



La colonialidad
y sus nombres:
conceptos clave

—
Mario Rufer (*Coord.*)

**MIRADAS
LATINOAMERICANAS**

miradas
latinoamericanas



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Miradas latinoamericanas

Karina Batthyány - Dirección de la Colección

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

La colonialidad y sus nombres: conceptos clave (Buenos Aires/México: CLACSO/Siglo XXI, abril de 2023). ISBN 978-987-813-463-5



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

LA COLONIALIDAD Y SUS NOMBRES: CONCEPTOS CLAVE

coordinación

MARIO RUFER

por

VALERIA AÑÓN ♦ DANILO ASSIS CLÍMACO ♦
ODÍN ÁVILA ROJAS ♦ KARINA BIDASECA ♦ LAURA CATELLI ♦
JOSÉ GANDARILLA SALGADO ♦ CRISTÓBAL GNECCO ♦ RAQUEL
GUTIÉRREZ AGUILAR ♦ OLAF KALTMEIER ♦
PATRICIO LEPE-CARRIÓN ♦ MARÍA GABRIELA
LUGONES ♦ MATÍAS LUSTMAN ♦ DAIRO SÁNCHEZ-MÓJICA ♦
KARINA OCHOA MUÑOZ ♦ ALEJANDRO
DE OTO ♦ EDUARDO RESTREPO ♦ MARIO RUFER ♦
ITZA VARELA-HUERTA ♦ GUSTAVO VERDESIO



siglo veintiuno
editores



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, CIUDAD DE MÉXICO
www.sigloxxieditores.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial

LEPANT 241-243, 08013, BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

La colonialidad y sus nombres : conceptos clave / Danilo Assís Clímaco ... [et al.] ; coordinación general de Mario Rufer. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; México : Siglo XXI, 2023.
Libro digital, PDF - (Miradas Latinoamericanas)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-463-5

1. Colonialismo. 2. Descolonización. 3. Etnología. I. Assís Clímaco, Danilo. II. Rufer, Mario, coord.
CDD 305.8009

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
ISBN 978-987-813-463-5

En coedición con
© Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.

Derechos reservados conforme a la ley
Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio

ECOLOGÍA DE SABERES

DAIRO SÁNCHEZ-MÓJICA

En esta entrada me interesa abordar algunas dimensiones de la ecología de saberes que propuso el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. En primer lugar, analizaré sus relaciones pragmáticas con el pluralismo crítico decolonial. Luego caracterizaré las convergencias interpretativas que derivaron en la emergencia de aquella perspectiva de justicia cognitiva, así como el diagnóstico del “pensamiento moderno occidental” que le sirve como horizonte de sentido. Por último, presentaré tres de sus atributos más significativos.

EL PLURALISMO CRÍTICO DECOLONIAL Y LA ECOLOGÍA DE SABERES

La ecología de saberes es una de las siluetas gnoseológicas que se inscribe en el registro pragmático de un campo de ejercicio de poder, tanto disruptivo como afirmativo, que cuenta con una genealogía de “larga duración” en el sur global, a la cual volveré más adelante para presentar algunos ejemplos ilustrativos de su dinamismo. Por ahora, me interesa destacar que esta genealogía se despliega de manera específica por medio de una cartografía heterogénea. Es, por tanto, una genealogía que comporta múltiples localizaciones geopolíticas e irrupciones de sentido en función de la *voluntad de saber*. Me refiero por tal cartografía al campo pragmático de ejercicio de poder que aquí denomino pluralismo crítico decolonial.

No sobra señalar que su carácter pragmático tiene que ver con que dicho campo no denota de forma excepcional la ipsei-

dad específica o el contenido figurativo de un periodo histórico determinado (pues no son las proposiciones de ciertos agentes históricos las que lo designan en cuanto tal), sino que más bien es indicativo de un modo de operatividad del saber que, en momentos históricos disímiles, ha venido agrietando las totalidades imaginarias de ciertas representaciones epistemológicas dominantes. En consecuencia, la comprensión de este campo supone, de una u otra forma, poner en juego una interpretación de carácter anacrónico. Por eso, más que el contenido de sus modalidades concretas de significación histórica o las mutaciones de su secuencia progresiva, aquí me interesa destacar su *acontecer performativo*, lo que en términos abstractos —y no meramente empíricos o formales— hacen aquellas prácticas de saber.

Esto debido a que el mencionado campo de ejercicio de poder se acopla a partir de una distribución espacio-temporal de prácticas diferenciales, las cuales demandan un ejercicio de abstracción que permita comprender las conexiones discontinuas y disgregadas de su operatividad pragmática, ya que, bien vistas las cosas, es en el plano de la abstracción —y no por medio de la causalidad lineal— que se dispone la singular serie de significantes que estas prácticas irregulares han movilizadado como trayectorias gnoseológicas insubordinadas frente a los trazados epistemológicos de los proyectos coloniales e imperiales de gobierno y dominio. Esto debido a que se trata de proyectos que, aunque comparten elementos semejantes (como su inscripción en el registro enunciativo del eurocentrismo y sus ramificaciones globales), también poseen una considerable diversidad de formulaciones y atributos particulares. No son un mero “tigre de papel”. Con todo, hay que decir que las trayectorias gnoseológicas insubordinadas a las que me he referido apuntan a interrumpir, contradecir y difuminar performativamente la *voluntad de verdad* que opera en dichos proyectos, debido a que tal voluntad escenifica esferas totalitarias de univocidad epistémica, tanto para su legitimación retórica como para el despliegue de relatos que disponen sistemas de representación sobre aquellas alteridades antropológicas y naturales que se pretende administrar o, directamente, exterminar.

Desde luego, como puede inferirse de lo que he planteado, la ecología de saberes no es la única silueta gnoseológica que ha sido formulada en el marco de aquella tipología insumisa de pluralismo. Hay muchas más. Por eso, la novedad de esta perspectiva de saber-poder (me refiero a la ecología de saberes) no se ubica en el horizonte de la originalidad prerrogativa o en el plano de la exclusividad fundacional. Sin embargo, sí cabe destacar que, en su formulación particular, aquella perspectiva establece ciertos intervalos de equivalencias y divergencias con otras de las siluetas gnoseológicas que han ensamblado en la “larga duración” el pluralismo crítico decolonial.

A esto se añade que, de forma similar a las diversas manifestaciones de esta tipología de pluralismo, la ecología de saberes afirma la *diversidad ontológica del mundo* como manifestación primaria de la vida misma, ya que el pluralismo crítico decolonial interpreta tal diversidad ontológica como una condición primordial de su devenir. De esta forma, moviliza una valoración de carácter vitalista que apunta a destituir el estatuto de verosimilitud unidireccional que otorga “principio de razón suficiente” a los fundamentos metafísicos y a las jerarquías epistémicas que articulan los proyectos coloniales e imperiales de gobierno y dominio, por ende, sospecha de los repartos asimétricos de los entes que dichos proyectos configuran en su fantasmagoría despótica, pues tales repartos operan a la manera de efectos materiales de sus regímenes de significación.

De otro lado, hay que decir que la destitución de aquel estatuto de verosimilitud es realizable debido a que el pluralismo crítico decolonial activa una fuerza plástica (no sólo referencial o de adecuación asintótica con “lo real”) que afirma la multiplicidad. Porque como sugerían Deleuze y Guattari, “la producción deseante es multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad.”¹ Sobre todo, en escenarios donde los sujetos que

¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995 [1972], pp. 47.

detentan los sistemas monopólicos de privilegios apuntan a codificar unidades despóticas de interpretación —que hacen viables tales monopolios— y las cuales, como contrapunto, les son favorables a dichos sujetos privilegiados para movilizar tecnologías tanto de gobierno como de dominio, sin las cuales, en todo caso, el ejercicio vertical de la potestad (y la instauración del consentimiento que demanda) no podría tener lugar, pues dichas cadenas significantes movilizan la disposición de economías del deseo que interpelan a los sujetos coloniales para capturar y sobre-codificar tanto sus potencias imaginativas como sus fuerzas sociales productivas en el orden social.

No cabe duda de que tal proceso micropolítico hace posible el consenso gubernamental que configura la hegemonía epistemológica del poder dominante global, al instaurar cierta aura semiótica de “necesidad incuestionable” respecto de los mecanismos de conducción de las conductas de los sujetos colonizados y, también, porque fundamenta las tecnologías de exterminio de aquellos sujetos que devienen disfuncionales o disidentes frente al mandato establecido, astucia del despotismo colonial e imperial. De esta forma, el gobierno y la dominación están dotados de la figura de ser una cuestión de sentido común. En otras palabras, adquieren la connotación de algo que se da por sentado, incluso por parte de los mismos sujetos que son subalternizados en el marco de aquella hegemonía epistemológica, pues siempre se apunta a movilizar su consentimiento.

Por tal razón, como formación antífona de poder (no únicamente reactiva), el pluralismo crítico decolonial involucra una afirmación performativa de la multiplicidad en contextos en los que se instala la primacía de lo trascendente por sobre el acontecer inmanente, así como el imperio de la “metafísica de lo Uno” por sobre las ontologías relacionales de lo diverso. De modo que esta tipología de pluralismo afirma el horizonte imprevisto de lo posible y las potenciales articulaciones inéditas entre las culturas, por sobre los diseños gubernamentales y genocidas que modulan las tecnologías biopolíticas y necropolíticas de poder. Porque, como afirmaba Aimé Césaire, no cabe duda de que la

práctica, tanto del colonialismo como del imperialismo, conduce a la supresión de la pluralidad de las posibilidades de ser. Esto como derivación concreta de su expansión planetaria, la cual arroja como resultado irreversible una serie de “extraordinarias posibilidades suprimidas”:²

Frente a esta ontología absolutista, que en la variación de sus siluetas particulares establece una paradójica práctica vital supresora de las posibilidades diferenciales constitutivas de la vida misma (y, desde luego, no sólo de la existencia de los entes particulares que son sujetados o destruidos en nombre de la civilización), el pluralismo crítico decolonial moviliza las potencias de la divergencia gnoseológica, activando relaciones cognoscitivas que son transgresoras de la colonial modernidad y, también, posicionamientos políticos fronterizos que desafían aquella ontología absolutista. Esto para desestabilizar las jerarquías epistemológicas que han sido establecidas en el sentido común y, además, para desatar en virtud de ello el desacato creativo e insurgente. Por este motivo, desde una inspiración nómada, el campo pragmático del pluralismo crítico decolonial no funda sus siluetas gnoseológicas en una “exterioridad absoluta” ni tampoco en el recurso a “identidades esenciales”. En todo caso, involucra una *perspectiva liminal* de interpretación del mundo que, en ocasiones concretas, siempre subsidiarias de la correlación de fuerzas existente en cada contexto, desemboca en el diálogo intercultural en perspectiva de liberación.

De manera que, en su operatividad performativa, el campo del pluralismo crítico decolonial erosiona “desde abajo” las cadenas significantes de la episteme colonial moderna. Por medio del despliegue de una forma de irreverencia que configura el irreductible paisaje vernáculo de los saberes locales y, al mismo tiempo, posiciona dicha situacionalidad como condición histórica de posibilidad del ejercicio agonal de ciertos contrapoderes

² Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006 [1950], pp. 20.

gnoseológicos globales. En consecuencia, por medio del recurso a la suspensión de la ontología absolutista —que troquela la *voluntad de verdad* dominante—, la pragmática del pluralismo crítico decolonial difumina el estatuto de verosimilitud universalista de las racionalidades que operan en las geopolíticas del conocimiento como fundamento de las asimetrías epistémicas; esto, al amplificar tanto los lugares de irrupción del saber como la potencia de su tesitura de sentido, trastocando los “esquemas trascendentales” que hacen posible sus relatos y formulaciones empíricas. Se trata, entonces, de una apertura gnoseológica de sentido que se posiciona en cuanto *voluntad de saber* frente al cierre epistemológico que ha sido decretado desde el norte global como la única forma legítima del conocimiento.

Ahora bien, como dije antes, el pluralismo crítico decolonial cuenta con una heterogénea genealogía, cuyas huellas performativas pueden rastrearse, en su opacidad discontinua, a partir de los cronistas indígenas que entre finales del siglo xvi y la primera mitad del xvii realizaron interpretaciones historiográficas en función de sus propios legados cosmológicos, referentes interculturales e intereses políticos situados frente a la potestad de la monarquía católica, como Hernando de Alvarado Tezozómoc, Domingo Francisco Cimalpahin y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en la Nueva España, así como Titu Cusi Yupanqui, Juan de Santa Cruz Pachacuti y Guamán Poma de Ayala en Perú. También, en las prácticas espirituales afrocubanas, afrobrasileñas y en el vudú haitiano que irrumpieron como modos subversivos de saber a partir del siglo xviii en función de la compleja matriz intercultural del pensamiento yoruba, los diversos legados panteístas amerindios y el uso estratégico del cristianismo popular no eclesiástico, tal como lo señaló Antonio Benítez Rojo.³ Asimismo, el despliegue pragmático del pluralismo crítico decolonial podría considerarse una forma de “artimaña” que, en diálo-

³ Antonio Benítez Rojo, *La isla que se repite. Edición definitiva*, Barcelona, Casiopea, 1998.

go con Édouard Glissant, constituye parte de la gramática tanto del creole como del pensamiento de la creolización y que, por ello mismo, afirma la “poética de la relación” por sobre el “pensamiento de lo Uno”.⁴

De manera reciente, la genealogía performativa del pluralismo crítico decolonial deriva, por ejemplo, en siluetas gnoseológicas como la antropofagia propuesta por el artista brasileño Oswald Andrade, el pensamiento fronterizo de la feminista chicana Gloria Anzaldúa o, también, en la afirmación radical del “diálogo de saberes” que opera como fundamento ontológico de la teología de la liberación, la educación popular y la investigación de acción participativa. Un conjunto de intervenciones desobedientes que destituye el monopolio hermenéutico de la autoridad canónica hiperbórea respecto de esferas como la estética, la espiritualidad, la geografía del Estado-nación, la educación y la investigación social. Asimismo, pueden explorarse sus huellas en las apropiaciones contemporáneas, tanto de Antonio Gramsci y su concepción de la existencia de múltiples lugares de ejercicio de la “facultad intelectual” como de José Carlos Mariátegui y su valoración del mito como perspectiva gnoseológica que conlleva el despliegue revolucionario de la imaginación política. Tales derivas han movilizado potentes narrativas interculturales como la que realizó en su maravillosa obra literaria José María Arguedas. De otro lado, es posible rastrear sus efectos performativos en la categoría de abigarramiento que formuló René Zabaleta Mercado para poner el acento en la heterogeneidad de modos de producción, historicidad y formaciones de poder que existen en el altiplano boliviano y, por supuesto, en otros lugares de América Latina que no han sido subsumidos del todo en la forma Estado, en el antropocentrismo o en la gramática acumulativa del capital. Se trata de una poderosa categoría analítica que han profundizado en sus propios estudios Silvia Rivera Cusicaqui y Luis Tapia.

⁴ Édouard Glissant, *El discurso antillano*, La Habana, Casa de Las Américas, 2010 [1981].

Como se ve, la ecología de saberes es una más de las siluetas gnoseológicas que afirman la pluralidad como perspectiva liberadora, frente a las geopolíticas coloniales e imperiales del conocimiento. Por eso, mantiene equivalencias y divergencias con otras de las siluetas gnoseológicas que configuran el campo pragmático del pluralismo crítico decolonial. En consecuencia, lo que *hace* la ecología de saberes, en su dimensión performativa (es decir, los significados que ensambla a partir de sus prácticas situadas de saber), es actualizar una genealogía que desde hace siglos se ha desplegado de forma insubordinada, disfuncional y creativa en el sur global.

LA DOBLE DIALÉCTICA DE LA MODERNIDAD

Dicho esto, hay algunos elementos que vale la pena tener en cuenta para comprender el contexto en el que emergió la ecología de saberes. En primer lugar, es importante destacar que su aparición se inscribe en el debate global sobre la modernidad que tuvo lugar entre los últimos veinte años del siglo xx y los primeros cinco del siglo xxi. Éste fue un debate que se movilizó por medio de focos de discusión ubicados en diferentes lugares del mundo. Tal vez por eso influyó de forma significativa en las actuales agendas y modalidades de acción política de múltiples colectivos, organizaciones y movimientos sociales, así como en los mapas cognitivos del pensamiento social contemporáneo. Porque, de cierta manera, los repertorios simbólicos de tales prácticas (y las grillas de intelección que funcionaron como su condición de posibilidad y a la manera de claves para su interpretación) se produjeron como consecuencia de los diversos enunciados que se programaron en dicho debate y, también, de las posiciones de sujeto que emergieron en el marco de los conflictos sociales que tuvieron lugar en este momento. En segundo lugar, puede decirse que la ecología de saberes fue formulada por Santos como una perspectiva potencial frente al diagnóstico

de lo que él mismo caracterizó como el “pensamiento moderno occidental”. En otras palabras, es una tipología de producción de saber en la que se activa una alternativa singular frente a la episteme de la colonial modernidad. En tercer lugar, cabe destacar que se trata de una propuesta que fue elaborada en función de un giro interpretativo que Santos realizó respecto de su propia obra y el cual le condujo a ampliar su diagnóstico del pensamiento moderno.

Ahora bien, ¿en qué consiste el diagnóstico del pensamiento moderno propuesto por Santos? En un primer momento, en su libro de 1995, *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*, el sociólogo portugués sugirió que el paradigma de la modernidad no podía caracterizarse como un fenómeno homogéneo y unívoco; es decir, que no era posible comprenderlo desde una perspectiva totalizante respecto de su constitución, porque a su modo de ver se trata de un paradigma rico y complejo. En este sentido, es “capaz de una inmensa variabilidad que lo hace propenso a desarrollos contradictorios”.⁵ Por este motivo, según Santos, para realizar la crítica del paradigma de la modernidad de forma apropiada, habría que tener en cuenta que aquel paradigma se organizó por medio de una disposición dialéctica, esto es, una contradicción originaria que ha delimitado sus alcances y limitaciones. Se trata, en concreto, de la tensión entre los dos polos que él denomina como el pilar de la emancipación y el pilar de la regulación.⁶

⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*, Nueva York, Rutledge, 1995, p. 2, traducción propia.

⁶ Un importante antecedente para la comprensión dialéctica de la modernidad se encuentra en la *Dialéctica de la ilustración*, publicada en 1944 por Theodor Adorno y Max Horkheimer, en la que la unión de los contrarios, en especial entre razón e irracionalidad, juega un papel fundamental, así como la obra publicada en 1982 por Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, en la que la modernidad es interpretada, al mismo tiempo, como una promesa y como una amenaza. Después de la

Por un lado, al parecer de Santos, el pilar de la emancipación estaría conformado por tres lógicas que fueron identificadas por Max Weber: la racionalidad estético-expresiva que se encuentra en las artes y la literatura, la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la tecnología y, por último, la racionalidad práctico-moral propia del imperio de la ley. Mientras que, por su parte, el pilar de la regulación estaría constituido por tres principios: el principio del Estado, que comporta una “obligación política vertical” entre los ciudadanos y el Estado, cuya formulación más sobresaliente se puede encontrar en Hobbes; el principio de mercado que consiste en el horizonte del interés propio o la “obligación política antagónica” entre los socios del mercado, el cual fue desarrollado en particular por Adam Smith y, finalmente, el principio de la comunidad que consiste en la “obligación política horizontal y solidaria” entre los miembros de la comunidad y sus asociaciones, que puede encontrarse en la teoría social y política de Rousseau. De manera que la contradicción permanente entre emancipación y regulación —expresada en estas lógicas y principios— es la que, en ese momento, definía para Santos el espectro paradigmático de la modernidad.

Con todo, si bien esta conceptualización dialéctica no dejaba de ser interesante, pues apuntaba a superar ciertas interpretaciones esquemáticas que habían definido la modernidad como un “bloque unitario”, también es cierto que implicaba una comprensión eurocentrada de la cuestión. Desde este punto de vista, la modernidad sería un fenómeno exclusivamente intraeuropeo y, por eso tanto los referentes de la emancipación como los de la regulación se inscriben en los repertorios epistémicos, tecnológicos y estéticos del imaginario autorreferente y difusionista eurocéntrico.

formulación de Santos, la comprensión dialéctica de la modernidad ha sido trabajada, desde una perspectiva spinozista, por Michael Hardt y Antonio Negri en su obra *Imperio*, publicada en 2000, para ellos existen dos modernidades en la experiencia europea, las cuales activan una dialéctica entre inmanencia revolucionaria y trascendencia conservadora que converge en la aparición de la soberanía estatal moderna.

Por ello, en su libro de 2009, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Santos adelanta un ejercicio de autocritica frente a su primera formulación de la dialéctica de la modernidad. Tal ejercicio le condujo a plantear un giro interpretativo en el que el vector geopolítico juega un papel importante. Esta nueva formulación le permitió caracterizar el “pensamiento moderno occidental” a la manera de un sistema óptico de visibilidades e invisibilidades que se ordena por medio de una doble dialéctica, la cual opera en función de las relaciones geopolíticas que fueron trazadas, a partir del siglo XVI, entre los territorios metropolitanos y coloniales. Tal asimetría se condensa de forma específica en la disposición de una “línea abismal global” que delimita dos modos de operatividad de la dialéctica de la modernidad.⁷ Mientras que en los territorios metropolitanos funciona la dialéctica entre emancipación y regulación (ya analizada en su obra de 1995), en los territorios coloniales opera la dialéctica entre apropiación y violencia. En este segundo escenario de la modernidad, “la apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mien-

⁷ El recurso analítico a una línea de distinción ontológica que implica distribuciones espaciales asimétricas ha ocupado un lugar importante en el pensamiento antirracista a partir del análisis que realizó W. E. B. du Bois en su obra de 1903 *The souls of black folk*, en la que explica la conformación racista de la sociedad estadounidense por medio de una “línea de color”. Esta figura también puede encontrarse en la perspectiva interpretativa que Frantz Fanon formuló en *Los condenados de la tierra*, obra de 1961, donde por medio de una línea de diferenciación ontológica analiza la distribución urbana colonial en Argelia, al introducir la categoría de no-ser en función de la distinción espacial que establece dicha línea racial. Además, la imagen de la línea de distinción ontológica fue utilizada por el intelectual nacionalsocialista Carl Schmitt en su obra de 1950 *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»*. En este caso, la línea de distinción ontológica está relacionada con la esfera territorial de la cristiandad y con el funcionamiento diferenciado del derecho fuera de las fronteras culturales europeas. De manera reciente, la organización de un patrón global de ordenamiento del sistema mundo moderno/colonial en función de una línea racial (o patrón global) ha sido conceptualizado por Aníbal Quijano por medio de la categoría de colonialidad del poder.

tras que la violencia implica destrucción física, material, cultural y humana”.⁸ De este modo, según su ampliación del diagnóstico, el colonialismo dispone la apropiación de los sujetos coloniales —es decir, su captura en el orden colonial— y, al mismo tiempo, ejerce violencia contra los sujetos que son sacrificados para conseguir la instauración de dicho régimen o, también, contra aquellos que se oponen a su persistencia.

Ahora bien, cabe destacar que una de las características de esta cartografía abisal es la “imposibilidad de la copresencia” de los entes que se encuentran ubicados a ambos lados de la línea. Sin embargo, al parecer de Santos, “la tensión entre apropiación y violencia del otro lado de la línea no contradice la universalidad de la tensión entre regulación y emancipación de este lado de la línea”.⁹ Hay algo más que las conecta. En otras palabras, las dos dialécticas de la modernidad no funcionan de forma independiente, como si cada una estuviera aislada operativamente en su propia zona de poder. Al contrario, existe una implicación constitutiva entre estas dos dicotomías y, además, por medio de tal modo de implicación la línea abisal termina por programar una jerarquía global de carácter triangular al mismo tiempo ontológica, epistemológica y cronológica.

En términos ontológicos, la “imposibilidad de la copresencia” supone la negación explícita de la existencia de los entes que se encuentran del otro lado de la línea. Según Santos, su presencia “se desvanece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho se produce como inexistente. No existente significa que no existe de ninguna forma relevante o comprensible de ser”.¹⁰ Por otra parte, en términos epistemológicos, esta jerarquía

⁸ Boaventura de Sousa Santos, “Más allá del pensamiento abisal: de las líneas globales a las ecologías de saberes”, en *Construyendo las epistemologías del Sur. Antología esencial volumen I*, Buenos Aires, Clacso/Fundación Rosa Luxemburgo, 2018 pp. 591.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 585.

significa que del otro lado de la línea en realidad “no existe verdadero conocimiento; hay creencias, opiniones, interpretaciones intuitivas o subjetivas que, en el mejor de los casos, se pueden convertir en objeto o materia prima de la indagación científica”.¹¹ Por último, en términos cronológicos, el “ser actual creado al otro lado de la línea se hace visible al ser reconceptualizado como el pasado irreversible de este lado de la línea. El contacto hegemónico convierte la simultaneidad en no-contemporaneidad. Fabrica pasados para dejar sitio a un único futuro posible.¹²

De manera que la relación entre las dos dialécticas de la modernidad no es disyuntiva. Esto quiere decir que no opera por medio de una lógica de exclusión mutua. Por el contrario, la existencia de una dialéctica es condición de la existencia de la otra, ya que la presencia de la humanidad, en los territorios metropolitanos, es subsidiaria —en términos materiales— de la no existencia de la humanidad del otro lado de la línea, situación que sin duda dispone la gramática preponderante de la sobreexplotación colonial e imperial. Por eso, para Santos, la “humanidad moderna es inconcebible sin la subhumanidad moderna. La negación de una parte de la humanidad es sacrificial en el sentido de que es la condición de la afirmación de la otra parte de la humanidad que se considera universal”.¹³ De igual forma, para el sociólogo portugués, el conocimiento moderno occidental es únicamente posible como una proyección que posiciona su estatuto de verosimilitud por sobre el reverso de la *irracionalidad esencial del otro* y, por tanto, deriva en la negación del acceso a la verdad por parte de los sujetos que se ubican en los territorios colonizados, quienes por antonomasia “no tienen la razón”. Esto involucra una diferenciación fundamental entre episteme y *doxa* que activa el principio de distribución planetaria de las geopolíticas del conocimiento. Por este motivo, “lo colonial es el punto

¹¹ *Ibid.*, p. 587.

¹² *Ibid.*, p. 590.

¹³ *Ibid.*, p. 592.

ciego sobre el que se construyen las ideas modernas de conocimiento”.¹⁴ Además, la negación de la copresencia, en ambos lados de la línea abisal, significa que los entes que son ubicados del otro lado de la línea no son coetáneos frente a los que se encuentran en las metrópolis, pues por medio de una norma temporal evolutiva aquellos terminan por ser localizados como el pasado primitivo que presuntamente estos últimos hace mucho tiempo habrían dejado atrás, para consumir la obra de la civilización. Por todo esto, según Santos, “tanto la creación como la negación del otro lado de la línea es un elemento constitutivo de los principios y las prácticas hegemónicas”.¹⁵

TRES ATRIBUTOS DE LA ECOLOGÍA DE SABERES

A continuación, presentaré tres de los atributos que considero más significativos de la ecología de saberes con el propósito de indagar por su horizonte de singularidad. El primer atributo tiene que ver con que la ecología de saberes moviliza una alternativa frente al pensamiento abisal, como vimos, propio de la doble dialéctica de la modernidad. Por ello, según Santos, esta alternativa se opone a la monocultura y “se asienta en la idea de copresencia radical”¹⁶ para conformar un cosmopolitismo insurgente subalterno, el cual “se refiere a la aspiración de los grupos oprimidos a organizar su resistencia y consolidar coaliciones políticas a la misma escala que los opresores emplean para oprimirlos, es decir, la escala global”.¹⁷ En este sentido, apunta a establecer articulaciones oposicionales a partir tanto de la lu-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 590.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 593.

¹⁶ Boaventura de Sousa Santos, “Las ecologías de saberes”, en *op. cit.*, 2018, pp. 233.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 601.

cha por la igualdad como del reconocimiento de la diferencia, con lo que se aleja de las políticas multiculturales de la identidad y de la noción vanguardista que privilegia la idea de un único sujeto histórico como agente de transformación social. Se trata, en consecuencia, de “unir a los grupos sociales sobre una base tanto de clase como de no clase, a las víctimas de la explotación y a las víctimas de la exclusión social, de la discriminación sexual, étnica, racista y religiosa”.¹⁸ En este sentido, su *voluntad de saber* está relacionada de forma explícita con una *voluntad de poder*, pues “se centra en las relaciones concretas entre los saberes y en las jerarquías y fuerzas que se generan entre ellos”.¹⁹ Por este motivo, más que una función representacional o referencial del mundo, la ecología de saberes envuelve una apuesta por su transformación.

El segundo atributo es que la ecología de saberes busca la validación de los saberes de los oprimidos y excluidos, quienes fueron destituidos del estatuto de sujetos de saber a partir de las ontologías de la colonialidad modernidad, por eso supone una ruptura radical “desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable de la modernidad occidental”.²⁰ Sin embargo, no se trata de una negación absoluta de los saberes científicos que desemboca en una nueva forma de negación binaria: el anticientificismo, pues la validación de los saberes excluidos no significa necesariamente una nueva forma de exclusión. Según Santos, en “la ecología de saberes, buscar credibilidad para los conocimientos no científicos no conlleva desacreditar el conocimiento científico, implica, más bien, utilizarlo en un contexto más amplio de diálogo con otros conocimientos”.²¹ Por eso, la ignorancia no

¹⁸ *Ibid.*, pp. 608.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 231-232.

²⁰ Boaventura de Sousa Santos, “Más allá del pensamiento abisal: de las líneas globales a las ecologías de saberes”, en *op. cit.*, pp. 606-607.

²¹ Santos, Boaventura de Sousa “Las ecologías de saberes”, en *op. cit.* p. 230.

se asume como algo que debe eliminarse progresivamente para alcanzar asintóticamente el conocimiento total, sino como un elemento que es inherente a todas las formas de saber. No hay saber que excluya completamente la ignorancia (ni es deseable que lo haga), ya que todos los saberes están constituidos por grados de ignorancia. Además, esto permite el ejercicio del desaprender que es necesario para que exista un diálogo entre diferentes formas de saber.

El tercer atributo de la ecología de saberes es que ésta implica una pragmática en la que las decisiones colectivas, sobre qué saberes son más apropiados, deben tomarse en función de considerar su operatividad en un contexto específico y, en todo caso, deben ser aquellas que sean resultado de un debate plural que contribuya a la emancipación, porque el criterio de la pragmática en la ecología de saberes supone que todo saber involucra prácticas específicas en el mundo y, además, produce determinadas posiciones de sujeto y relaciones intersubjetivas. En este sentido, no es posible un saber que no tenga implicaciones políticas. De manera que la “ecología de saberes se basa en la idea pragmática de que es necesario reevaluar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los distintos saberes puedan ofrecer”²²

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (2019 [1944]), Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
- Benítez Rojo, Antonio (1998), *La isla que se repite. Edición definitiva*, Barcelona, Casiopea.
- Césaire, Aimé (2006 [1950]), *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

²² *Ibid.*, p. 221.

Glissant, Édouard (2010 [1981]), *El discurso antillano*, La Habana, Casa de Las Américas.

Santos, Boaventura de Sousa (2018), *Construyendo las epistemologías del Sur. Antología esencial*, Volumen I, Buenos Aires, CLACSO/Fundación Rosa Luxemburgo.

____ (1995), *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*, Nueva York, Routledge.

