

La decolonización del conocimiento (filosófico) como reto de la filosofía (política) del siglo XXI

Miguel MANDUJANO ESTRADA

Universidad de Barcelona

Mi propuesta se basa en una premisa que puede parecer controvertible y que enunciaré provisionalmente de la siguiente manera: la filosofía del siglo XXI es, de acuerdo con sus principios, occidental y moderna.

No quiero decir, por supuesto, que la filosofía del siglo XXI esté por entero producida en Occidente, ni que asume, necesariamente, los presupuestos de lo que la historia de la filosofía define como modernidad; a lo que me refiero es que la filosofía, como todo el conocimiento moderno occidental, hereda del cogito cartesiano una perspectiva particular: la de la universalidad/exclusividad, o para utilizar una idea de Santiago Castro-Gómez (2005), una especie de “hybris del punto cero”.

Hasta aquí, ninguna novedad; este punto de vista, pretendidamente imparcial, se esconde bajo un universalismo abstracto que ha permitido al hombre occidental presentar su conocimiento como conciencia universal y desechar el resto del conocimiento, particularista y no occidental.

Se me podría decir que la filosofía del siglo XXI se dedica ampliamente a tratar este problema, que existen libros en nuestras bibliotecas sobre filosofía africana o la escuela de Kyoto y que, en general, hay toda una rama conectada al árbol de las teorías críticas posmodernas de la que penden excelentes frutos feministas, post-estructuralistas y/o

postcoloniales. Precisamente, mi propuesta en esta comunicación es ir más allá del marco de estas teorías y ensayar una sospecha que corrige la premisa inicial: la filosofía del siglo XXI es, de suyo, ‘colonializante’.

Con lo anterior, caracterizaré el pensamiento que tiende a la colonialidad, dentro de un marco que, en general, podría responder a las intenciones de la teoría crítica del programa modernidad/colonialidad/decolonialidad (Quijano, Mignolo). Mi principal ejercicio consistirá en aplicar la crítica a los críticos, es decir, analizar en qué medida (y en qué medida no) la alternativa decolonial se convierte en un nuevo criterio totalizador. Mi hipótesis es que la crítica –desde la filosofía (Enrique Dussel), la sociología (Boaventura de Sousa Santos), o la antropología (Ramón Grosfoguel)– debe transformarse en acción política como condición *sine qua non* de su no-transformación en criterio único de verdad.

Así mismo, explicaré cómo el pensamiento no eurocéntrico/eurocentrado (las epistemologías del Sur de Santos o el pensamiento fronterizo de Mignolo) es siempre político y cómo esto concierne no sólo a la filosofía del siglo XXI sino a la Filosofía como aspiración.

Introducción

Empiezo por reconocer que el término ‘decolonización’ es, en realidad, un anglicismo proveniente de la forma *decolonization* que debería traducirse correctamente como ‘descolonización’.

Sin embargo, este último término tiene una acepción más bien sociopolítica, utilizada –sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial– para designar el proceso mediante el cual un país colonizado se torna independiente.

‘Decolonización’, en cambio, hace referencia a un sentido más amplio de “dominio colonial” iniciado por el enfoque poscolonial de los estudios culturales y continuado después en el llamado “giro descolonial (o decolonial)” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007); la profundización en el estudio de la naturaleza de la modernidad y la colonialidad.

Esta visión concluye, en términos generales, que la colonialidad es la cara oculta de la modernidad y que ésta comprende, también en general, tres aspectos: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser, un patrón estructural específico de la modernidad, originado a partir de la conquista de América y la subsecuente hegemonía europea.

Walter Mignolo (2011) explica que la esencia de este “lado oscuro de la modernidad” es el patrón o matriz de poder formado por la interrelación de –o el control de– la economía, la autoridad, el género y la sexualidad, así como del conocimiento y la subjetividad. Estos cuatro dominios son como las cuatro cabezas de un monstruo de dos piernas, que serían los pilares del poder colonial: la fundación racial y patriarcal del conocimiento. En la visión de Quijano (Quijano y Wallerstein, 1992), éste es el origen del racismo, consciente y sistemático, en América Latina.

La filosofía del s. XX es occidental y moderna (luego, hay que decir que es, también, colonial)

La filosofía, en tanto producto cultural de la modernidad –o mejor todavía, geo-cultural–, comparte las características con que la racionalidad occidental elaboró su canon de saber, es decir, el cartesianismo. Este criterio dotó, por un lado, de una pretendida objetividad al saber moderno, y por el otro, de una pretensión de exclusividad y monopolio frente a las concepciones del conocimiento que fueran diversas.

Este modelo epistémico es colonial no sólo porque coincide con la época de los así llamados descubrimientos y la expansión de los imperios europeos –entre 1492 y 1700– sino porque como en su dimensión política, estableció una suerte de imperio del conocimiento forjado a sangre y fuego sobre las concepciones originarias del saber, a las que se les negó cualquier tipo de valor debido a su diferencia. Shiv Visvanathan postula, en este sentido, el ‘ecocidio’ del conocimiento-otro (2007) y Boaventura de Sousa Santos el ‘epistemicidio’ de un conocimiento indolente (2014).

Destaco, pues, dos características de la filosofía de cuño cartesiano producida por la canonización del saber moderno. La primera sería la universalidad, o pretensión de universalidad, y la segunda la exclusividad.

Como quiero hacer ver, estas características corresponden a la racionalidad moderna en su totalidad y no sólo a algunos de sus efectos (Santos, 2003). En el fondo, se trata de la misma matriz; sea en filosofía, derecho, economía o política, lo que priva a este pensamiento es la negación o minusvaloración de toda alternativa. Boaventura de Sousa Santos ha designado este proceso como monoculturización, es decir, un proceso de ‘creación’ –por decirlo así– de vacíos y formas de ser o pensar ‘equivocadas’, ‘malignas’, ‘atrasadas’, etc. Una producción de ‘no existencias’ que responde a una perspectiva hecha universal.

Un ejemplo muy claro de lo anterior es el célebre Oriente de Said en cuanto creación del otro como alteridad, la creación del salvaje o el lugar de la inferioridad y/o la creación de la naturaleza como lugar de exterioridad (Santos, 2006a).

Como alternativa podríamos pensar en las universalidades concretas *versus* las universalidades abstractas (Dussel, 1998) y el cosmopolitismo subalterno (Santos, 2003), vías que representan un camino hacia la pluriversalidad (Grosfoguel, 2008).

Ahora bien, lo anterior tiene una implicación muy clara, que es, que en el sentido de lo que venimos diciendo, la filosofía contemporánea, que es moderna y occidental, es también colonial.

Es decir, la filosofía establece –tal como el conocimiento de la modernidad en general– un canon cerrado y exclusivo que se reproduce y, más todavía, crea las condiciones para ser reproducido, esto es, para crear o intentar crear una realidad única.

El camino de la decolonización

Se podría decir que ha habido ya una especie de supresión de la categoría de condición colonial (aunque no de la colonialidad). Es decir, hoy en día será difícil encontrar quién desprecie o minusvalore un conocimiento o reflexión debido a su procedencia o al color de su piel, incluso, en los planes universitarios hay cursos de Filosofía latinoamericana, africana o balcánica y departamentos de estudios étnicos, aunque estos últimos son, de hecho, una manera de reproducir el *status quo* moderno, no sólo por la artificial designación del otro como objeto de estudio, sino porque en estos departamentos –con algunas honrosas

excepciones— no priva un enfoque de liberación de los pueblos, sino más bien, de conservación del orden epistemológico reinante.

En términos prácticos, considero que el lugar de generación del conocimiento transformador no es, única ni exclusivamente, la academia, sino la práctica social (Santos, 2005). En el mismo orden de ideas, que no puede haber un discurso o argumento decolonial sin una práctica decolonizadora real (Rivera Cusicanqui, 2010).

En el campo de la filosofía, diría que este camino nos lleva por fuerza al reconocimiento de las prácticas filosóficas (Arnaiz, 2007), un terreno en el que, por el momento, no nos podemos detener.

Sobre esta base, creo que tres de los puntos (no consecutivos sino tomados de aquí y de allá, sobre todo de los estudios de la modernidad/colonialidad/decolonialidad) que pueden servir para el proyecto de la decolonización de la filosofía son:

(1) Una epistemología crítica de las epistemologías afines y rivales que sostenga la imposibilidad de una epistemología y de una teoría general de todas las cosas (Santos, 2009b). Aquí por ejemplo estaría la búsqueda de un conocimiento ‘decente’ y la idea de una doble ruptura epistemológica, es decir, de un nuevo rompimiento con el rompimiento de la ciencia tradicional que nos lleve a un renovado sentido común (Santos, 2003, 2009a).

Este doble rompimiento comprendería un cambio en los términos de la conversación, es decir, la discusión de los significantes y no sólo del significado; de los términos de la conversación y no únicamente del contenido (Mignolo, 2003, 2011). Podría ser también el ‘crear desfamiliarización’ de Santos (2014).

(2) Parte también de este ejercicio es ser fiel a la filosofía que hemos aprendido (no podemos no ser modernos, ni no ser coloniales, etc.) pero con la conciencia de lo anterior y la disposición a la ruptura. En este sentido, aprovechar el asombro/estupor de la filosofía pero de un modo coherente, de un modo que no sea contemplación romántica sino un verdadero ‘pasma’ filosófico: un atender lo que llama nuestra atención.

(3) Realizar desprendimientos, el pensamiento decolonial mismo es el pensamiento que se desprende y se abre a las posibilidades que la racionalidad moderna cubrió con sus propias categorías (Mignolo, 2008, 250).

La decolonización de la filosofía política

Ahora bien, un modo de hacer un poco más práctico este proyecto no lineal, es ir de la filosofía a la filosofía política en particular. En este sentido, el pasmo ante la realidad puede ayudarnos a considerar de un modo diverso, entre otras, las ideas de democracia, soberanía, Estado, y conjugarlas con las de —por ejemplo— democracia comunitaria, autonomía, plurinacionalidad. Esta es la lectura que, siguiendo el cosmopolitismo subalterno (Santos, 2006b, 2007, 2010), he realizado en el caso de la autonomía en el pueblo mexicano de Cherán, Michoacán (Mandujano, 2014).

En la misma línea, Dussel (2007, 2010) establece lo político como un ‘campo’ y no un ‘sistema’ con una idea diferente no sólo de la sociedad sino del sujeto, y una concepción diversa también de comunidad política o pueblo, como criterios para analizar el poder, tales como la *potestas* o el poder con las instituciones, el poder ‘obedencial’ zapatista, o el poder delegado.

En este tenor, Fernanda Navarro (2013) nos recuerda el pluralismo del hacer zapatista, el ‘desde abajo’ de su autogobierno, expresado magníficamente en la fórmula “mandar obedeciendo”, y una suerte de ‘biocentrismo’ que bien podría reconocerse en el ‘giro

ecológico' del conocimiento progresista actual.

Pero volviendo con Dussel, el filósofo argentino propone tres niveles de lo político que podrían convertirse, a su vez, en los ámbitos de decolonización: (i) la praxis política, (ii) una teoría de las instituciones y (iii) los principios normativos.

Finalmente, en casi todos los casos, el 'rompimiento' del giro decolonial (Maldonado-Torres, 2008), epistemológica o sociológicamente, y sobre todo, filosóficamente, nos lleva al 'asombro' individual o, en otras palabras, a un principio auto-crítico de descolonización de las propias estructuras, es decir, de los paradigmas aprendidos (Lajo, 2006). Esta decolonización de la propia mente es, seguramente, el principio de un movimiento que conduzca a la eliminación de los epistemicidios y una justicia cognitiva más extendida.

Bibliografía

- Arnaiz, Gabriel (2007), "El giro práctico de la filosofía", *Diálogo Filosófico*, 68, 170–206.
- Castro-Gómez, Santiago (2005), *La hybris del punto cero: ciencia, raza, e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Dussel, Enrique (2007), *20 tesis de política*, México, Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2010), "Descolonización de la filosofía política: ayer y hoy", en Heriberto Cairo y Ramón Grosfoguel (eds.), *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*, Madrid, IEPALA.
- Grosfoguel, Ramón (2008), "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial", *Tabula Rasa*, 9, 199–215.
- Lajo, J. (2006, diciembre 12), "Descolonizar la mente", *Red Voltaire*, disponible en <http://www.voltairenet.org/article144360.html>
- Maldonado-Torres, Nelson (2008), "La descolonización y el giro des-colonial", *Tabula Rasa*, 9, 61–72.
- Mandujano, Miguel (2014), "La primavera P'urhépecha; resistencia y Buen Gobierno en Cherán K'eri", *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 9, 103–112.
- Mignolo, Walter (2003), *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- Mignolo, Walter (2008), "La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso", *Tabula Rasa*, 8, 243–281.
- Mignolo, Walter (2011), *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press.
- Navarro, Fernanda (2013, abril 14), "Lecciones del zapatismo hoy... para descolonizar nuestras mentes", *Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana*, disponible en <http://filosofiamexicana.org/2013/04/14/lecciones-del-zapatismo/>
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992), "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 134, 583–591.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Santos, Boaventura de Sousa (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta.

Santos, Boaventura de Sousa (2006a), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, São Paulo, Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2006b), *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*, Cochabamba, Alianza Interinstitucional CENDA/CEJIS/CEDIB.

Santos, Boaventura de Sousa (2009a), *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta-ILSA.

Santos, Boaventura de Sousa (2009b), *Una epistemología del Sur; la reinención del conocimiento y emancipación social*, México, Siglo XXI.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, TRILCE.

Santos, Boaventura de Sousa (2014), *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, Boulder, Paradigm Publishers.

Visvanathan, Shiv (2007), "Knowledge, Justice and Democracy", en Melissa Leach, Ian Scoones y Brian Wynne (eds.), *Science and Citizens: Globalizations and the Challenges of Engagement*, London, Zed Books, 83-94.