



Los aportes epistemológicos y pragmáticos de la interseccionalidad y la decolonialidad

Diego Andrés González Cardona¹

Resumen

La europeización de las formas de producción de conocimiento, teniendo como uno de sus elementos constitutivos la separación del sujeto cognoscente de la naturaleza, han reproducido durante siglos las herencias coloniales que no desaparecieron a pesar de los procesos de independencia de las antiguas colonias europeas. El presente artículo examina la segregación epistémica y sus relaciones con la subordinación ontológica y política que las prácticas coloniales trajeron consigo.

Igualmente, se reflexiona sobre las relaciones del saber académico y de los *intelectuales* con las acciones de autodeterminación de los pueblos y los grupos sociales, indagando por caminos de diálogo entre los saberes propios de la cultura académica y los saberes no académicos, que han sido excluidos, subordinados o invisibilizados.

Palabras clave: Interseccionalidad, Decolonialidad, Ciencias Sociales, Epistemología, intelectual.

¹Licenciado en educación básica con énfasis en Ciencias Sociales, Universidad Pedagógica Nacional - UPN (Bogotá, 2007); magister en Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás de Aquino - USTA (Bogotá, 2010). Se ha desempeñado como docente universitario y en educación básica y media. Actualmente es becario CLACSO-CONACYT para realizar estudios de doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma del Estado de México – UAEMéx (Toluca, Méx. 2013-2016). Correo electrónico: dagonzalezc83@hotmail.com

Abstract

The europeization of the knowledge's production ways, with the separation of the knower of nature as one of its constituent elements, has reproduced for centuries the colonial legacies that did not disappear despite the processes of independence of former European colonies. This paper examine the epistemic segregation and its relationship with the ontological and political subordination to colonial practices brought.

In the same way, this paper reflects on the relationship of scholarship and intellectual with the of self-determination of peoples and social groups actions, inquiring by dialog ways between the knowledges own of academic culture and non-academic knowledge, excluded, subordinates or invisible.

Key words: Intersectionality, Decoloniality, Social Sciences, Epistemology, Intellectual.

“(…) Queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella. (...) Ya no permitan que nadie ponga en vergüenza nuestra dignidad. Se los pedimos como mujeres, como pobres, como indígenas y como zapatistas.

Discurso de la **Comandanta Esther** del EZLN ante el Honorable Congreso De La Unión, Marzo 28 del 2001.



Introducción

Cuando hablamos de epistemología, metodología y métodos de investigación en Ciencias Sociales, nos enfrentamos a una constante y persistente búsqueda, dejando de lado la pretensión de plantear esquemas y modelos acabados. Esto se debe a que reflexionar sobre la epistemología es cuestionar las condiciones bajo las cuales se consideran a ciertos conocimientos como válidos o quiénes pueden ser considerados sujetos de conocimiento, y las implicaciones socio-culturales, políticas y económicas que esto lleva consigo.

Es importante señalar también que reflexionar sobre los órdenes epistemológicos implica cuestionar el papel de quienes hacen investigación y a los cuales se les ha otorgado durante tanto tiempo el título de intelectuales, lo que nos lleva a deconstruir la idea de que los investigadores, estudiosos o intelectuales son los llamados a liderar procesos de transformación social, es decir, cuestionar la idea vanguardista del intelectual que conoce el mundo social.

Tenemos, entonces, que la producción de conocimiento en Ciencias Sociales no es solamente una cuestión de coherencia lógica o de referencialidad como lo sostienen algunos de los filósofos del lenguaje o del neopositivismo lógico, sino que está mediado por las condiciones socio-históricas en que se *producen las verdades* a partir de las cuales se jerarquizan y clasifican a los individuos, negando o afirmando sus lugares (*locus*) de enunciación.

Lo anterior, constituye las dinámicas de la colonialidad que están insertas en los cuerpos de los sujetos y que no pudieron ser superadas por los procesos de

descolonización política, y que en la actualidad siguen reproduciendo estrategias de vulneración, discriminación y subalternización epistémica, ontológica y política.

Uno de los retos de investigar en Ciencias Sociales consiste en comprender transversalmente los matices que se presentan en la relación sexo, clase, raza y los demás conceptos de inferiorización y taxonomía social, para poner a dialogar las propuestas de los grupos étnicos, los movimientos sociales, los estudios de género y los grupos ambientalistas, a sabiendas que todos critican las diferentes formas en que se manifiestan las herencias coloniales: colonialidad del ser, del saber, del poder y de la naturaleza (Escobar, 2011).

Abordaré, entonces, algunos elementos de las formas en que históricamente ha devenido la colonialidad, para así apreciar las propuestas alternas a aquello que sería el “*sistema euronorteamericano capitalista moderno colonial racista patriarcal*” (Grosfoguel, 2006: 67). Como ejemplo de estas propuestas alternas centraré la mirada en los aportes de los enfoques interseccionales y decoloniales, en cuanto rupturas epistemológicas y desestabilizadores paradigmáticos de la ciencia moderna, eurocentrada, colonial, blanca y patriarcal.

Para tal efecto, identifico tres líneas de reflexión para comprender la consolidación histórica de epistemologías coloniales basadas en sistemas binarios, así como sus rupturas y su posible devenir en “*modos otros*” de pensar y actuar: a) el desenvolvimiento histórico del dominio de la mente sobre el cuerpo; b) el resquebrajamiento de los sistemas dualistas; y c) las propuestas decoloniales y la actuación de los intelectuales en los movimientos sociales.

El desenvolvimiento histórico del dominio de la mente sobre el cuerpo

Una de las formas en que la el conocimiento moderno se ha legitimado por encima de otras formas de conocer ha sido el desprecio del saber cotidiano, lo que a su vez ha *reificado* a determinados sujetos como poseedores del conocimiento verdadero y ha arrojado a las márgenes a aquellos sujetos cuya fuente del conocer es principalmente la experiencia.

Rescato, así, que una de las discusiones en el campo de la epistemología moderna ha girado en torno al papel que se le otorga a los sentidos. Así, Descartes (1997 [1637]:12) en su “*primera meditación metafísica*” sostiene:

“Todo lo que hasta ahora he admitido como absolutamente cierto lo he percibido de los sentidos o por los sentidos; he descubierto, sin embargo, que éstos engañan de vez en cuando y es prudente no confiar nunca en aquellos que nos han engañado aunque sólo haya sido por una sola vez”.

Con esta idea del engaño como producto de los sentidos se instaura la fuerte división de mente y sentidos, agudizando los efectos de un pensamiento heredado del cristianismo medieval que condenaba lo corporal dándole el mote de pecaminoso, de tal manera que todo conocimiento que tuviese como fuente los sentidos, la experiencia corporal, fue asimilado como demoniaco o, en palabras de Descartes (1997 [1637]: 15), inducido por “un genio maligno”:

“Supondré, pues, que no un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino algún genio maligno de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacerme errar; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todo lo externo no son más que engaños de sueños con los que ha puesto una celada a mi credulidad; consideraré que no tengo manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, sino que lo debo todo a una falsa opinión mía”.

Si bien Descartes no inicia esta configuración epistemológica, sí es quien condensa sistemáticamente estas estructuras de pensamiento que destacan el *Ego moderno*. Igualmente, su sistema filosófico es coetáneo con 5 procesos históricos (Grosfoguel, 2006) que muestran la forma en que ha operado, a través de genocidios, esta epistemología que niega y elimina formas de conocer diferentes a la visión eurocentrada.

El primero de estos procesos es la conquista del Al-Ándalus a finales del siglo XV, cuyo último bastión fue el sultanato de Granada. Allí se arremete contra musulmanes, moros y moriscos, quemando bibliotecas, como la de Granada y Córdoba, aniquilando física y epistemológicamente a la cultura musulmana, negando y eliminando la memoria, la historia y el conocimiento experiencial.

Aunado esta conquista de Al-Ándalus, se lleva a cabo un segundo proceso: la persecución de los judíos que vivían en la península ibérica aliados e incluso protegidos por los musulmanes. Sus conocimientos también fueron eliminados por órdenes de los Reyes Católicos.

El tercer proceso histórico es la conquista de América, en el cual, además de clasificar los conocimientos, se clasifican a los individuos entre aquellos que tienen alma y los que no. Por lo tanto, aquellos sujetos des-almados, que además no tienen la noción de propiedad privada, tenían que ser civilizados y sus conocimientos eliminados ya que son salvajes que andan desnudos y que

“andan rondando y mirando la vergüenza de las mujeres. (...) Las dichas justicias y corregidores y padres de las doctrinas y tenientes de las ciudades y villa y provincias de este reino, con poco temor de Dios y de la justicia y de la ley de cristiano, andan rondando y mirando la vergüenza de las mujeres casadas, y doncellas, y hombres principales, y andan robando sus haciendas y fornican a las casadas y a las doncellas las desvirga, y así andan perdidas y se hacen putas y paren muchos mestizillos y no multiplica los indios” (Guamán Poma de Ayala, Citado por Rivera Cusicanqui, 2010:192).

El cuarto proceso es el tráfico de africanos considerados también “*entes animaloides*” o en el mejor de los casos como “*humanoides*” que también vivían en el plano de lo corporal y por lo tanto eran prescindibles.

El quinto y último proceso sería el genocidio de mujeres acusadas de brujas por poseer conocimientos diferentes al hegemónico cristiano. En este caso no había qué quemar libros ya que los libros eran ellas mismas. Poseían conocimientos científicos procedentes de la experiencia mundano-vital.

En estos procesos, entonces, se entremezclan estrategias de segregación ontológicas (quiénes son o no seres humanos), epistemológicas (cuáles conocimientos son válidos) y políticas (clasificación de la población según la raza). La modernidad/colonialidad produce así conocimiento al separar la *mente* del *cuerpo*, ya que no se puede producir conocimiento desde un cuerpo situado espacio-temporalmente, sino

desde el solipsismo de la mente que permite construir un conocimiento desde “el ojo de Dios”: neutral.



El *Ego Cogito* (yo pienso) es a la vez un *Ego Conquiro* (yo conquisto)ⁱ que elimina modos diferentes de ser, saber y estar en el mundo, principalmente aquello que tiene como fuente la sexualidad, el cuerpo, los sentidos y la experiencia vital, conceptos retomados por los estudios de género y los feminismos, y en lo cual radica su principal aporte para las Ciencias Sociales: la ampliación de horizontes de resignificación de formas “otras” de conocer, de ser y de hacer.

Otra de las características de las epistemologías modernas/coloniales, además de la separación de mente – cuerpo como fuentes de conocimiento, es la configuración de sistemas de pensamiento dualistas, binarios, constituyéndose como sistemas cerrados al separar sujeto-objeto; femenino-masculino; público –privado; naturaleza-cultura; tecnología-humanismo; etc. Estos sistemas binariosⁱⁱ cerrados han operado socio-históricamente para mantener las relaciones coloniales. En ello podemos ver que:

“el drama colonial comienza en los Andes con el intento de seducción que despliega la sociedad nativa, al ofrecerle sus mujeres al invasor. La ruptura de normas de reciprocidad hasta entonces compartidas por todas las sociedades humanas conocidas genera un mecanismo de distanciamiento completamente inédito, que consiste en mirar al otro como si fuera parte de la naturaleza, de lo amorfo o lo asocial. Esta mirada, que en occidente también se aplica al sexo femenino, une pues umbilicalmente al patriarcalismo con el colonialismo a partir de 1532”. (Rivera Cusicanqui, 2010: 190).

El sistema colonial instauró las diferentes segregaciones sexistas y racistas a partir de la asociación del “otro” con la naturaleza, lo salvaje: lo que no tiene mente. De tal manera que una de las prácticas que han servido para la pervivencia de la colonialidad es esta constante separación del saber y del No-Saber, el que sabe y el que no.

El resquebrajamiento de los sistemas dualistas

Frente a estos sistemas epistemológicos binarios se presentan como rompimiento y como desestabilizadores paradigmáticos de la ciencia hegemónica occidental, moderna, colonial, blanca, patriarcal, diferentes enfoques como la teoría *queer*, que es una muestra de “*los grupos que se han revelado, en contra de un abordaje de la sexualidad que encierra a las personas en una de las combinaciones aceptadas por la sociedad, la cual da un giro radical a las categorías convencionales de sexualidad y género*” (Ambrossy, 2012:278).

A través de esta teoría se pretende reactivar y reforzar que la identidad sexual debe romperse más allá del binomio normal-patológico; “la teoría *queer* invita a ver el mundo sin categorías” (Ambrossy, 2012: 278). Es un rompimiento con los roles binarios asignados: femenino-masculino, y en general con las identidades sexuales que pretenden ser uni-versales, introduciendo la noción de diversidad que resulta vital para las relaciones dialógicas entre sujetos diferentes.

Igualmente, desde lo que se ha llamado los feminismos indígenas, se han hecho aporte para el rompimiento de estos sistemas binarios, modernos/coloniales, así como para la flexibilización de categorías con pretensiones universalistas-homogenizantes como es el caso de la categoría mujer. Así, Rivera Cusicanqui (2010: 179) afirma:

“Siempre he vivido la identidad femenina desde el interior histórico y político del colonialismo interno, donde la mujeridad se construye también colonizada, en los variopintos estratos de la cadena q’ara-misti-chola/o-india/o; heterogeneidad que en el lenguaje público se esconde tras la apariencia homogénea de la ciudadanía. Es a partir de mi propia colocación en el eslabón femenino-misti de esta cadena, que he construido mi perspectiva teórica, mi práctica política, en fin, mi visión del “artificio humano” (Arendt) llamado cultura, sobre uno de cuyos mecanismos centrales —el sistema de relaciones y representaciones de género— voy a escribir aquí”.

Así las cosas, este rompimiento de los sistemas epistemológicos binarios cerrados, permiten la conjunción de los discursos subalternos y las propuestas decoloniales. Discursos de los sujetos subalternos e inferiorizados por la modernidad/colonialidad en

donde el sexo/género se entrecruza ontológicamente con las condiciones de clase y etnia/raza que interactúan y se vinculan en las relaciones y procesos sociales que tienen dimensiones vitales, intersubjetivas y organizacionales.

A este proceso de ver la otra cara de la modernidad, es decir, la cara colonial, es a lo que se ha llamado Transmodernidad. Siguiendo a Dussel (2005) podemos ver que la “transmodernidad indica todos los aspectos que se sitúan ‘más-allá’ (y también ‘anterior’) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversal.

En este sentido:

“hay que descolonizar los feminismos. Parte de descolonizarlos implicaría un diálogo transmoderno en el interior del movimiento para que en lugar de que un grupo particular de mujeres defina el proyecto de «liberación de la mujer» desde una sola epistemología (en este caso casi siempre es la epistemología blanca occidental), el proyecto se abra a la diversidad epistémica y se construya un pluri-verso epistémico como proyecto universal de liberación de la mujer” (Grosfoguel, en Lamus, 2007).

Uno de los problemas epistémicos del feminismo, y de muchas otras epistemologías con pretensiones contestatarias y contra-hegemónicas, es la definición de identidades universales abstractas que niegan *modos otros* de estar en el mundo, en este caso, modos otros de ser mujer o de ser femenino. No resultarían ser igualmente universales las demandas de las mujeres blancas europeas, que las demandas de las negras antillanas, las negras africanas o las indígenas mexicanas, peruanas, colombianas o bolivianas. Igualmente, no resultan iguales las demandas de las mujeres que las de las diversas pluralidades de géneros.

Al respecto Ramón Grosfoguel, en una entrevista realizada por Doris Lamus (2007), afirma que lo que une las causas feministas

“es un universal abstracto negativo, que sería el anti-patriarcado (occidental y no-occidental), pero las formas de liberación no serían iguales para todas las mujeres.

Si lo fueran, entonces estarías reproduciendo otro diseño global/imperial, desde el feminismo. Esto es lo que le pasa al feminismo blanco (liberal o radical) que termina reproduciendo los diseños globales/imperiales occidentales. El feminismo blanco intenta medir los feminismos «otros» a partir de las posturas, estrategias de lucha y concepciones del feminismo occidental. De ahí que descarten o sospechen de cualquier feminismo que no venga de epistemologías occidentales”.

Elo está relacionado con el hecho de que los patriarcados, ante los cuales se plantean otras epistemologías desde las diferentes corrientes feministas y los estudios de género, tampoco son homogéneos en cada región, pues no es igual el patriarcado islámico, basado en la poligamia del hombre por lo cual no existe la categoría de familia sino de clanes, al patriarcado europeo cristiano que se organiza alrededor del concepto de familia monogámica heterosexual.

Por lo tanto, “hay que ver concretamente en las diversas regiones del mundo cómo se articuló social e históricamente el diseño global/imperial patriarcal europeo con las historias locales de patriarcados no-occidentales, de matriarcados o de igualdad de género existente antes de la llegada de los europeos. Los patriarcados no europeos fueron eliminados, subalternizados o hibridizados por los patriarcados europeos” (Lamus, 2007: 328).

En este mismo sentido se debe tener en cuenta aquello planteado entorno al concepto de “Colonialismo Interno”ⁱⁱⁱ problematizado, entre otros, por Franz Fanon y Pablo González-Casanova. Al respecto, la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010) plantea que el patriarcado es parte esencial de este colonialismo interno, y que existe una equivalencia entre la discriminación y dominación de tipo étnico y las de género y de clase. Esto implica que un verdadero proceso de descolonización debería dismantelar las instituciones, prácticas y discursos patriarcales.

Pasemos finalmente a hacer una reflexión sobre los aportes teóricos y metodológicos que han hecho las posturas decoloniales y los rompimientos epistemológicos que han tenido con diferentes tradiciones dominantes del pensamiento crítico, principalmente en América Latina.

Las propuestas decoloniales y la actuación de los intelectuales en los movimientos sociales.

Comprender las formas de hacer investigación en Ciencias Sociales implica volver sobre las maneras en que se ha mirado la realidad. En este sentido, retornar sobre la teoría nunca será un ejercicio ocioso en tanto nos permita delinear horizontes y caminos de abordaje investigativo.

A continuación se procura delinear un camino de interrogación y otras formas de pensar y actuar diferentes a las *jerárquicas – binarias*, para lo cual se mostrarán algunos de los problemas identificados por el pensamiento *decolonial*, especialmente en cuanto a las Ciencias Sociales, la producción de saber y las prácticas de los sujetos investigadores.

Podemos decir, siguiendo, por un lado, a Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel que:

“el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente” (2007: 14).

Ello nos permite ver que las condiciones que perpetúan la inequidad propia de los proyectos civilizatorios modernos no son únicamente de índole política, social y económica sino que el componente epistemológico tiene una gran relevancia tanto para la consecución de una justicia distributiva, de bienes y de recursos como para el reconocimiento de “lo otro” excluido, de tal manera que *“los procesos de opresión y de explotación, al excluir grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas”* (Santos, 2009: 12).

Por lo tanto, de un proyecto *decolonial* se derivan también importantes consecuencias para estos tres aspectos constitutivos: lo político, lo social y lo económico, a través de la ampliación de las posibilidades deliberativas en el uso de la razón pública, puesto que permitiría la recuperación de conocimientos suprimidos o marginalizados así

como de los procesos de autodeterminación de diferentes grupos sociales. Es decir, teniendo en cuenta que una forma soterrada de permanencia de las estructuras coloniales se da desde las formas en que se produce y legitima el conocimiento, la imposición de las formas hegemónicas de pensamiento muestran el irrespeto a la igualdad, la libertad y la independencia de los pueblos.

Ahora bien, ¿qué papel ha desempeñado las Ciencias Sociales en estas formaciones discursivas sobre lo que es considerado verdad y conocimiento? Los principios de racionalidad, objetividad e infalibilidad que guiaron el surgimiento de la ciencia moderna, fueron extendidos en el siglo XIX a las Ciencias Sociales, las cuales, de ahí en adelante intentaron “*blindarse ante dos fuentes de conocimiento considerados potencialmente perturbadoras: el sentido común y las llamadas humanidades o estudios humanísticos, por lo cual es a partir de entonces que puede hablarse de un modelo de racionalidad global*” (Santos, 2009: 21).

Este carácter global del modelo de racionalidad lo convierte también en un modelo *totalitario* en el sentido que niega el carácter de *racional* a todas las formas de conocimiento que no se modelaran de acuerdo a sus principios y reglas metodológicas, puesto que los discursos de verdad contienen una determinada epistemología, que valora lo que se debe considerar conocimiento verdadero o falso.

De esta manera, la ciencia ilustrada europea se presentó como un discurso universal, independiente de sus condicionamientos espaciales, con el imaginario de que era posible observar el mundo desde el “punto cero”^{iv} (observar sin ser observado) y que, a través de los procesos coloniales, hicieron desaparecer las “otras” formas de conocer. Sin embargo, al terminar dichos procesos, no se terminaron con ellos las *prácticas de verdad y las formaciones discursivas* heredadas de la colonia, lo que se traduce en una *colonialidad del saber*.

Respecto a esta segregación epistemológica Ramón Grosfoguel (2007) se refiere como *racismo epistémico* al cual considera como uno de los más invisibilizados en el «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial». El racismo a nivel social, político y económico es mucho más reconocido y visible que el racismo epistemológico. Este

último opera privilegiando las políticas identitarias de los blancos occidentales, es decir, la tradición de pensamiento y pensadores de los hombres occidentales (casi nunca incluye las mujeres) es considerada como la única legítima para la producción de conocimientos y como la única con capacidad de acceder a la «universalidad» y la «verdad» (Grosfoguel, 2007).

Igualmente, con el concepto de *epistemicidio* Boaventura De Sousa (2010) se refiere a la destrucción de formas heterogéneas de pensamiento puesto que no se les atribuye capacidad de producción de teoría y tampoco se reconoce de *igual a igual* con occidente, ya que los no-blancos producen folklore, mitología o cultura pero nunca conocimiento. Esta tendencia teórica representada por este sociólogo portugués, aunque confluye en diferentes aspectos con los estudios decoloniales, se adscribe más a las llamadas corrientes de las epistemologías del sur.

Teniendo en cuenta lo anterior, podríamos abordar la problemática de la relación de las Ciencias Sociales con una segregación epistémica en dos direcciones: una, que podría ser considerada de análisis *macrofísico* y *jerárquico*, también llamado *molar*^v, en donde se situarían los análisis del sistema-mundo (p.e. Wallerstein y Dussel), a partir de los cuales se plantea que las Ciencias Sociales son una empresa legitimadora del moderno sistema-mundo capitalista y de su intento por desarrollar un conocimiento secular sistemático sobre la realidad (ver Wallerstein, 1996:4).

La otra dirección, sería de análisis *microfísico* y *heterárquico*, también llamado *molecular*, (dirección en la que podríamos situar a Santiago Castro-Gómez y Arturo Escobar) donde se mira cómo se configura la subjetividad de los actores (percepción, afectos, corporalidad, etc.) que son en últimas, quienes incorporan las segmentaciones globales, en este caso, aquellos que son “observadores” (investigadores) del mundo social y sus prácticas de subjetivación.

Las Ciencias Sociales, entonces, se juegan entre: a) sus identificaciones, que se detectan a nivel *molar*, con el sistema mundo capitalista en cuanto cómplices del establecimiento de la ciencia positiva a favor del aumento de la producción capitalista y de

las ideas de orden y progreso; y, b) las prácticas históricas, manifiestas en niveles *moleculares*, de segregación epistemológica.

A consideración de Castro-Gómez y Grosfoguel (2007: 14) la mayoría de los análisis del sistema-mundo se enfocan en cómo la división internacional del trabajo y las luchas militares geopolíticas son constitutivas de los procesos de acumulación capitalista a escala mundial, acuñando además el concepto de *geocultura* para referirse a las ideologías globales; análisis y conceptos que se mueven dentro del paradigma marxista de infraestructura/superestructura, lo cual continúa con las oposiciones binarias de discurso/economía y sujeto/estructura.

Por su parte, el pensamiento decolonial considera que el ámbito discursivo/simbólico es *constitutivo* – (no un simple epifenómeno) - de la acumulación de capital a escala mundial desde el siglo XVI. Es decir que no se trata de un ámbito ‘superestructural’, derivado de las estructuras económicas, sino que forma con éstas una ‘heterarquía’, es decir, la articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder que no pueden ser entendidas desde el paradigma marxista (Kontopoulos, 1993; citado por Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 14).

Cabría señalar, que “una de las grandes contradicciones en las que se cae [...] es que se le otorga al sistema-mundo una gran cantidad de poderes mágicos, invistiéndolo así de un carácter sagrado. De hecho la palabra griega de la que proviene nuestro vocablo «jerarquía» significa «autoridad sagrada» y es precisamente eso lo que hacemos cuando pensamos el sistema-mundo moderno/colonial como una jerarquía: terminamos sacralizándolo, pensándolo como poder constituido y no como potencia de ser otra cosa (Castro-Gómez, 2007: 171).

Muchos autores pertenecientes al grupo modernidad/colonialidad han arrojado fuertes críticas en torno a los abordajes de tipo “jerárquico” que se hacen a las problemáticas en las cuales, a grandes rasgos, todos los teóricos de esta colectividad concuerdan (como lo muestra Restrepo, 2010).

Podríamos mencionar, con pretensiones de síntesis, que las ideas centrales del pensamiento *decolonial* gravitan alrededor de la diferenciación entre: a) colonialismo y colonialidad y, por ende, entre postcolonialismo y decolonialidad; b) la crítica del lado oscuro de la modernidad (transmodernidad); c) visibilización de los efectos estructurantes en el presente de la colonialidad: del ser, del saber, del poder y de la naturaleza; y d) la búsqueda de un diálogo de saberes.

Diríamos entonces que la teoría del sistema mundo de Wallerstein a partir de las perspectivas braudelianas, los estudios postcoloniales desde Asia y África, los estudios culturales y subalternos, la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación, han permitido la identificación de problemas por parte del pensamiento decolonial, como la separación de las Ciencias Sociales, la segregación epistémica, la dependencia de la periferia frente a la metrópoli y la relación constitutiva entre modernidad/colonialidad, es decir, la transmodernidad.

Igualmente, para el abordaje de estas problemáticas el pensamiento decolonial, recurre a herramientas teóricas y conceptuales que brinda el postestructuralismo, apelando a la idea de que el eurocentrismo no hace referencia estrictamente al lugar desde donde se enuncian las perspectivas teóricas, sino a las apuestas políticas y epistémicas que ellas conllevan.

Algunos de los conceptos propios del postestructuralismo son aprovechados en el abordaje de las *herencias coloniales* presentes en la producción de conocimiento sobre lo social y en el desenvolvimiento de procesos de autodeterminación de los pueblos. Estos conceptos son: *Dispositivo*, *deconstrucción*, *genealogía*, *Discontinuidad*, *Rizoma* y *Heterarquía*. Este andamiaje teórico-conceptual y metodológico permitiría abordar aquellos problemas que, desde perspectivas estructuralistas-binarias, son considerados epifenómenos, es decir, son vistos como problemas constitutivos de las dinámicas del capitalismo global.

Así las cosas, podría pensarse en una propuesta de pensamiento heterárquico (Kontopoulos, 1993; citado por Grosfoguel, 2006: 57) entendido como un intento de conceptualizar estructuras sociales con un nuevo lenguaje que rompe con el paradigma

liberal de la ciencia social del siglo XIX. El antiguo lenguaje de las estructuras sociales es un lenguaje de sistemas cerrados, es decir, de una sola lógica abarcante que determina una jerarquía única. Definir un sistema histórico como una "jerarquía entramada", como lo propuso Wallerstein en el informe de la Comisión Gulbenkian "Abrir las ciencias sociales", debilita el enfoque del sistema mundo al seguir usando un modelo metateórico que corresponde a sistemas cerrados, precisamente lo opuesto a lo que intenta hacer el enfoque del sistema mundo.

En contraste, las heterarquías nos llevan más allá de las jerarquías cerradas para introducirnos en un lenguaje de complejidad, sistemas abiertos, imbricación de jerarquías múltiples y heterogéneas, niveles estructurales y lógicas estructuradoras.

La forma, entonces, en que como investigadores de la sociedad estructuramos las metodologías estará relacionada con la forma en que concibamos a los grupos sociales y a las relaciones históricas, por lo que podremos llegar a ser defensores del *statu quo* que perpetúa las herencias coloniales, o bien sujetos críticos que construimos con los otros modos otros de pensar y actuar.

A modo de conclusión

Teniendo en cuenta que no existen universalismos ni esencialismos en la definición de los que se consideran marginados (por ejemplo, un universal de mujer, puesto que se resignifica si es una mujer blanca, negra, indígena, oriental, islámica, etc) podríamos decir entonces que los trabajos realizados desde los enfoques de género y de los feminismos (europeos, negros, indígenas, subalternos, periféricos, etc.) deben articularse en reflexiones integrales sobre las resignificaciones que se pretenden hacer de la Democracia y los Derechos Humanos (por mencionar solo dos móviles de acción), comprendiendo que los esfuerzos que se hacen desde los movimientos con demandas étnicas o los movimiento sociales con reivindicaciones de clase, se conjuntan como praxis decoloniales de aquellos que sienten en común la "*herida colonial*"^{vi}

Se tiene, también, que *decolonizar* las ideas que tradicionalmente hemos tenido sobre los intelectuales, para lo cual no solo bastaría con una definición por el lugar y por

la función que ocupa en el conjunto de las relaciones sociales (al modo de Gramsci, 1967), sino precisamente del descentramiento, como piedra angular, del papel que estos tengan en los procesos de autodeterminación de los pueblos y grupos sociales. De esta manera, los intelectuales podrían devenir en sujetos que poseen diferentes *saberes académicos* que pueden movilizar los diálogos con otros saberes acumulados, contruidos y reconstruidos a partir de diversos procesos históricos.

Referencias bibliográficas

- ALONSO, G; DÍAZ, R. (2012) *Reflexiones acerca de los aportes de las epistemologías feministas y descoloniales para pensar la investigación social*. En: Debates Urgentes. Año 1, N° 1, 2012. ISSN: 2250-6535 (formato online). La Plata, Argentina: Centro de Estudios para el Cambio Social.
- AMBROSSY, I. (2012) *Teoría Queer: ¿Cambio de paradigma, nuevas metodologías para la investigación social o promoción de niveles de vida más dignos?* En: Estudios Pedagógicos XXXVIII, N° 2. pp. 277-285.
- CASTRO-GÓMEZ, S (2007) *Michel foucault y la colonialidad del poder*. En: revista Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.6: 153-172, enero-junio.
- CASTRO-GÓMEZ, S (2010) *La hybris del punto cero*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- CASTRO-GÓMEZ, S Y GROSGOUEL, R (Comp.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F (2004) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia: PreTextos.
- DESCARTES, R. (1997) *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos.
- DUSSEL, E (2000) *Europa, modernidad y eurocentrismo*. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.
- DUSSEL, E. (2005) *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. México: UAM-Iz.

- ESCOBAR, A (1999) *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Cerec.
- ESCOBAR, A (2011) *Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo*. En: MONTENEGRO MARTÍNEZ, L (Editor) *Naturaleza y Cultura. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. pp. 28-52. Bogotá: Alcaldía Mayor - Centro de Investigaciones y Desarrollo Científico del Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- GARCÍA AGUILAR, M. (2010) *Feminismo transmoderno: una perspectiva política*; México: BUAP- IPM.
- GONZÁLEZ-CASANOVA, P. (2003) *Colonialismo interno (una redefinición)*. México: UNAM
- GRAMSCI, A (1967) *La formación de los Intelectuales*. México DF: Editorial Grijalbo, S.A.
- GROSGOQUEL, R (2006) *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. Notas de Población, N°80, junio 2006, pp. 53-74. Publicación semestral del Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) de las Naciones Unidas: Santiago de Chile.
- GROSGOQUEL, R. (2006) *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. Notas de Población, N°80, junio 2006, pp. 53-74. Santiago de Chile: CELADE.
- KONTOPOULOS, Kyriakos. (1993) *The Logics of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAMUS, D. (2007) *Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmodernizar los feminismos*. Tabula Rasa [online]. 2007, n.7, pp. 323-340. ISSN 1794-2489. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. [Disponible en internet] <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n7/n7a15.pdf> [Accesado el 09.XI.2014]
- MIGNOLO, W (2008) *La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso*. Revista Tabula Rasa., No.8: 243-281 pp., enero-junio 2008. Bogotá, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- POMA DE AYALA, G. (1988) *El primer nueva crónica y buen gobierno*. Edición de John Murra y Rolena Adorno. México: Siglo XXI, [1613].
- RESTREPO, E; ROJAS, A (2010) *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- RIVERA CUSICANQUI, S (2010) *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Editorial Piedra Rota.

SANTOS, B (2003) *Crítica de La razón indolente*. Contra el desperdicio de la experiencia. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwe.

SANTOS, B (2009) *Una Epistemología del Sur*. México: Siglo XXI Editores.

SANTOS, B (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.

WALLERSTEIN, I (1996) *Abrir las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI-UNAM.

WALLERSTEIN, I (2006) *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Madrid: Siglo XXI Editores.

ⁱPara ampliar esta perspectiva se puede consultar a Enrique Dussel (2000), que aborda el tema de la transmodernidad y propone diferenciaciones conceptuales de la modernidad.

ⁱⁱCastro-Gómez y Grosfoguel (eds., 2007:90) nos señalan como pares binarios que marcaron el devenir del pensamiento occidental de la modernidad: naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, materia/espíritu, razón/sensación, unidad/diversidad, civilización/barbarie”.

ⁱⁱⁱConcepto abordado por Marx que después retomarían Lenin y Gramsci, entre otros pensadores marxistas, para describir principalmente la dominación económica de las ciudades sobre el campo y denunciar las relaciones de intercambio desigual entre los sectores urbanos y los rurales, constituyendo los modelos de centro y periferia. En el caso de otros autores latinoamericanos, especialmente González-Casanova, este concepto es trabajado para comprender la permanencia y reproducción de las condiciones coloniales basados en estratificaciones racistas, clasistas y sexistas, rechazando la idea de que el colonialismo sólo debe contemplarse a escala internacional (Ver: González-Casanova, 2003).

^{iv}Santiago Castro-Gómez (2010: 18) se refiere al <<punto cero>> como el “imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada (...) esta pretensión ejemplifica con claridad la *hybris* del pensamiento ilustrado. Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la corporalidad y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura”.

^vEs importante aclarar que lo molar y lo molecular no son excluyentes entre sí, pues a nivel subjetivo se vivencia lo global. Al respecto Deleuze y Guattari (2004) afirman que “*toda sociedad, pero también todo individuo, están atravesados por dos segmentaridades a la vez: una molar y otra molecular. Si se distinguen entre sí es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad. Y si son inseparables es porque coexisten, pasan la una a la otra [...]. En resumen, todo es política pero toda política es a la vez macropolítica y micropolítica*”.

^{vi}Walter Dignolo, (2008:252) señala que “el concepto de herida colonial proviene de Gloria Anzaldúa (1987), en una de sus frases ya célebres: ‘*The U.S.-Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds*’. Obviamente, la expresión tiene valor de cambio en todas aquellas situaciones en las cuales Europa y Estados Unidos inflingieron y continúan infligiendo la fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora”.