresión de hegemonía de esta matriz de poder moderno/colonial/capitalista/patriarcal. En su presentación como término biologicista esconde su operación de dominación, que según los territorios y las historias, se rastrea como distinción de piel, de lengua, de cultura, de religión:

[e]ntender cuáles son los signos que se seleccionan, en cada contexto, para la definición de la no-europeidad, de la no-blancura, en el sentido estricto del no-poder, en una relación precisa de significante-significado, es la única forma de mantener la raza abierta a la historia, y retirarla de los nativismos fundamentalistas, esencialistas y anti-históricos (Segato, 2010: 31)

Pensar la historia de América Latina, es poner en discusión las clasificaciones en torno al trabajo, al género y a la raza que se articularon por más de 500 años para ubicarnos por debajo de la línea de humanidad.

Si bien hacemos mención a la raza como concepto que legitima relaciones de poder, podemos encontrar en trabajos como el de Segato, investigaciones en torno a las relaciones de género o al patriarcado antes y después de la conquista de América y como este acontecimiento reconfigurará este tipo de relaciones en torno a la imposición del modelo europeo occidental³.

³ Véase Segato, Rita (2011) *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. En K. Bidaseca y V. Vazquez Laba (Comps) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-48). Buenos Aires: Ediciones Godot.

Desnaturalizar para visibilizar pensamientos Otros

Como mencionábamos al inicio del artículo, el esfuerzo del programa de investigación de la M/C podría comprenderse a partir de dos momentos de un mismo proceso: la denuncia de las relaciones de poder que el patrón moderno/colonial ha naturalizado bajo las premisas eurocéntricas, y la legitimación en los espacios públicos/políticos de esas otras voces que Europa Occidental oprimió, excluyó, negó, subalternizó, para constituirse como tal. Aquí mencionamos algunas de estas operaciones de la colonialidad del poder, como la colonialidad del saber y el establecimiento de un pensamiento científico, objetivo, verdadero, racional y universal, que inferiorizó cualquier otro tipo de conocimiento. La colonialidad del ser, y la negación ontológica, legitimando prácticas violentas sobre los cuerpos, en la medida en que suprimía la propia humanidad de los otros. Y en relación a estos ámbitos, el concepto de raza, como instrumento de dominación que legitimó e incluso convirtió en verdad científica la clasificación de los seres humanos a partir de rasgos fenotípicos (asociados a determinadas culturas). Clasificación que implicó una jerarquización etno-racial.

La mirada decolonial que esboza estos argumentos permite visibilizar que aquello que se nos presenta como verdades universales no son más que operaciones de poder, que obedecen a un contexto, a una historia local. Dice Mignolo “Una vez que caes en la cuenta de que tu inferioridad es una ficción creada para dominarte (...) entonces te desprendes” (2010b:3). Este apartado intentará dar cuenta de algunos conceptos que la decolonialidad propone para pensar ese desprendimiento.

En párrafos anteriores mencionamos dos conceptos: la herida colonial y la diferencia colonial. Ambos han sido desarrollados por Mignolo para dar cuenta de la ubicación histórica de los pueblos, culturas y seres humanos que viven del otro lado de la modernidad. Sin embargo, desde allí, desde la lógica opresiva de la M/C, se produce una energía de descontento, de resistencia, de lucha, que genera un pensamiento otro, decolonial (Mignolo, 2003, 2005, 2006a). Esos *pensamientos fronterizos*, que surgen en la materialidad de otros lugares, memorias y cuerpos, de la subalternidad colonial, en las fronteras epistémicas y ontológicas de lo negado por la modernidad, se conectan bajo este *paradigma otro* que propone la decolonialidad, que no tiene otro conector más que la experiencia de la colonialidad a partir de la expansión imperial europea desde el siglo

XVI a la actualidad (Mignolo, 2003). En todo caso, más que una universalidad abstracta, plantean la idea de la “diversidad como proyecto universal” (Mignolo, 2003:20), que permita la integración sin desaparición de los aportes de las luchas ético-epistémicas antipatriarcales, anticapitalistas y anticoloniales (Grosfoguel, 2006):

[l]as epistemologías fronterizas subsumen/redefinen la retórica de la modernidad desde cosmologías y epistemologías de sujetos otros localizados en el lado oprimido y explotado de la diferencia colonial en pro de la lucha de liberación descolonizadora para construir un mundo más allá de los límites impuestos por la modernidad eurocentrada (Grosfoguel, 2006:163).

Los conceptos de *Transmodernidad* de Dussel (2011), de *Interculturalidad* de Walsh (2009) y de *Socialización del poder* de Quijano (2011), son apuestas de autores decoloniales para pensar un mundo *más allá* de la M/C, un mundo donde quepan muchos mundos, como enuncian los Zapatistas. El carácter del proyecto decolonial, como menciona Castro-Gómez, es de denuncia y demanda al proyecto de la modernidad, pero también de ruptura, recuperando una genealogía anterior al pensamiento crítico eurocéntrico (2006). No es sólo la crítica a la modernidad, sino la crítica desde la colonialidad. Y desde esa mirada, el programa de la decolonialidad nos invita a reflexionar a partir de las vivencias de aquellos que han experimentado en sus cuerpos la violencia en sus más variadas facetas, en nombre de la Modernidad, el Progreso, el Desarrollo, la Democracia, los Derechos Humanos, y tantas otras consignas que el eurocentrismo supo propagar.

Hay un contenido ético, que los autores reconocen en sus trabajos, que apela a abrir la posibilidad de imaginar “un futuro otro, y no solo la completitud del proyecto incompleto de la modernidad” (Mignolo, 2003:35).

Conclusión

No pretendemos en este artículo presentar al programa de la M/C/Decolonialidad como un paradigma que pueda ofrecernos la explicación de la totalidad del mundo. Entendemos que la perspectiva, como tal, permite acercarnos a otras miradas, reflexiones y conceptos para comprender las relaciones en las que, como habitantes de esos sures metafóricos que enuncia Boaventura de Sousa Santos, nos encontramos inmersos.

Propone un camino en donde ya no estaríamos condicionados a mirarnos por los ojos del colonizador, no porque la perspectiva nos ofrezca una salida mesiánica al “embrutecimiento del subdesarrollo”, sino porque decoloniza la mirada europea al presentarla como historia local, y habilita miradas otras, a través de nuestras propias culturas, memorias y lenguajes. Espacios que las sociedades en resistencia han sabido mantener, reproducir y/o recuperar, en esa frontera entre el Ser-Europeo-Moderno y los no-seres-de la colonialidad.

Un pensamiento que nos invita a decolonizar la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización no pudo transformar (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007).

Bibliografía

- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2006). *Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo*. En A. Césaire, *Discursos sobre el colonialismo* (pp. 173-196). Madrid: Akal.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007) *PRÓLOGO. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (edis.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.9-24). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores y otros.
- Castro-Gómez, S. (2014). *El lado oscuro de la “época clásica”. Filosofía, Ilustración y Colonialidad en el siglo XVIII*. En S. Castro Gómez, E. Chukwudi Eze y Henry Paget, *El Color de la Razón: racismo epistemológico y razón imperial* (pp. 89-113). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Césaire, A. (2006). *Discursos sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (2011). *Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 45-72). Buenos Aires: CICCUS,CLACSO. (2da edición)
- Grosfoguel, R. (2006). *Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial*. En A. Césaire, *Discursos sobre el colonialismo* (pp. 147-172). Madrid: Akal.
- Grosfoguel, R. (2006) *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos*. En *Formas-Otras Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). Barcelona: CIDOB.
- Lander, E. (2011). *Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 15-44). Buenos Aires, Argentina: CICCUS,CLACSO. (2da edición)

- Maldonado Torres, N. (2007) *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (edis.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores y otros.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Mignolo, W. (2006a). *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial*. En C. Walsh, A. García Linera y W. Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (pp. 9-20). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2006b). *El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento*. En A. Césaire, *Discursos sobre el colonialismo* (pp. 197-221). Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2010a) *Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2010b) *Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica*. Recuperado en <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>
- Mignolo, W. (2013). *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Editorial Akal.
- Quijano, A. (1992b). *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. Perú Indígena. Vol. 13 (29), pp. 11-20.
- Quijano, A. (1999) *¡Que tal raza!*. Ecuador Debate. 1999 (48), pp. 141-152. Recuperado de <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5724/1/RFLACSO-ED48-09-Quijano.pdf>
- Quijano, A. (2011) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 219-264). Buenos Aires: CICCUS CLACSO (2da edición).

- Quijano, A. (2014) “Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui. En A. Quijano, Cuestiones y Horizontes (pp. 758-775). Buenos Aires, Argentina: Editorial CLACSO.
- Segato, R. (2007). *Raza es signo*. En R. Segato, La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad (pp. 131-150). Buenos Aires, Argentina: Editorial Prometeo. Recuperado en <https://contraracismos.files.wordpress.com/2014/10/segato-raza-como-signo.pdf>
- Segato, R. (2010). *Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje*. En Crítica y Emancipación, 2010 (3), p. 11-44. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20120301125018/CyE3.pdf>
- Walsh, C. (2009) *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala – Universidad Andina Simón Bolívar.