

EN VILO EL EMERGER DE LA VOCACIÓN DEL CONOCIMIENTO FRENTE AL CONTENEDOR SOCIAL*

*Víctor Manuel Ávila Pacheco**
Universidad Libre, Bogotá, D.C.*

RESUMEN

Los modelos jurisprudenciales y epistemológicos que fueron válidos para el siglo XVIII se rearticulan eufemísticamente en categorías imperiales y neoculturales; sus postulados han sido zarandeados, su premisa esencial: la idea de vivir y actuar en los espacios cerrados y recíprocamente delimitados de los Estados nacionales y sus respectivas sociedades nacionales han sido cuestionados, el sismo ha deteriorado el contenedor de la sociedad, hecho que implica cuestionar la ciencia moderna. Las ciencias sociales se introducen en una discusión fructífera: cuáles serán sus supuestos fundamentales, qué imágenes de lo social y qué unidades de análisis pueden sustituir a lo axiomático del nacionalismo metodológico. Aparecen nuevos ejes fundamentales para esas unidades de análisis que competen a los científicos sociales: unidades como: pensar e investigar en la trampa de los mundos sociales nacionales estatales; radicalizar la teoría del sistema mundial; revitalizar la comprensión de la sociedad global; sustituir el concepto de linealidad, evaluar las experiencias y los conflictos socioculturales hacia una forma de resistencia local.

Dentro de estos nuevos campos la pregunta es si es posible decolonizar el conocimiento, la educación y la sociedad. Una cultura de la resistencia emerge con paradigmas abiertos frente a los paradigmas culturales dominantes, y evoluciona a través del quiebre de la hegemonía occidental. Emerge para reconocer cosmovisiones, sueños y destinos, entendiendo la realidad como un campo de posibilidades.

La praxis posicional trabajaría con categorías que nos parecen claves en los estudios emergentes y que son utilizadas por el grupo latino/latinoamericano modernidad/colonialidad: decolonialidad y colonialidad del poder, así como la comprensión del paso del sistema mundo al sistema

* El artículo corresponde al resultado parcial de la ejecución del proyecto de investigación denominado "La economías fundacionales, una mirada desde América", realizado en el Centro de Investigaciones Socio-Jurídicas de la Facultad de Derecho de la Universidad Libre de Bogotá, dentro de la línea de Estudios Internacionales.

** Investigador, Universidad Libre. Docente, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá. Sociólogo. Abogado, especializado en derecho administrativo y ciencia políticas, máster en filosofía; candidato a doctor, Universidad del País Vasco, Euskal Herriko. Unibertsitatea.

Víctor Manuel
Ávila Pacheco

mundo colonial, que lo tramamos en saltos de lo dialógico a lo no dialógico.

Hacemos memoria del *Cuaderno de un retorno al país natal*, de Aimé Césaire; *Crónicas de un buen gobierno* de Huamán Poma de Ayala, y evidenciamos el ejemplo seguido por la Universidad Intercultural Amawtay Wasi de aprender en la sabiduría y el buen vivir.

Decolonizar el conocimiento significa entablar diálogos, no diálogos y prácticas articulatorias con otro tipo de conocimientos distintos a los que genera la mirada occidental, conocimientos en los que el universo y el saber no son uno solo sino que coexisten muchas formas de saber y una pluralidad de universos paralelos.

PALABRAS CLAVE

Poscolonialidad, geopolítica del conocimiento, colonialidad del poder, sistema mundo moderno, sistema mundo moderno colonial.

ABSTRACT

In today's world, the jurisprudential and epistemic models that were valid for the eighteenth century are reproduced euphemistically through imperial and neo-cultural categories. Nevertheless, the tenets and premises of the formalistic paradigms have been seriously criticised as the idea of living and acting within the constraints of the nation state has proven to be flawed. This criticism has brought about an "epistemic earthquake" that suggests the revision of mo-

dern science. Social sciences are surrounded by a series of fruitful questions: which will be the theoretical tenets of the new social science?, and, what images and elements of analysis can substitute the axiomatic methodology deeply informed by the nationalistic framework that has prevailed in social science?

The emergence of new paradigms is paramount and social scientists are compelled to address new elements of analysis. These elements of analysis are diverse and involve the difficult task of thinking and researching the social worlds of the nation state, the radicalisation of the world system, the revitalisation of the understanding of the global society along with the concept of linearity, and, the evaluation of experiences and socio cultural conflicts that that will pave the way to a new form of local resistance.

Within the above scenario, the possibility of the decolonisation of knowledge, education and society seems to be possible and it is presented by an intellectual movement that seeks to deconstruct the concept of "intellectuality" put forward by modern thought. In order to achieve this task, this group of intellectuals from different parts of the globe proposes a culture of epistemic resistance that questions the hegemonic western culture that has prevailed to this day. This new praxis involves the elaboration of open paradigms based on finding the "reconciliation" "between scientific knowledge and common sense.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

In this paper we set out to explore Aimé Césaire's classic piece "Return to my native land", then we take a glimpse into Guam Poma de Ayala's "Chronicles about a good Government", and, finally, we draw a depiction of good example to be followed: the Intercultural University Amawtay Wasi. This University has been founded on the basis of learning through wisdom and good living.

The decolonization of knowledge entails to establish dialogues. These dialogues should not be monolithic; on the contrary, they should take into account that the universe and its knowledges are uncountable entities and cannot be seen as a singular entity.

KEY WORDS

Postcolonial thought, world system, decoloniality, coloniality of power, traditional knowledge, westernization, subaltern studies

PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN

Cuando se trata de acceder a las transformaciones fundamentales de los pueblos y los proyectos que se van construyendo en localizaciones geográficas específicas ¿cómo se podrían romper las categorías neoculturales e imperiales que se han producido y distribuido como naturales y universales, con el fin de gestar una ruptura epistemológica para que la dialogicidad se produzca en igualdad de condiciones en todos los *locus* de enunciación?

INTRODUCCIÓN

*Yo, que anhelé ser otro,
ser un hombre de sentencias,
de libros, de dictámenes,
a cielo abierto yaceré entre ciénagas,
pero me endiosa el pecho, inexplicable,
un júbilo secreto. al fin me encuentro
con mi destino sudamericano.*

Jorge Luis Borges

Cuando empecé a escribir, relatando la vida de mi pueblo, sentí en forma angustiante que el castellano no me servía bien, No me servía bien ni para hablar del cielo y de la lluvia de mi tierra, ni mucho menos para hablar de la ternura que sentíamos por el agua de nuestras acequias, por los árboles de nuestras quebradas, ni menos aún para decir con todas las exigencias del alma, nuestro odios y nuestros amores¹.

La historia de América latina se ha venido forjando con nuestras experiencias y vivencias, y tal vez resulte tautológico afirmar que la labor del intelectual, del teórico, del trabajador de la cultura, del maestro, en tiempos de globalización y rearticulación del orden mundial se ha vuelto difusa y compleja. Hoy nuevamente el trabajador intelectual corre el doble peligro de sentirse arrastrado a una acción concreta o de encerrarse en un globo de cristal, con la apariencia de investigar. La situación se torna ambivalentemente para un trabajador intelectual latinoamericano, ya que debemos

¹ ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA, Lima, Editorial Horizonte., p. 50.

asimilar, asumir como propia la tradición de nuestra cultura, debemos saber discernir los elementos que han nacido en tierra americana por el mestizaje de lo indígena, lo criollo, debemos, por último, construir un pensamiento que sin negar nuestros orígenes, ni nuestra originalidad, guarde un nivel “científico” en un *ethos* político y académico². Paradójicamente, las actuales tendencias homogeneizantes del mundo crean una estructura telúrica de incertidumbre, que invitan no al olvido sino al recuerdo.

En este paneo telúrico la verdad ha dejado de ser universal y la narrativa se revela decadente. Pese a todo, los modelos jurisprudenciales y epistemológicos que fueron válidos para el siglo XVIII se rearticulan eufemísticamente en categorías imperiales y neoculturales; sin embargo, sus postulados han sido zarandeados, su premisa esencial la idea de vivir y actuar en los espacios cerrados y recíprocamente delimitados de los estados nacionales y sus respectivas sociedades nacionales han sido cuestionados, el sismo ha deteriorado el contenedor de la sociedad, hecho que implica cuestionar la ciencia moderna.

Es un proceso que ha vivido América Latina y que sin embargo se ha acudido más en su análisis, que en su praxis a una lógica occidental, y así se ha enmarcado el desarrollo

de la democracia. Pero nuestras sociedades se mueven dentro de múltiples realidades que no logran cumplir los intereses del tramado de la sociedad en “general”. Los actores sociales latinoamericanos: afrodecendientes, indígenas, campesinos, mujeres, excluidos, han venido jalando acciones encaminadas a su visibilización y logro de sus intereses. Se trata de accionar para reconstruir el pensamiento crítico, son experiencias que se van construyendo como respuesta a la exclusión y que suelen plantear nuevos paradigmas, políticos, culturales y epistemológicos.

Experiencias como la de las madres de mayo, la de los piqueteros, la del movimiento catarista, la del movimiento zapatista jalonan la necesidad de construir un diálogo sistemático de quienes se identifican como intelectuales y el campo de los intelectuales orgánicos de los movimientos populares, con la misma realidad.

Así vemos que las madres de la Plaza de Mayo fueron poco a poco rompiendo el concepto de la maternidad como algo privado de la familia. Cuando fueron a buscar a cada uno de sus hijos, estas³ madres se ocuparon de todos los hijos desaparecidos. Cuando en Argentina empezó a crecer el movimiento de los desocupados, para muchos de las corrientes tradicionales del pensa-

² Retomamos las ideas de Enrique Dussel, en su texto *América Latina: Dependencia y liberación*, Editorial Estudios Latinoamericanos, pp. 18-19.

³ COROL CLAUDIA, “Restituir el socialismo en el imaginario. La otra América en debate”; Irene León, ED, “Aportes del I Foro Social de las Américas”, p 79.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

miento de izquierda se trataban de una subclase, de actores que nunca serían sujetos de la transformación histórica. Estos actores y sus organizaciones, quienes a través de los cortes de ruta con lo piquetes, pudieron aparecer nuevamente en escena como un sujeto colectivo con capacidad de transformación, de recreación, de identidad y de cultura popular.

Cuando el katarismo⁴ propone su teoría de los dos ojos, lo que está proponiendo es la posibilidad de recuperar una tradición contra hegemónica, opuesta tanto al proyecto liberal de construcción nacional, como a los ideales occidentales culturales y de construcción ciudadana bajo la forma reificadora del mestizo cultural. Con su teoría ubica el análisis de la sociedad en dos ojos visuales; un ojo ve Bolivia como el problema irresuelto de las clases explotadas y el otro ve el país como el problema de las naciones oprimidas (pueblos y grupos étnicos) y no representadas por el Estado. De acuerdo con esta visualización social, es insuficiente la percepción de Bolivia a través de una visión exclusivamente occidental, sistemática, que sólo observa con el “ojo mental”. Puesto que la propia óptica marxista solo ve Bolivia con el ojo de la explotación de clases, el katarismo propone verla también con el ojo de las etnicidades.

Cuando el 1° de enero de 1994, el día en que comenzaba la vigencia

del Tratado de Libre Comercio entre (TLC) entre México, Estados Unidos - Canadá, diversos grupos armados ocuparon las ciudades de Ocosingo, Altamirano, las Margaritas y San Cristóbal de las Casas en el Estado de Chiapas, junto a los soldados del EZNL, proclamando la declaración de la selva de la Candona: “Hoy nosotros decimos basta”. Lo que dan es una lección de entrar en el mundo epistemológico de la otredad, un mundo epistemológico que acciona, por eso Marcos es sub y además se arroja con pasamontañas la identidad de “yo”. La relación ya no es de sujeto objeto, el “yo” aparece para negarse. Un comunicado del Subcomandante Marcos ayuda a entender el significado del problema evidenciado en las prácticas del EZLN.

Un día llegaron dos hombres a la Selva de la Candona con el agravante de ser fotógrafos (se dice ladrones cínicos), y amenazaron con sus armas (se dice cámaras fotográficas), por lo cual fueron detenidos y puestos a disposición de las autoridades competentes. Declararon (...) que vienen con la intención de tomar fotos de la vida zapatista para presentarlas en un evento mundial de Internet (...) que su intención es testimonial y artística.

El sub les declara agentes apócrifos de la historia pública y culpables “del delito de robo de imágenes”. Para enmendar el crimen, el sub coge la cámara –el instrumento

⁴ Movimiento que recoge el nombre de Tupac Katari, líder de las rebeliones contra los españoles. Después de ser derrotado, su cuerpo fue desmembrado hecho que quedó en la memoria histórica indígena como símbolo de rebelión.

de representación— y detrás del pasamontañas, la revancha. El sub invita a que sigan sus fotos, a que miren desde el lado del pasamontañas lo que las fotos callan, el viaje que evitan, a la distancia que marcan. Con este giro, el subcomandante Marcos tiende un puente entre los fotógrafos y los zapatistas, el objeto de su mirada y estudio. Al invertir la mirada hacia ellos, los sitúa dentro del cuento, transformándolos en actores, quienes por definición tienen que asumir un papel y reconocer su propia subjetividad e intencionalidad. Al mismo tiempo les presenta dos problemas éticos y políticos. El primer problema es el de *¿qué hacer?*. Participar en la representación (institucionalizada) que intenta lograr efecto de la realidad o actuar/accionar de otra manera la relajación con la sociedad civil? Como se puede observar, es un problema que está ligado con el pensamiento del que somos. El segundo problema es el de *cómo ver*. ¿A partir de las miradas distante y objetivizada, del relativismo de un universo des-centrado ¿Un problema que apunta a cuestiones de subjetividad y subjetivaciones, así como de posicionalidades ideológicas. Vendría un tercer problema que se une a los anteriores: *Qué saber*. La utilidad de esta lección no solo descansa en la selva de la Candona, sino en Perú y Bolivia. Son actores encargados de traducir nuevos espacios saltando de la interculturalidad dialogal a la no dialogal o viceversa, actores que lo que traducen es

la posicionalidad, localización y memoria.

1. EQUILIBRIOS DE POSICIONALIDAD

La posicionalidad no es nueva, pero hoy en el nuevo siglo se ha radicalizado, ya que América latina, en tanto que construcción política cultural, es como una pantalla en la que se proyectan o se encubren las diversas aspiraciones sociales, culturales, de clase, género y etnia. Planteado de otra manera, América latina es uno de los campos de batalla en donde los distintos sujetos combaten por la construcción de su proyecto en función de sus particulares memorias⁵. Es decir, América latina operaría como un espacio donde combaten por el poder distintos proyectos nacionales, con pasados y futuros. Esto apunta a comprender que el lugar de donde se habla no es —o no debería ser— el de la nación sino el del pasado colonial. No es que lo “nacional” desaparezca como por arte de magia, no, es que se cuestiona el homogenizante proyecto de la nación. Lo que se reubica es la memoria, o dicho de otra forma es el pasado. Las formaciones nacionales no se agotan así en lo económico, porque es indispensable entender que las múltiples memorias son un elemento central de la categoría de nación. El lugar de donde se lee está nutrido de múltiples memorias, que supone un lugar.

⁵ ACHÚGAR, HUGO, “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”, en *Teorías sin disciplina: latinamericanismo y poscolonialidad y globalización en debate*, Santiago Castro Gómez, México, D.F., p. 274.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

Mayo del 68 capturo con ahínco de imaginación, en ese sentido, el mundo moderno colonial,⁶ es un hecho académico y cultural que agrieta ideológicamente la teoría positivista y rígida, para dar paso a una corriente crítica desplazada desde diferentes tendencias: la teoría marxista es integrada al ámbito de la vida académica, dejando de ser un fenómeno marginal y sospechoso de subversión, en contra de la tradición académica de hacer hincapié en la neutralidad valorativa. Ahora se concede máxima importancia a la vinculación de la teoría “todo puede ser valido en una “dialéctica de la liberación”; es necesario atreverse a soñar para ser, es prioritario establecer nuevos valores que nos permitan una existencia humana libre, tal vez sin trabajo y en un mundo de sensibilidad, “sed realistas, pedid lo imposible”, “Vivir los tiempos muertos, gozar sin trabas”.

Se fija así un cuadro que nos permite evaluar las ciencias sociales, los saberes y sus derroteros.

En primer lugar, es necesario evaluar el dominio estatal del espacio, a través de una autoridad ordenadora, tipificada por el poder y la violencia, que es desplazado por espacios transnacionales. El ordenamiento que valía hacia

adentro y hacia afuera rompe su homogeneidad, el derecho, la ciencia, la familia, con sus lógicas y códigos, es esencialmente cosa del pasado.

La autoimagen evolutiva y la autoconciencia de las sociedades modernas, de mostrarse superior, con la exigencia de liberación de la minoría de edad de la cual es culpable, se evidencia en la historia violenta del colonialismo y el imperialismo. La luz del gran problema cultural sigue abriéndose y los científicos se sienten obligados a cambiar de opinión y abrirse de nuevo a un mundo que se ha trocado diferente⁷.

Las ciencias sociales se introducen en una discusión fructífera: cuáles serán sus supuestos fundamentales, qué imágenes de lo social y que unidades de análisis pueden sustituir a lo axiomático del nacionalismo metodológico.

Aparecen seis ejes fundamentales para esas unidades de análisis que competen a los científicos sociales⁸:

1. Pensar e investigar en la trampa de los mundos sociales nacionales estatales, que excluyen todo lo que cae fuera de estas categorías internas y externas. Todo quedaba así excluido: lo

⁶ MINGNOLO, D., WALTER, “Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: Lógica de la colonialidad de poscolonialidad imperial, Tabula Rasa, Revista de Humanidades, enero-diciembre, No. 03, p. 52.

⁷ El debate es propuesto por Ulrich Beck, en su texto *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, especialmente en el capítulo “La sociología como potencia del orden intelectual: la teoría del contenedor social”, pp. 30-46.

⁸ *Ibidem*, p. 49.

- ambivalente, lo móvil, lo pasajero.
2. La teoría del sistema mundial radicaliza la perspectiva del sistema mundial capitalista, en el que se entiende la división del trabajo y la desigualdad.
 3. El sistema mundial se revitaliza en los dos mundos de la política mundial. Mediante la afirmación de que no existe una sola sociedad global, sino por lo menos dos en reciproca competencia: la sociedad de los estados (nacionales) y la de los múltiples estados transnacionales.
 4. En la teoría de la sociedad del riesgo mundial penetra como fundamental en su quehacer funcional la categoría de la escuela no deseada. Según esta teoría existen riesgos globales que producen nuevos desórdenes y turbulencias mundiales.
 5. En el ámbito de la teoría cultural es preceptivo sustituir el concepto de la linealidad y la disyuntiva –o esto o eso– que subyace en lo axiomático nacional –estatal– por afirmaciones como “esto y eso”.
 6. Comprender que las reflexiones de la sociedad civil transnacional, y las experiencias de conflictos e identidades socio-culturales se orientan tal vez hacia una forma de resistencia local.

En este cruce académico y de vida, evaluado hoy desde la globalización, es donde se viene dando en algunos aspectos sobre todo sociales, lo que algunos académicos han denominado guerra de lenguajes, que se han trocado históricamente en victorias y derrotas, de lo cua-

litativo a lo cuantitativo. “Seguramente” su origen se gestó en las discrepancias entre Platón y Aristóteles en relación a la naturaleza. Hecho que también se evidenció al finalizar el siglo XVIII, el divorcio entre la filosofía y la ciencia, un divorcio que se expresa en la institucionalización del sistema universitario mediante la fundación de las facultades separadas de humanidades (o filosofía y letras) y las ciencias (naturales). Esta fue la separación que se conoce como las dos culturas, separación que no fue del todo amigable. Los científicos fueron despectivos con los filósofos, argumentaron que sus raciocinios eran intelectualmente irrelevantes e incluso que podían ser ignorados, por eso los científicos tomaron distancia de la cultura, que de alguna manera fue definida como subjetiva y por consiguiente dudosa e insistieron en que los científicos como investigadores de la realidad exterior eran objetivos y por consiguiente neutrales. Los filósofos, en respuesta declararon que los científicos ignoraban los valores fundamentales sobre los que se basaba la vida social (e incluso el trabajo como científicos) y que además descuidaban lo concerniente al ser humano (por lo tanto lo humano), que eran incapaces de promover el bien, e incapaces de comprender lo bello.

En el fondo de este debate en las ciencias sociales se mueven los seguidores de la física clásica, que dan cobertura bajo una lógica, matematizada y científica, y “otros” que se atreven a ser críticos de los metarrelatos situados y derivados de la modernidad. Es

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

en ese momento de “otredad”⁹ en el cual hoy intentamos asirnos. Es un momento de sentirnos solos entre el mundo y nosotros, en el cual se levanta una intangible, transparente muralla: la de nuestra conciencia. Algo interroga nuestro ser, ¿qué somos y cómo ejercitamos eso que somos? Muchas veces las repuestas que damos a estas preguntas son desmentidas por la historia, acaso por eso que llaman el “genio de los pueblos”. ¿No importa hay que despertar?

También el adolescente ignora las futuras transformaciones de ese rostro que ve en el agua: indescifrable a primera vista, como una piedra sagrada cubierta de incisiones y signo, la máscara del viejo es la historia de unas facciones amorfas, que un día emergieron confusas, extraídas en vilo por una mirada absorta. Por virtud de esa mirada las facciones se hicieron rostro y, más tarde, máscara, significación, historia¹⁰.

1.2 Posicionalidad emergente

Todos los desafíos al proceso de imposición hegemónica imperialista es el que se ha venido tipificando como residual y emergente; se insiste en la emergencia el desarrollo de paradigmas alternativos derivados más creativamente

del examen y la legitimación de las experiencias, pensamientos, sentidos y prácticas de las sociedades en las cuales se vive, con una nueva base filosófica para el entendimiento del lugar de enunciación, para desde allí reinterpretar la reorganización mundial y las metas de las ciencias sociales, buscando construir otro mundo según un orden ético firme, con la articulación de un *ethos* alterno, mediante un nuevo humanismo. Un paradigma emergente se inspira en el concepto de “alteridad” –el reconocer y valorar el del otro- rechazando dogmas y verdades absolutas, aprendiendo a convivir con las diferencias, sabiendo comunicar y compartir lo aprendido.

Dentro de estos nuevos campos la pregunta¹¹ es si es posible decolonizar el conocimiento y desde luego la Universidad? Obviamente la respuesta exige señalar en qué consisten las herencias coloniales del conocimiento, que en nuestra opinión son reproducidas sistemáticamente por la universidad. La tesis será como lo afirma Santiago Castro Gómez¹² la de que la mirada colonial sobre el mundo obedece a un modelo epistémico replegado por la modernidad que denomina la *hibris* del punto cero, “argumenta que la universidad

⁹ Se debe comprender que lo “otro” no ha sido construido como algo que resiste, distinto, ser, sino como materia a donde se proyecta lo mismo. Lo otro en su distinción es negado como otro. Esta problemática será la que se presenta en el debate de lo emergente.

¹⁰ OCTAVIO PAZ, *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 12.

¹¹ CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, “La hibris del punto cero. Epistemología y colonialidad en América Latina”. Conferencia dictada en la Universidad Distrital, en el seminario internacional denominado: “Los *Epistèmes* emergentes en América Latina”, documento inédito, p. 11.

¹² *Ibidem*, p. 11.

reproduce ese modelo tanto en el tipo de pensamiento disciplinario que encarna como en organización arbórea de sus estructuras, inscribiendo en una estructura triangular de colonialidad: colonialidad del poder, del saber y del ser.

Francois Lyotard¹³ presenta un diagnóstico sobre la crisis de legitimación de la universidad contemporánea en el marco del capitalismo postfordista mostrando cual podría ser la oportunidad de la universidad para iniciar la descolonización. Lyotard en su libro *la condición postmoderna* hace referencia a un diagnóstico sobre la situación del saber en las últimas décadas, examinando las dos versiones del relato moderno, que legitiman la producción y organización de los conocimientos en la modernidad, el primer metarrelato es el de la educación para el pueblo, según esta narratividad todas las naciones tiene derecho a gozar de las ventajas de la ciencia y de la tecnología con el objetivo de progresar y mejorar sus condiciones materiales de vida para todos; en este sentido la universidad es la llamada a proveer al pueblo de conocimiento. El segundo metarrelato es el de progreso moderno de la humanidad, es decir no sólo formar profesionales, sino humanistas, sujetos capaces de educar moralmente al resto de la sociedad, sin hacer tanto énfasis en los saberes técnicos, sino en humanidades, líderes espirituales de la nación. Ambos modelos favorecen la idea de que los conocimientos tienen una jerarquía, unas especia-

lidades, unos límites que marcan la diferencia entre el campo del saber y otros, unas fronteras epistémicas que no pueden ser trasgredidas, unos cánones que definen sus procedimientos y sus funciones particulares; se reconoce, igualmente, a la universidad como espacio de conocimiento.

La *hibris* comienza a formarse cuando la ciencia se piensa a sí misma 1494- 1700 es la época en donde se genera el paradigma epistémico que todavía es hegemónica en nuestras universidades. Desde esa época se empieza a formar un sujeto subalternizado, imponiendo la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados y que la función del conocimiento es ejercer control racional sobre el mundo y la idea del tiempo-espacio lineal-eterno. Descartes representa con su *Discurso del método* y sus meditaciones metafísicas una ruptura epistémica. Descartes afirma que el conocimiento solo es posible en la medida en que se produce una distancia entre el sujeto y el objeto, la certeza debe separarse de lo empírico, por ello la *doxa* debe ser expulsada del paraíso de la ciencia. Descartes está convencido de que la clave para entender el universo se halla en la estructura matemática del pensamiento, por ello privilegia el razonamiento analítico como método, se descompone el objeto. Se compara esto a una metáfora teológica, a Dios como quien observa al mundo desde una plataforma

¹³ Ibídem, pp. 12-13.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

inobservada de observación con el fin de generar una mirada veraz y fuera de toda duda. La universidad moderna encarna la *hibris* del punto cero; este modelo no solo refleja la estructura disciplinaria de sus *epistèmes* sino también la estructura departamental en sus programas, las disciplinas son ámbitos que agrupan diversos tipos de conocimiento experto, construyen su origen y su propia mitología. Marx, Webber, Dukheim como padres de la sociología; los griegos como padres de la filosofía, Newton padre de la física. Pierre Bourdieu demostraba que esta división esconde la obtención de un determinado tipo de capital. ¿Cómo descolonizar la universidad?, nos preguntamos siguiendo a Castro Gómez; casi que es imposible precisar cuándo en esta fase posfordista el conocimiento se determina desde las competencias cognoscitivas.

Fijamos como estrategia de vida y contra-epistémica el *pensamiento emergente*, pues es evidente la crisis epistemológica del paradigma dominante, el modelo de racionalidad científica atraviesa una profunda crisis, y no solo profunda sino irreversible. La crisis del paradigma se debe a una pluralidad de condiciones, se habla en ese sentido de nuevas alianzas, de una metamorfosis de la ciencia, de una nueva física y del taoísmo de esta, de un conocimiento prudente para una vida decente; con ello se pretende afirmar que la

revolución científica que atravesamos es particularmente diferente y no solo en lo científico, sino también lo social¹⁴.

Lo que se conformaría como emergente sería un amplio movimiento intelectual, que generaría la segunda ruptura epistemológica en donde el saber científico y el sentido común tal vez se “reaproximan”, por ello se cuestiona el concepto de intelectual forjado en el imaginario de la modernidad/colonialidad (Freya Schiwy), movimiento que se desarrolla en diversas regiones del mundo, con una cultura de la resistencia, que emerge con paradigmas abiertos, adquiriendo un discurso subversivo, frente a los paradigmas culturales dominantes y evolucionando a través del quiebre de la hegemonía occidental.

Emerge para reconocer cosmovisiones, sueños y destinos, entendiendo la realidad como un campo de posibilidades. Esta praxis se presenta como una alternativa de pensar alternativas otras, así se entendería la necesidad de una traducción de las diferentes luchas y aspiraciones. Se trata de hacer visible la historia que deliberadamente impone estrategias y prácticas represivas, escribir por encima de las privilegiadas narrativas, coligiendo significados específicos, sean ideas, propuestas o visiones. Reitera la emergencia, la no neutralidad política de las ciencias sociales. No se trata de un rechazo simple y desordenado

¹⁴ DE SOUZA SANTOS BOAVENTURA . *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Ed. V.1, Desclée. pp. 81 y ss.

Víctor Manuel
Ávila Pacheco

sino de una observación más profunda y subversiva que las anteriores, pues no es solamente articular un lugar “propio” de enunciación a partir de la crítica ilustrada del colonialismo, sino hacer visible los mecanismos epistemológicos que hicieron posible el discurso colonial (Santiago Castro Gómez) fijando las estrategias praxiológicas de resistencia. Ya que para construir un nuevo “paradigma” no basta con afirmar que se tiene la intención de superar el anterior, se deben fijar las estrategias para desempeñar una praxis acorde a la propuesta histórica.

El movimiento intelectual en ejercicio no deja de ser ambivalente ya que todavía se recoge en el núcleo del pensamiento moderno, es decir en la dialoguicidad, en el círculo hermenéutico, en la dialéctica etc., que no hemos podido romper, la dialoguicidad como una simple manipulación de ideas, el círculo hermenéutico como un centro de movilidad y linealidad argumentativa, la dialéctica como una confianza inmensa en la razón y en el concepto. Sin embargo, en su accionar el pensamiento emergente ha venido desprendiendo los vastos movimientos y patrones de investigación, como la geopolítica del conocimiento, la colonialidad del poder, afrocentrismos, postoccidentalismo etc. y dando cabida a ciencias alternativas, transver-

sales, hermenéuticas diatópicas, pluritópicas, al debate sobre la permanencia de las disciplinas científicas, al replanteamiento del intelectual orgánico. Son muchos los tramados que se mueven en este ejercicio de “epistemes emergentes” y de vida. Este movimiento se podría caracteriz¹⁵:

- Reconstruir la “teoría crítica”, preguntándonos: ¿para qué y con quién?, ¿de qué lado estoy?
- Fijar estrategia para el acercamiento entre el saber científico y el sentido común, mirando si es posible la negociación, de qué tipo de negociación hablamos, ¿la dialoguicidad puede ser factible como un *ethos* de ruptura?
- Reinterpretación de la historia de los pueblos nativos (los colonizados) y la revalidación, buscando desenterrar formas marginadas o ignoradas de conceptualización y sistemas nativos del pensamiento
- Trabajar por dentro y por debajo se sistemas o instituciones dada con “contrapoderes” reajustando el concepto de “subversión moral”.
- Sacudir la Academia morosa, aburrida y rutinaria, que pida a estudiantes y profesores exigentes su vinculación a la vida real de las comunidades y sus problemas, rompiendo el ais-

¹⁵ Se toman como referentes teóricos fundamentalmente a: Boyd Rosalind, “Formaciones intelectuales emergentes: el posicionamiento de las universidades y de las culturas regionales en una era poscolonial”; Lee Richard, “La crisis de las estructuras del conocimiento: ¿hacia dónde vamos?”, en *Desafíos de la transdisciplinariedad*; Flores Malagón, Alberto y Fals Borda, Orlando, en *Participación popular retos del futuro*. Boaventura de Souza Santos, *La caída del Ángelus Novus*; García Lette Regina, *Universidad en tiempos de globalización: límites y posibilidades*.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

lamiento intelectual producido por la jerga técnica, enriqueciendo con claridad y frescura, el lenguaje comunicativo y el sitio de las “disciplinas”.

- Pensar el nivel de los órdenes y las regulaciones sociales más allá de los neopositivismos y de los modelos jurisprudenciales.
- Configurar otro espacio, otro tiempo, para la producción de conocimiento y una forma distinta de pensamiento.
- Dejar de pensar que lo que vale como conocimiento está en ciertas lenguas, y viene de ciertos lugares, pues tan valioso es el conocimiento de Franz Fanon, Abdel Kabir Khatibhi, Manuel Zapata Olivella, Aníbal Quijano, como el de Weber o Habermas. ¿Cómo desconocer el pensamiento latinoamericano?
- Liberar el pensamiento, superando la distinción entre las epistemologías ideográficas y nomotéticas.
- Escuchar otras culturas, sin menospreciar ninguna a causa de los prejuicios evolucionistas acrílicos.
- Traducir el reencantamiento del mundo en una práctica de trabajo razonable-razonable mítica, derribando las barreras artificiales entre los seres humanos y la naturaleza.
- Replantear el rol del intelectual forjado en la modernidad/colonialidad.
- Generar un movimiento cultural, alrededor de los saberes, la ciencia, el conocimiento que tenga la conciencia de su

cultura, de su ecología, de su espiritualidad.

Lo que queda claro ante este inconmensurable curioso es que la colonialidad con todas sus aristas no es cosa del pasado, sino que juega un papel medular en el dominio del presente, aterrando la confianza inmensa que occidente aún conserva en sus instrumentos de la civilización, desarrollo, seguridad, etc; por ello lo emergente no puede ser una caja abierta donde todo cabe; debe tener una relación en un tiempo y un espacio, donde operen los saberes; el sentimiento, la conciencia, lo cosmogónico, lo ancestral, para desde allí ver el “sentido”, es así como debemos abrirnos hacia nuestras raíces más profundas.

2. LOCALIZACIÓN EN CICLOS DE FUTURO

La praxis posicional trabajaría con categorías que nos parecen claves en los estudios emergentes y que son utilizadas por el grupo latino /latinoamericano modernidad/colonialidad: decolonialidad y colonialidad del poder, así como la comprensión del paso del sistema mundo al sistema mundo colonial, que lo tramamos en saltos de lo dialógico a lo no dialógico. Lo que nos indica la localización es una acción hermenéutica por la que el observador se sitúa comprometidamente en un lugar socio-histórico como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es un lugar desde donde se hacen las preguntas problemáticas¹⁶.

¹⁶ DUSSEL, ENRIQUE. *Política de la liberación; historia mundial y crítica*, Colección Estructuras y Procesos, Serie *Filosofía*, Editorial Trotta, p. 15.

El concepto *decolonialidad* es de tal importancia que sin él no se entenderían los discursos académicos y políticos que sustentan que el mundo colonizado es cosa del pasado y que asistimos a un mundo descolonizado y poscolonial, a la transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, en donde se resignifican las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales, étnicas y de género¹⁷. La decolonización se entiende si se observan críticamente las instituciones no sólo como productoras y administradoras de conocimiento sino de gobernabilidad, así se puede entablar el diálogo con tipos de conocimiento distintos a los que genera la mirada occidental, acercando así a la *doxa* y entendiendo que el observador es parte integral de lo que ha observado; por ello en ocasiones se debe trascender el diálogo mismo. En conclusión la decolonialidad desarrollaría prácticamente un proceso de resignificaciones (descolonización) a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político.

La colonialidad del poder es una categoría desarrollada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano y “busca integrar las múltiples jerarquías al poder del capitalismo histórico como parte de un mismo proceso histórico-estructural heterogéneo. En el centro de la colonialidad del poder está el patrón del poder colonial que constituye la complejidad de los procesos de

acumulación capitalista articulada a una jerarquía racial, étnica global, y sus clasificaciones derivadas de superior/inferior, desarrollo/subdesarrollo y pueblos civilizados y bárbaros. Quijano se opone al análisis del sistema-mundo desarrollado por Wallerstein, al sustentar con su noción de colonialidad que no hay una sola lógica de acumulación capitalista que instrumentalice la división étnico/raciales y que preceda a la formación de una cultura eurocéntrica global. Para aclarar esto, Quijano no usa la noción de colonialismo sino de colonialidad, para llamar la atención sobre las continuidades históricas entre los tiempos coloniales y poscoloniales. Y para señalar que las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una dimensión epistémica, es decir, cultural.

La “colonialidad” en ese sentido hay que entenderla como lado oscuro de la modernidad y perspectiva histórica de los condenados. Con esta propuesta se rebate la unicidad de la modernidad. Ahora se puede mirar la modernidad tras ventanales de dos caras paradigmáticas, donde la colonialidad del poder debe ser entendida como un modelo hegemónico global de poder instaurado desde la conquista que articula raza y trabajo, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos, que

¹⁷ CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, *El giro decolonial*, Universidad Central, p. 15.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

integra etnias y razas a su proyecto hegemónico.

2.1 Del sistema mundo moderno al sistema mundo moderno colonial

2.1.1 Sistema mundo moderno

Nos instalamos en la comprensión del mundo moderno para poder trascenderlo, desde nuestro lugar de enunciación. No es un asunto fácil, ya que implica movernos de paradigmas de sociedades múltiples a paradigmas de sociedades con extensión global. Tomamos como referente obligado a Wallerstein, porque supera los retos teóricos anteriores, de construir una teoría sobre el capitalismo y la modernidad en una perspectiva histórica general, para ello toma prestadas ideas y conceptos de la escuela de historia francesa de los *Annales*, que hacía hincapié en las raíces sociales y económicas de la historia, en lugar de destacar la fachada política.

Probablemente lo que mejor resume este enfoque es la expresión de Fernand Braudel Longue Durée, que representa la estabilidad materialista que subyace a la volatilidad política¹⁸.

Igualmente Wallerstein utiliza la crítica neomarxista de las teorías del desarrollo de la ciencia social moderna, como la teoría de Gunder Frank, según la cual los

procesos económicos actuaban de manera distinta dependiendo de la parte del mundo de que se tratara; por este motivo, Europa Occidental, Japón y Estados Unidos han podido desarrollarse, mientras que casi todo el resto del mundo ha experimentado el desarrollo del subdesarrollo¹⁹. Es decir, el enfoque analítico del *sistema mundo* intenta combinar de forma selectiva críticos de la historia materialista de Braudel con los estudios neomarxistas sobre el desarrollo de Frank, añadiendo características nuevas, con el fin de hacer una ciencia social histórica comprensiva. En palabras de Goldfrank, Wallerstein devuelve la historia de modo explícito a la ciencia social. Además, podríamos decir que, al desarrollar las ideas de Frank, también devuelve la geografía a la ciencia social: el propio Wallerstein se refiere a las realidades espacio temporales como el objeto de su interés. En pocas palabras, existen más claves para entender el mundo en que vivimos que las que se puedan encontrar estudiando los países “avanzados” del mundo de finales del siglo XX, por muy riguroso o erudito que sea dicho estudio²⁰”. Para realizar el ejercicio teórico de generalizaciones Wallerstein utiliza el concepto de sistema histórico, que son las sociedades, y las clasifica de acuerdo a la organización de la base material de las mismas en tres modos de producción asociados a un tipo

¹⁸ TAYLOR METER, J., *Geografía política*, Colin Flint, p. 6.

¹⁹ *Ibidem*, p. 6.

²⁰ TAYLOR METER, J., *op. cit.*, p. 6.

Víctor Manuel
Ávila Pacheco

de entidad, o sistemas de cambio: el minisistema, el imperio mundo y la economía-mundo.

Es preciso aclarar, nos dice Taylor, que cuando Wallerstein utiliza los sistemas sociales, el términos mundiales no quiere decir que dichos sistemas sean globales, sino simplemente que incluyen elementos que no se reducen a las actividades cotidianas locales de sus miembros. Según Wallerstein hay dos tipos de sistemas mundo dependiendo de su modo de producción: el imperio mundo y la economía mundo. El imperio mundo es la entidad que se basa en un modo de producción redistributiva-tributario y en el que existe un único sistema político sobre la mayor parte del área. Y la economía mundo es la entidad que se basa en el modo de producción capitalista en donde el sistema político único no existe (tipos de cambio).

El sistema mundial es entendido por Wallerstein como

un sistema social, un sistema que posee límites, estructuras, grupos, miembros, reglas de legitimación y coherencia. Su vida resulta de las fuerzas conflictivas que lo mantienen unido por tensión y lo desgarran en la medida en que cada uno de los grupos, busca eternamente remodelarlo para su beneficio. Tiene las características de un organismo, en cuanto a que tiene un tiempo de vida durante el cual sus características cambian en algunos aspectos y permanecen estables en otros²¹.

Las economías mundo están divididas en Estados del centro, en áreas periféricas y semiperiféricas. En los primeros existe un fuerte aparato de Estado unido a una cultura nacional, en la segundas se oscila entre la no existencia del estado (es decir, una situación colonial) y la existencia con un escaso grado de autonomía (esto es, una situación neocolonial); y las últimas son área intermedias que desvían parcialmente las presiones políticas que los grupos localizados primariamente en las áreas periféricas podrían en un caso dado dirigir contra los Estados del Centro y los grupos que operan en su seno a través de sus aparatos estatales. Por otra parte, los intereses localizados primariamente en la semiperiferia se hallan en el exterior de la arena política de los Estados del centro, y les es difícil perseguir sus fines a través de coaliciones políticas que podrían estar abiertas para ellos si estuvieran en la misma arena política.

Para el desarrollo de la economía mundo serán necesarios dos instituciones claves: la división mundial del trabajo y un estado burocrático de las distintas zonas económicas en la interrelación de la economía mundo capitalista, así la división del trabajo a nivel mundial dará la forma a estas áreas, cumpliendo cada una un papel específico y con distintas estructuras de clases. Wallerstein aclara que para el establecimiento de la economía mundo capitalista fueron esenciales tres cosas: una

²¹ WALLERSTEIN, INMANUEL, *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI Editores, p. 489.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

expansión del volumen geográfico del mundo en cuestión, el desarrollo de varios métodos de control del trabajo para diversos productos y zonas de economía mundo, y la creación de aparatos de Estado relativamente fuertes que posteriormente se convertirían en estado del centro de esta economía mundo capitalista²². (Wallerstein: *La agricultura capitalista*. Pág.-53 y 54.).

La concreción elaborada por el sistema mundo desarrolla categorías de gran utilidad para observar el desarrollo del capitalismo, como el concepto de larga duración (*Log duree*) y la economía mundo, desarrollándolo dentro de un análisis que observa su dinámica como sistema histórico; además, la noción de centro, semiperifería y periferia permite una panorámica del sistema mundo en ámbito global.

El fuerte énfasis en lo geoeconómico da a entender al lector que su despliegue y su desarrollo ha consistido únicamente en la expansión de una economía mundo capitalista que en su desarrollo absorbió el resto de las economías del planeta, sin tener en cuenta el problema epistemológico en el surgimiento de este sistema mundo moderno, llamado por Wallerstein geocultura, ya que las relaciones centro periferia no son únicamente económicas sino también de conocimiento. La visión

geoeconómica neocultural de Wallerstein parte en dos momentos: al primero lo localiza a finales del siglo XV y comienzos del XVI, con el nacimiento del capitalismo y con el sistema mundo moderno; en cambio, la geocultura del sistema mundo moderno lo sitúa a partir de la Revolución Francesa, y a su vez a la modernidad propiamente dicha en el siglo XVIII a partir de la ilustración. Por ello los cuestionamientos surgidos a las teorías de los análisis mundiales, más que una crítica significó un aporte para poder observar otras dinámicas que no fueron vistas por Wallerstein, siendo la geocultura del sistema mundo una de las principales controversias, ya que para su autor su despliegue comienza a partir de la Revolución francesa y trae consigo dos cambios fundamentales: el político como un fenómeno “normal”, y el concepto de soberanía del monarca en la legislatura del pueblo y con ello el liberalismo como ideología global del sistema mundo caracterizado, según Grosfoguel²³ por:

- La idea de progreso, en un movimiento del mundo teleológico hacia mayor progreso donde los países se encuentran en una línea ascendente para un aumento de sus condiciones de vida (políticas, sociales, económicas) orientadas a la libertad, igualdad y fraternidad. Los cambios

²² Ibídem, pp. 53 y 54.

²³ GROSFOGEL, RAMÓN, “Del final del sistema mundo capitalista hacia un nuevo sistema histórico alternativo: la utopística de Inmanuel Wallerstein”, en revista *Nómadas*, p. 46.

se dan a través de reformas al Estado, o revolucionariamente con la transformación radical del Estado. Las teorías de modernización de derecho y de izquierda forman parte de esta ideología.

- Las ideologías desarrollistas, promoviendo la idea de autonomía de cada país en una línea ascendente (teorías de modernización de derecha) o desde modos de producción precapitalista (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, etc.) hacia modos de producción capitalistas, socialistas y, finalmente comunistas teorías de modernización de izquierda). La unidad de análisis es el de Estado-nación, entendido como la cultura de los individuos y las políticas de desarrollo del Estado o la clase social que controla dicho Estado dentro de las fronteras jurídicas políticas que delimitan un país; dependiendo de si el discurso es liberal de derecha o liberal de izquierda, se enfatiza uno u otro de estos aspectos. La presuposición principal es que el desarrollo descansa sobre lo que ocurre al interior de cada estado-nación, sin vinculación fundamental o sin reconocimiento de las determinaciones de las estructuras de poder globales.

Aunque el liberalismo marcará, como lo argumenta Wallerstein, la ideología global en la fase del sistema mundo a partir de la Revolución Francesa, no obstante creemos pertinente argumentar que su desarrollo como geocultura no es constitutiva en este período, sino

por el contrario, esta surge a partir del descubrimiento de América y como lo afirma Enrique Dussel, con ello el nacimiento del origen del mito de la modernidad y la colonialidad en su primera forma, el discurso de la pureza de sangre como parte constitutiva de la geocultura del sistema mundo. Así lo que se intenta es reflejar algunas limitaciones a la estructura de análisis de los sistema mundo, situando en primer lugar el debate del problema de la colonialidad desde América Latina y su incorporación en el sistema mundo.

2.2 Sistema mundo moderno colonial

Interesante afirmar que el *sistema mundo* fue un gran avance epistemológico y político que rompió talanqueras, pero se quedó en esquemas teóricos validados desde su interior, al tiempo que la variedad de las experiencias e historias coloniales se vinculan simplemente al mismo, considerándolas desde la interioridad de dicho sistema. A pesar de esa limitación el concepto de sistema mundo moderno cuenta con una ventaja, que

...reside en la dimensión espacial incorporada al sistema mundo moderno e inexistente en la concepción lineal de la historia occidental moderna. La dimensión espacial del sistema permite pensar desde sus frontera externas, desde donde la diferencia colonial fue y continúa siendo representada²⁴.

En ese espacio es donde se articula la colonialidad del poder y donde se verifica la restitución del cono-

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

cimiento subalterno, es allí donde las historias locales se inventan y resisten. Con esa connotación de ventajas, todavía el *sistema mundo moderno* se mueve dentro del paradigma marxista de infraestructura/superestructura (Santiago Castro Gómez), donde el ámbito discursivo simbólico que establece las diferencias de razas no ajusta en una geocultura, en el sentido de Wallerstein, sino que es un ámbito constitutivo de la acumulación de capital a escala mundial; es decir que es una articulación enredada en múltiples regímenes del poder, ya que el enfoque del sistema mundo señala la interminable e incesante acumulación de capital a escala mundial como la determinación en última instancia. Por ello la mayoría de los análisis del sistema mundo se enfocan en como una división internacional de trabajo y las luchas militares geopolíticas son constitutivas de los procesos de acumulación capitalista a escala mundial.

Frente a este análisis surge la necesidad de pensar, como lo reitera Mignolo, más allá de la linealidad de la cartografía geohistórica de la modernidad occidental, ya que los conflictos internos y externos de un lugar de enunciación no pueden ser percibidos y teorizados desde una perspectiva situada dentro de la propia modernidad.

Mignolo plantea desde el punto de vista pedagógico que es el sistema mundo moderno/colonial, el que introduce la perspectiva

subalterna articulada a partir de las memorias y los legados de la experiencia colonial, esto es, las experiencias coloniales, en su diversidad histórica. En este punto el concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano, permite un desplazamiento, un giro desde el mundo moderno hacia un mundo moderno colonial. Resta finalmente, afirma Mignolo, hacer otra clarificación: en las discusiones entre los teóricos e historiadores que se adhieren al sistema mundo moderno, los orígenes del capitalismo y los orígenes del sistema mundo moderno constituyen un punto de debate. La exposición de Giovanni Arrigí en torno a la falta de discusión entre Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein versa sobre el origen del capitalismo, que Braudel sitúa en Italia en el siglo XIII. Cuando Wallerstein toma el año 1500 como punto de referencia, no resulta claro si está aludiendo al origen del capitalismo o al del sistema mundo moderno, que incorpora el capitalismo, si bien va más allá del mismo. Mi interés se centra en la emergencia de un circuito comercial que contó, en la fundación de su imaginario, con la formalización de la pureza de sangre y el derecho de gentes. Ambos principios resultaban contradictorios en sus objetivos: el primero era represivo, el segundo expansivo (en el sentido de que era necesario una nueva lógica y nuevos principios para incorporar gentes desconocidas al imaginario). Los principios de pureza de

²⁶ MIGNOLO WALTER, *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal, p. 7.

sangre y derecho de gentes conectaron el Mediterráneo con el Atlántico. Se estaba urdiendo una nueva configuración del imaginario que completaba la transformación del orden geopolítico mundial producto del *descubrimiento* de América: el imaginario del sistema mundo moderno colonial emergente²⁵.

Aníbal Quijano²⁶, para explicar la categoría del *sistema mundo moderno colonial*, se refiere a un nuevo patrón del poder mundial, que lo denomina “capitalismo colonial moderno y eurocentrado”. El actual patrón del poder mundial, al decir de Quijano, es el primero efectivamente global de la historia conocida. En varios sentidos específicos. Uno, es el primero donde en cada uno de los ámbitos de la existencia social están articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto. Dos, es el primero donde cada una de esas estructuras de ámbito respectivo de existencia social, está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de ese mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y sus productos,

la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y sus productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo. Tres, cada uno de esas instituciones existe en relaciones de interdependencia con cada una de las otras. Por lo cual el patrón del poder está configurado como un sistema. Cuatro, en fin, este patrón del poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta.

Se introduce así un nuevo concepto en su análisis, la colonialidad, como el lado oscuro de la modernidad, además de tener en cuenta la emergencia del circuito comercial del Atlántico en el siglo XVI que conectará los circuitos comerciales ya existentes de Asia, África y Europa.

Es decir que el *sistema mundo moderno* colonial es el ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan al colonialismo moderno y a las modernidades coloniales, en donde la colonialidad del poder es la que asume teóricamente la habilidad de dar el giro, hecho que conlleva a tener en cuenta²⁷:

1. Un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que la Ilustración o al final del siglo XVIII.

²⁵ MIGNOLO, WALTER, *Historias locales, diseños globales*, p. 99.

²⁶ QUIJANO, ANÍBAL, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Edgardo Lander, p. 201.

²⁷ ESCOBAR, ARTURO, *Más Allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, p. 72.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

2. Una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivo de la modernidad.
3. La adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de la modernidad como un fenómeno intra-europeo.
4. La identificación de la denominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con las concomitantes subalternizaciones del conocimiento y las culturas de otros grupos.
5. Una concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad-colonialidad, una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro.

De allí se deriva una serie de posiciones: A. El descentramiento de la modernidad de sus alegados orígenes europeos, incluyendo un descrédito, de la secuencia lineal enlazando Grecia, Roma, la cristiandad y la Europa moderna. B. Una nueva concepción espacial y temporal de la modernidad en términos del papel fundacional

de España y Portugal –la primera modernidad iniciada con la Conquista y su continuación con la Revolución Industrial–; la segunda modernidad, en términos de Dussel, no reemplaza la primera sino que la superpone hasta el presente. C. Un énfasis en la periodización de todas las otras regiones del mundo por esta “Europa moderna”, con Latinoamérica como el inicial “otro lado” de la modernidad, el encubierto, el dominado. D. Una relectura del mito de la modernidad no en términos de cuestionar el potencial emancipatorio de la razón moderna, sino de la imputación de superioridad de la civilización europea bajo el supuesto de que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por toda otra cultura, por la fuerza si es necesario. Algunas consecuencias adicionales incluyen reevaluar las sustantivas experiencias de descolonización desde la rebelión de Túpac Amaru y la Revolución haitiana de 1800, hasta los movimientos anticoloniales así como la necesidad de considerar seriamente las fuerzas epistemológicas de las historias locales y de pensar teoría desde la praxis política de los grupos subalternos. Se concluye que el sistema mundo moderno colonial permite visualizar los conflictos internos y aquellos que se desenvuelven en el exterior de los bordes del sistema moderno colonial.

Características	Sistema mundo moderno	Sistema mundo moderno colonial
Concepto	El sistema mundo es como un sistema social, un sistema que posee límites, estructuras, grupos, miembros, reglas de legitimación y coherencia. Su vida resulta de las fuerzas conflictivas, que lo mantienen unido por tensión y lo desgarran en la medida en que cada uno de los grupos busca siempre remodelarlo para su beneficio. Tiene la característica de un organismo en cuanto que tiene un tiempo de vida durante el cual sus características cambian en algunos aspectos y permanecen estables en otros.	El sistema mundo moderno colonial es el ensamblaje de procesos y formaciones sociales, que acompañan al colonialismo moderno y a las modernidades coloniales.

3. REPRESENTACIÓN EN SEDIMENTOS DE MEMORIA

Las particulares memorias son evidentes en la construcción de los proyectos y al asumir la representación desde la memoria entramos en un campo bien complejo, porque nos introduce a pensar en relación al tiempo-espacio y su contexto, que es el pasado. Hablamos de un pasado inmemorial, un pasado más allá del pasado, en el origen del origen. Pero no como una constante de la realidad social, donde rige el tiempo eterno y se oscurece la realidad. El pasado entonces, adquiere forma de presente, que consiste en una repetición rítmica del pasado, no está hecha de cambios sucesivos, sino de ciclos, la vida social se convierte no en un acto histórico sino ritual, ligado al tiempo-espacio transformativo. De esta manera la memoria se condensa en el rito, en la fiesta, en las acciones cotidianas de la vida, se convierte en el tiempo y a la vez niega el tiempo. Por ello Hugo Zemelman insiste en que hay una

memoria sedimentada en nuestra historia, enormemente compleja, que no está siendo rescatada y es deber de los intelectuales bien pensados y bien intencionados en América Latina el hacerlo; aquí es donde adquiere validez, según Zemelman, la afirmación de Simón Rodríguez: *o inventamos o morimos*. Zemelman reafirma insistentemente:

en este momento no hemos tenido la capacidad de inventar, solo quizás en la literatura, pero en lo que se refiere a las ciencias sociales, hay un colapso total, es una ciencia social sin la capacidad de imaginar futuro, porque es un científico social categórico a riesgo de ser injusto, por que es una ciencia social sin valores, que cada día se van transformando en mero instrumento de una lógica que ni siquiera le pertenece. Es la inserción del científico social a una de las lógicas que domina en la escritura de la historia. Entonces con ese empobrecimiento, esas ciencias o esos científicos sociales, obviamente no tienen ninguna capacidad de

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

imaginar futuro, en el mejor de los casos pueden imaginar situaciones probables, pero nunca van a hacer ningún esfuerzo de transformar esas situaciones de futuro probable en situaciones con las cuales transformar su análisis²⁸.

La historia se cuenta a través del tiempo, pero con referencia al origen (tiempo cíclico). Este principio no se ve como algo que ya pasó y no se va a repetir, como es el caso de la historiografía occidental. En la historiografía el pasado es visto como una facultad para almacenar información, pero pierde toda validez; el pasado es muerto. Es visto como un proceso lineal que va en busca del “desarrollo”. La memoria no es sólo recordar para hacer una análisis sobre lo que ya pasó y nunca más se va a repetir; la memoria es el cordón umbilical que une la tradición y teje la cultura, en la memoria se conservan las tradiciones artísticas, ellas guardan el conocimiento de la Antigüedad.

La memoria para las comunidades indígenas es de tal importancia que ha resistido a la larga trayectoria colonizadora con la imposición de su única historia, “La historia universal”, que deja por fuera toda memoria construida desde un sistema simbólico diferente. Para la cosmología occidental la memoria es considerada como carente de sentido, siendo incapaz de guiar a los pueblos de

la cual surge. Por eso el imperio busca que nuestros pueblos pierdan la memoria ancestral a través de diferentes agentes como el olvido, pero toda peste tiene su cura: recordar. El recuerdo mantiene viva la tradición, el recuerdo ha hecho los más altos actos de resistencia en todo el mundo.

Recordamos hoy dos actos de subversión, tanto en los temas, como en el lenguaje y en la metodología. Hacemos memoria del monumento lírico más grande de nuestro tiempo como lo afirmara Andre Bretón: *Cuaderno de un retorno al país natal*, de Aimé Césaire²⁹ y *Crónicas de un buen gobierno* de Huamán Poma de Ayala.

Con ello no ambicionamos realizar tareas ya hechas, pues ellas están ahí, “el reconocimiento de una cultura y el rechazo a la discriminación racial”. Tanto para Césaire, como para Huamán Poma, se trata de algo más profundo. Es un problema ontológico, tocante a la esencia misma del ser humano: reconocer al hombre en sí, en sus relaciones con los demás seres humanos y con la naturaleza, y su proyección y responsabilidad en la construcción del mundo³⁰.

3.1 Aimé césaire un canto de resistencia

Queremos inicialmente mirar la memoria a través de un cuaderno

²⁸ ZEMELMAN, HUGO, *Mito y ciencia en América Latina*. Primer encuentro de estudiantes de sociología. U.N.

²⁹ “Señal que cabalgamos”. U.N., No, 35, p. 7.

³⁰ *Ibidem*, p. 5.

Víctor Manuel
Ávila Pacheco

de Césaire, que se convierte en una gran pregunta, “¡cuanta sangre en mi memoria! En mi memoria están las lagunas. Están cubiertas de cabezas de muertos. No están cubiertas de nenúfares. En mi memoria hay lagunas. En sus orillas no se han extendido ceñidores de mujeres. Mi memoria está rodeada de sangre. ¡Mi memoria tiene su cinturón de cadáveres! Y metralla de barriles de ron genialmente rociador de nuestras innobles rebeliones, pasmos de ojos dulces por haber trasegado la libertad feroz”.

En su escritura ha utilizado lengua francesa, que él moldea según sus necesidades de expresión, dando siempre a sus palabras un sello de inconfundible arraigo”

...al escribir en francés (...) siempre he puesto en evidencia que soy martiniqueño, que soy negro y he tratado de ponerle a lo que digo la marca martiniqueña, la marca criolla...

Muestra de esta búsqueda de autenticidad es la carta brasilera que dirigió al poeta haitiano René Depestre, llamándole a recordar su historia y a valorar su patrimonio cultural, contrariando la posición de Aragón, que por razones políticas, insta a los intelectuales de las colonias a relegar sus culturas regionales. No categoriales. Nos interesa comprender el tiempo inmemorial de Aimé Césaire en retorno al país natal. No es un acto sencillo, pues es un ritual que se ha condensado en la historia. En este sentido dirá Césaire al abrir su texto: “*Al final del amanecer...*” Un tiempo que será presente, pero unido más allá del pasado:

Luego yo me volvía hacia paraísos perdidos para él y para sus allegados, más tranquilo que el rostro de una mujer que miente, y allí, mecido por los efluvios de un pensamiento nunca cansado, alimentaba al viento, desataba los monstruos y escuchaba subir por el otro lado del desastre un río de tórtolas...”. “*Al final de amanecer es un ciclo, ...de la gran noche inmóvil, las estrellas más muertas que un balofo roto.*

Al final del Amanecer es un rito que restituye el cordón umbilical a su frágil esplendor.

Al final del Amanecer, el viento de antaño que se levanta...

La poesía de Césaire, con su extraordinaria riqueza semántica construida en varios campos de la cultura universal, se mueve en su contexto natural y cultural; los términos relacionados con el mar, con el mundo vegetal, la flora del Caribe, la fauna, el cosmos, la geografía y los fenómenos naturales habitan su imaginario poético; están presente allí el volcán de su país, de su infancia, y la aterradora vivencia de un ciclón, la evocación de hechos históricos relacionados con su cultura y con la historia de la humanidad, su admiración por los pueblos de la antigüedad. La imagen de Césaire es esencial en sus textos, ya que religa el objeto, lo descubre, así crea su fuerza y su magia, sus armas son un conjuro irresistible. Todo esto, unido al uso propio de la estructura sintáctica en los planos semánticos y el léxico, en la discontinuidad del discurso, ofrecen un alto grado de dificultad para elucidar el significado de los símbolos e identificar

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

la variedad de las connotaciones. Sin embargo, a la aparente falta de lógica, a la presencia de imágenes oníricas, de referencia cósmicas, de connotaciones míticas, al empleo del término desconocidos para el lector y a la estructura misma, implica tener que acceder a varios niveles de comprensión, en donde subyace un orden lógico y un pensamiento organizador, así como un eje temático fundamental:

los elementos que componen el estilo césariano son elementos estructurales de una arquitectura íntima³¹.

La arquitectura del texto ha sido fijada como surrealista, y determinan así sus límites en el método, en el imaginario, en la acción, en la interpretación del trabajo, en la concepción de la Historia, en la interpretación de la realidad, del sujeto y de la razón, etc. Nos inquieta saber si se recoge en el método surrealista de la fluidificación, de la desorientación y la sorpresa; en el método espontáneo del conocimiento irracional: asociación interpretativa de fenómenos delirantes; en simulacro de la guerra; en la negación de la negación: el derecho de poder tomar todo al revés. Sin embargo su método incluirá la conciencia racial y la acción política, es decir el compromiso, no la trascendencia, sino la capacidad para anidar en sus profundidades, asumiendo el compromiso:

hacedme rebelde a toda vanidad, pero dócil a su genio, como el puño al extremo del brazo! Hacedme comisario de su sangre, hacedme depositario de su resentimiento, haced de mi un hombre de terminación, haced de mí³⁴ un hombre de iniciación, haced de mí un hombre de recogimiento, pero haced también de mí un hombre de siembra, haced de mí el ejecutor de estas altas obras, ha llegado el tiempo de fajarse como un hombre valiente³².

Su método es fronterizo y de diferencia colonial, emergiendo con gran potencial epistemológico desde condiciones históricas, planetarias y locales, ya que la crítica interna de la modernidad ha sido ciega a las perspectivas críticas que provienen de la lengua, el conocimiento y la memoria. Es un ejercicio de descolonización del conocimiento, operado con doble crítica y trascendiendo en un pensamiento otro, ya que

los conceptos no están relacionados con las historias locales, sino con los diseños globales y los diseños globales están invariablemente controlados por cierto tipo de historias³³.

Así las cosas se parte de historias locales, en territorios fronterizos, sin caer en fundamentalismos, se hace doble crítica: fundamentalismo occidental y otros fundamentalismos. Pensar en ambas tradiciones y simultáneamente desde ninguna. Arma metáforas en el sistema

³¹ “Señal que cabalgamos”, U.N., No, 35, p. 7.

³² BARTRA, AGUSTÍ. *Cuaderno de un retorno a un país natal*, Era, p. 9.

³³ MIGNOLO, WALTER, *Historias globales, diseños locales*, p. 129.

mundo moderno colonial. Anuncia Césaire una nueva situación, una en la que los “objetos” de observación comenzarían a escribir de retorno y la mirada occidental será encontrada y esparcida. Como negro de una colonia francesa, tiene que usar el idioma del conquistador y da como resultado una armonía dura y deslumbrante, sustituye los valores de la tradición francesa por motivos y arquetipos africanos.

El cuerpo extraño a nivel poético se publica en 1939, es una obra de fronteras que caía cuando el surrealismo sentía moribundo, Paul Valéry era una especie de dios frío. En él escribió sobre su nativa Martinica, la opresión colonial, las fuentes africanas redescubiertas. El poema estaba escrito en la lengua de Lautréamont y Rimbaud, pero se trataba de un francés salpicado de neologismos, puntuado por nuevos ritmos. Para Césaire una tierra nativa era algo complejo e híbrido, rescatado de un origen perdido, construido a partir de un presente escuálido, articulado dentro y en contra de una lengua colonial³⁴. La doble crítica lo acerca al surrealismo, pero a su vez lo diferencia, Bretón encuentra suficientes versos que atacan a la lógica y a la razón para afiliarlo entre los suyos:

*Razón, te consagro viento
del anochecer.
¿boca del orden tu nombre?
Me es corola de látigo*

La razón que Aimé Césaire sacrifica no es la razón del esclavo sino la otra, porque para él:

mi boca será la boca de los desgraciados que no tienen boca, mi vida la libertad de aquellas que se desploman en el calabozo de la desesperación³⁵.

La doble crítica de *Cuaderno de un retorno al país natal* está repleta de un ritmo de creación poético, conciencia racial y acción política. Su estructura contiene cuatro movimientos que trazan y destrenzan los temas y variaciones individuales y colectivos. El primer movimiento es la visión general de las Antillas. La patria del poeta en su aspecto material y físico, los que lo habitan están sellados por la miseria, el hambre, son seres baldíos y no participantes, rodeados de miedos y de angustias. El retorno del poeta no es el regreso al paraíso, porque lo que es restituido solo lo posee en función de dolor miserable. “En realidad lo que ha regresado es la conciencia crítica y revolucionaria del hijo prodigo”. De la navidad que evoca vívidamente, el poeta solo aísla el espectáculo exterior de una fiesta de espíritu religioso:

*Y no cantan únicamente las bocas,
sino las manos, sino los pies, sino
las nalgas, sino los sexos y la criatura
toda que se licua en sonidos,
voz y ritmo...*

³⁴ CLIFFORD, JAMES, *Dilemas de la cultura*, Gedisa Editorial, p. 303.

³⁵ Bartra, Agustí, *Cuaderno de un retorno a un país natal*, Era, p. 9.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

Luego, una vida que tiene la inmovilidad de la muerte:

Al final del amanecer, la vida prostrada, no se sabe dónde despachar sus sueños abortados, el río de vida desesperadamente tórpido en su lecho, sin turgencia ni depresión, de fluir incierto, lamentablemente vacío, la pesada parcialidad de fastidio, distribuyendo la sombra sobre todas las cosas iguales, el aire estancado sin un boquete de pájaro claro.

El segundo movimiento empieza con la toma de posesión de la conciencia de su misión humana y cósmica.

Volveré a ballar el secreto de las grandes comunicaciones y de las grandes combustiones- Diré tormentas. Diré río. Diré tornado. Diré hoja. Diré árbol. Seré mojado por todas las lluvias, humedecido por todos los rocíos. Quien no me comprenda no comprenderá más el rugido del trigo.

El espíritu del poeta regresa a todo el pasado doloroso de su raza y lo hace suyo por identificación ardiente. Nos describe las mil formas de muerte y de tortura de los esclavos en América, tras su oblación del África. Ante la razón que ha sido instrumento de ignominia, el poeta reivindica la demencia precoz, la locura ardiente. Después de esto, hay que comenzar. ¿Comenzar que? La destrucción previa a la soñada edificación del futuro humano total. El espíritu fáustico del hombre europeo tiene que ser aniquilado. Para su gran revolución interior, el poeta, hombre de su raza, tiene que reverenciar sus "fealdades repugnantes".

*Cantamos las flores venenosas
Que estallan en praderas furibundas
Los cielos de amor cortados de embolia...*

El tercer movimiento se inicia con la enumeración cantante de los condenados de la tierra, de los millones de seres anónimos que no han inventado la pólvora, ni la brújula, ni han domado el vapor de la electricidad:

*¡Oh luz amiga!
¡Oh fresca fuente de luz!
Aquellos que no han inventado ni la pólvora ni la brújula
Los que nunca han sabido domar el vapor ni
La electricidad*

Aquellos que no han explorado ni los mares ni el cielo

*Pero sin quienes la tierra no sería tierra
Gibosidad tanto más bienhechora que la tierra desierta
Ante toda la tierra
Silo donde se preserva y donde madura lo que la tierra tiene de más tierra...*

Luego viene la invocación a las fuerzas elementales y maravillosas de la tierra y escuchamos el canto a las virtudes atávicas de la negritud que es una afirmación de vida palpitante.

El cuarto y último movimiento es una exaltación de la fuerza y de la esperanza, la apoteosis del hombre negro de pie en el mundo y bajo el signo de la paloma (Agustí Bartra. *Cuaderno de un retorno al país natal*, p. 14). Por ello inicialmente dirá en este movimiento:

Víctor Manuel
Ávila Pacheco

*Todavía hay un mar por cruzar
Oh todavía un mar por cruzar
Para que yo invente mis pulmones
Para que el príncipe se calle
Para que la reina me bese
Todavía un viejo mar por asesinar
Un loco por entregar
Para que mi alma brille ladre
brille
Ladre ladre ladre
Y chille la lechuza mi bello ángel
curioso.
¿El maestro de las risas?
¿El maestro del silencio formidable?
¿El maestro de la esperanza y de la
desesperación?
¿El maestro de la pereza? ¿El maestro
de las danzas?*

Lo que hace Césaire es que los lectores confronten los límites de su lenguaje, forzarlo a construir lecturas a partir de desechos de posibilidades históricas y futuras. Lo que hace es moverse en doble vía enviando al lector a consultar diccionarios, enciclopedias, atlas.

Su edición proporciona una página inusualmente grande, dando a la poesía el espacio que necesita para desviarse extravagantemente entre momentos verticales y horizontales. Por ejemplo el famoso final de *La libreta de notas*:

*Entonces, estrangulándome con su
lazo de estrellas
Vuela,
Paloma
Vuela
Vuela
Vuela
Vuela
Te sigo a ti que estás impresa en mi
blanca córnea ancestral
Vuela al cielo lamiente
Y el gran agujero negro donde bus-
que una luna para abogarla
Está*

*Allí deseo ahora pescar la lengua
malévola de la noche en su inmóvil
veerición*

Ninguna página puede contener realmente la final acometida horizontal de las palabras que van desde y el gran hasta *veerición*. Si hay movimientos en las líneas, cada traducción da un movimiento, que nos evita ver la comprensión imaginista. Existe una picada vertical de la secuencia de vuela. Se sostiene la prolongada frase extática final. El poema se detiene en una palabra inventada, nuevo giro en sí mismo. La palabra lírica de Césaire sobre el hallazgo de una voz, sobre el retorno a la tierra nativa nos abandona finalmente, con una cuestionada indicación de una palabra inventada, latinizada y de sonido abstractos. Con Césaire nos vemos envueltos en una poética de resistencia en doble vía.

Sólo Césaire mismo estaba en posición de revelar qué significa *veerición*; qué traductores anteriores habían interpretado como revolotear o arremolinar, se había acuñado según un verbo latino, *verri* que significa barrer, raspar una superficie, y por último, escudriñar (Eshleman y Smith. James Clifford. *Dilemas de la cultura*. Gedisa editorial p. 304). La versión (*veerición*) intenta preservar el movimiento en giros. La fuerza real de la última palabra de Césaire es que mantiene abierto de nuevo el universo semántico de *La libreta de notas*, que trata precisamente sobre la clausura. Césaire no restaura los significados del lenguaje, la cultura, la identidad; les da un nuevo giro, el mismo que aparece

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

en un poema de 1955 titulado *El verbo marroner/* para René Depestre, poeta haitiano. Aquí el neologismo derrota al mejor de los traductores porque el único equivalente posible de la palabra acuñada *marroner* es cimarronear “abandonar a alguien en una costa desierta”, lo cual aunque se deriva a la larga de la misma raíz, está dominado por imágenes de naufragio y piratería. La fuente española antigua: cima o punta de la montaña (por lo tanto un lugar de evasión), lleva luego a cimarron, “salvaje” “evadido” (de ahí cimarrón o esclavo fugitivo). El *marronner* de Césaire evoca la escapatoria y algo más. Césaire convierte la rebelión y la reconstrucción de la cultura, la experiencia cimarrona histórica en un verbo de la resistencia.

3.2 Huamán Poma, un revolucionario contra epistémico

En 1908 se hacen públicas las *Crónicas de un buen gobierno* de Felipe Huamán Poma de Ayala, una obra que sobrepasa la aventura académica y de vida, penetrando el mundo de la resistencia. Es un texto en el que coexisten el español, el latín, el quechua, el aymará y otras lenguas, combina palabras e imágenes: son 1189 páginas que incluyen 398 dibujos a tinta de la mano del propio autor³⁶; es un carnaval de máscaras.

Nos interesa comprender el texto visual, sin olvidar su postura po-

lítica. En él hay por lo menos dos sistemas simbólicos, con los cuales debemos contar; uno es el sistema andino de simbolismo espacial que organiza la composición de los dibujos, otro es el código artístico europeo de la iconografía cristiana religiosa. El primero supone la división cuatripartita del espacio en el que el mapamundi de Huamán Poma, realizado por el cruce de dos líneas diagonales, reproduce la división andina del espacio en cuatro sectores o *suyu*. La posición de los íconos en el espacio y las propiedades expresivas del campo pictórico tales como alto y bajo, derecho o izquierda y direccional, son portadores de significado simbólico. Se puede demostrar que existe una fuente más compleja de significación secundaria en *La nueva crónica y un buen gobierno*. La representación andina del universo sirve de fundamento a la composición de todos los dibujos de la obra, que pueden ser analizados desde el punto de vista de contrastes espaciales y de orientación direccional. El espacio se divide de modo que el concepto de *hanan* une las posiciones de arriba y de derecha con las cualidades de masculinidad o de superioridad; el de *hurín* une las posiciones de abajo e izquierda con los valores de feminidad o subordinación. En cada imagen visual hay dos niveles de significación: el primero está determinado por los objetos y eventos representados, y el segundo, por la distribución espacial de las imágenes iconográficas³⁷.

³⁶ ROLENA ADORNO, Cronista y príncipe. *Las cuatro partes del mundo*, capítulo VI, p. 151 ss.

³⁷ *Ibidem*.

Es difícil así entender los mensajes, hay un cúmulo de resistencia, una lectura de una sociedad para sí y otra para el “otro”. El marginado, el excluido, el negado trasciende la lectura y a su vez el otro es negado. Es un juego dual, que nosotros hemos venido llamando de doble vía, en forma de resistencia. Se dan así dos lecturas del texto. La primera es literal e inocente, la segunda es privilegiada por el conocimiento del sistema secundario de significación o proceso del cual se genera el significado³⁸. Lo que se concluye es que hay un texto secreto dentro del texto, una transformación paradigmática desde el mundo andino.

Para comprender las “rupturas epistémicas” miraremos sólo una imagen, en la cual es manifiesta la doble vía; hacemos referencia a la portada del libro (figura N° 1), en la cual se produce una dialogicidad que deja ver la jerarquía y el poder, pues de entrada en la lámina se observan dos figuras arrodilladas y otra sentada en el trono.

Desde su inicio *La nueva crónica y buen gobierno* nos alerta de que estamos ante una crónica disidente. Huamán Poma funda su autoridad como historiador tanto en el hecho de ser testigo de vista de mucho de lo que narra, como de la legitimidad de sus fuentes, la tradición oral tomada tanto de los *quipus* o cordones anudados, como de informantes ancianos que vivieron el esplendor del mundo incaico. Así pues llamar a su crónica “La prime-



ra” y “nueva” está desestimando de un plumazo la historia oficial del Perú.

Además de tener Huamán Poma una intencionalidad colectiva, tiene una intención política. Nótese en la lámina que desde el inicio establece su autoridad a través del Don, añadiendo a su nombre los calificativos de “señor y príncipe”. A su nombre y apellidos hispánicos agrega un nombre totémico (halcón y puma).

En el dibujo las categorías de arriba y abajo denotan el poder y la ausencia de poder: autoridad sagrada versus la historicidad profana. En lo alto del dibujo, a mano izquierda está el papa con las llaves de San Pedro, y a mano derecha y en posición inferior, el rey de España con su corona a los pies. Un poco más abajo la

³⁸ Ibídem, p. 152.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

figura de Huamán Poma como tercero en mando, es una grado de humildad. Sin embargo, la segunda lectura del dibujo revela otra cosa. El autor andino está más cerca que el rey de la esfera que ocupa el papa. Aunque el espectador percibe el lado del papa como la izquierda, para Huamán Poma será la derecha, lo que podemos apreciar mirando la configuración de la losetas sobre las que ambos se arrodillan, hecho que se vuelve a comprobar en la ubicación del sello de Huamán Poma. Se observa un eje formado por los tres escudos que divide el dibujo en dos mitades, el lugar ocupado por el papa y el lugar ocupado por el rey y Huamán Poma. Se observan jerarquías que de inmediato son destruidas, pues su escudo con los emblemas de halcón, y el puma, su nombre totémico constituye nada más que una *mandala* que contiene el cosmos en su integridad. Cielo y Tierra se asocian a las figuras de halcón y puma. El escudo de Huamán Poma es el más grande de los tres. Lo que se produce para su lectura es una inversión del campo visual, que ofrece el mismo efecto de la imagen de un espejo, desde el punto de vista del observador externo: la derecha conceptual estará siempre a la izquierda pictórica³⁹.

Huamán Poma de Ayala y Aime Césaire han creado el juego de la diferencia, nos han puesto en entredicho, han cumplido la obli-

gación de crear o de inventar, han cambiado de piel desarrollando otro pensamiento o por lo menos dejándolo en vilo; la memoria se ha convertido en metáfora de un retruécano para nunca olvidar, se debe ir ensayando, apuntando a nuestra libertad de pensar. El giro en Tiempo-espacio cíclico transformativo apunta al desmoronamiento de lo que nos aturde: el olvido. La traza está apuntalada y el otro pensamiento no es más que un complot y una revuelta sostenida.

3.3 Aprender a vivir en la sabiduría y el buen vivir⁴²

Un caso que podemos hoy evidenciar es el ejemplo seguido por la Universidad Intercultural Amawtay wasi de aprender en la sabiduría y el buen vivir, aprender a aprender como colectivo. La generación del conocimiento indígena en este nuevo milenio ha venido combinando mundos posibles y reales, donde la revaloración y recuperación de los saberes ancestrales no sean únicamente frases declaratorias de acomodamiento científico, sino que respondan a los intereses y necesidades de las nacionalidades y pueblos indígenas. Amawtay Wasi no trata de transformar la realidad, sino de relativizar la intervención del ser humano sobre la realidad, al considerar que únicamente es “una hebra del tejido”. Es una nueva manera de acercarse al saber y al conocimiento, desde parámetros

³⁹ ROLENA ADORNO, *Las cuatro partes del mundo*, capítulo VI, p. 154.

⁴⁰ Tomado de *Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. Colección Amauta Runacuna Yachay, N° 2, Unesco.

Víctor Manuel
Ávila Pacheco

de respeto a la naturaleza y a todos los que pueblan el mundo. Ante la modernidad, se trata de abrir espacios interculturales hacia una nueva condición social del saber. Desde las nacionalidades y los pueblos indígenas se sustenta un Estado plurinacional, pluriétnico y

plurilingüe, con bases filosóficas y con propuestas académico-pedagógicas, creando centros del saber, ciclos del conocimiento, niveles de aprendizaje, comunidades de aprendizaje, sin desconocer las cuestiones problemáticas-simbólicas.

Pensar propio	Crear Recuperar Revalorizar	Instrumentos Teórico y Analíticos
Mundo Sin violentar su cosmovisión y sus valores éticos fundamentales		

La Universidad nos propone un diálogo teórico-práctico desde la interculturalidad, con nuevos marcos analíticos, conceptuales y teóricos, desde los cuales se vayan creando nuevas categorías, nociones y conceptos. La interculturalidad se presenta como unos hechos deontológicos éticos en un mundo justo equitativo y tolerante. La Universidad se rehace en preguntas que explican su tejido:

- Cómo generar condiciones para un diálogo.
- Cómo articular la interculturalidad dentro de los límites de la producción del conocimiento y de la epistemología.
- Producción del conocimiento y epistemología
- Cómo aportar a la aventura humana del conocimiento desde nuevas fuentes.

BASES FILOSÓFICAS

Se intenta relativizar la intervención del ser humano sobre la realidad, al considerar que únicamente es una hebra en el tejido, lo que se

intenta es construir una nueva manera de acercarse al saber, al conocimiento y por ende a todos los seres que pueblan el mundo desde parámetros de respeto. La tarea propuesta es investigar, revalorizar y potenciar los saberes locales y construir las ciencias del conocimiento, como requisito indispensable para trabajar no desde la respuestas al orden colonial epistemológico, filosófico, ético, político y económico, sino desde la propuesta construida sobre la base de principios filosóficos.

Principio de relacionalidad: Se sostiene que todos los elementos que conforman la totalidad, están íntimamente relacionados entre si, son seres animados que se complementan, relacionan y autorregulan, es una multidimensionalidad, una relación profunda entre el todo y las partes. La relacionalidad se da en el marco de una cosmovisión de carácter múltiple, esto es en el seno de una unidad entendida como diversa, son tejidos en conjunto, recíprocamente vinculados que se entretrejen ellos mismos.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

Principio de dualidad: La presencia de un polo opuesto en la sabiduría indica la presencia del otro, los opuestos son complementarios y no contradictorios. Inclusión de los opuestos. La razón azteca afirmaba como origen absoluto y eterno de todo no el uno, sino el dos (*Ome*).

Principio vivencial simbólico: Hace relación a los mitos fundantes, las festividades rituales, la gestualidad, el lenguaje simbólico y los lugares.

Principio de reciprocidad o Ayni: Primero hay que dar para recibir, vivir en equilibrio con la naturaleza y los seres humanos. El eterno recíproco que marca el tiempo y el espacio. Ayni, da vida al aprendizaje, el intercambio de saberes es fundamental. El ciclo de aprendizaje tiene sentido siempre que se tenga la capacidad de recibir y nuevamente entregar el conocimiento, en un ciclo en el cual estamos comprometidos a continuar y no se puede romper, ya que se interrumpe la construcción colectiva del conocimiento. Se toma como símbolo clave la chakana, símbolo que condensa una sabiduría milenaria producto de observaciones sistemáticas del mundo celeste, simbolizada en la cuadratura del círculo. Son trazas de una urdimbre que hemos de volver a entretejer a fin de reconstruir el idioma de los símbolos.

PARADIGMA DE INTERCULTURALIDAD:

- Involucra en el conocimiento el mundo implicado y expli-

cado: Los varios mundos paralelos.

- La *runa* como parte del tejido del cosmos vivo.
- La realidad como tejido que se entreteje, una interrelación vivencial.
- Un camino sin camino pero con referentes, con trazas, un tapiz que esta siempre haciéndose a sí mismo.
- La búsqueda de la sabiduría es la clave.

En el campo educativo se plantea el tránsito del paradigma de fragmentación al de la complejidad y la relacionalidad, el paso del énfasis en la enseñanza al del aprendizaje-desaprendizaje-reaprendizaje; de transmisión de conocimiento a la generación y auto construcción del mismo.

Perspectiva epistemo-filosófica para un enfoque intercultural.

La interculturalidad implica partir con el reconocimiento de la coexistencia de la diversas racionalidades: analítica, dialéctica, fenomenológica, estructural, hermenéutica compleja, andina, oriental, entre otras. Cada una de estas racionalidades está fuertemente articulada a diversas culturas, a experiencias colectivas diversas de la realidad, a presupuestos mitos fundantes sobre los cuales se sostienen. Esto implica mirarlas en una perspectiva intercultural, política en el sentido de un diálogo entre diversas racionalidades, entre diversas lógicas, pues ninguna de ellas existe en sentido puro, están atravesadas por un círculo hermenéutico que enriquece las diversas visiones involucradas.

La racionalidad *Abya Yala* es muy poco conocida, su conocimiento y sus saberes han sido ignorados por la comunidad académica. Su racionalidad es puramente vivencial, intensamente viva, plenamente simbólica, con una perspectiva de tres mundos: comunidad micro-cósmica *Hanak Pacha*, espacio de arriba; Comunidad mesocósmica, *Kay Pacha*, espacio de aquí, el poder del ahora; comunidad micro-cósmica, *Uka pacha*, espacio de abajo. El *runa* (ser humano) si no está relacionado no existe, es un entretrejo de saberes y acontecimientos. Uno de los símbolos claves de la racionalidad *Abya Yala* es de la *chakana*, producto de la observación del mundo celeste, donde se identifico la constelación de la cruz del sur, de la cual deriva la relación del cuadrado y su diagonal, proporción cósmica sagrada, simbolizada en la cuadratura del círculo. La *chakana* es la expresión de la más profunda comprensión simbólica de la ciencia ancestral.

El otro concepto clave de la racionalidad *Abya Yala* es el de la *runa*, que hace referencia a la idea de individuo, del ser humano, del ser cósmico, del ser humano fuertemente arraigado a la *Pachamama*; su manera predilecta de estar siendo es la ritualidad, la sensibilidad, la danza, el arte, el culto, la festividad. El concepto de *runa* más allá del sujeto, es un sujeto colectivo, comunitario, con una herencia vivencial milenaria. El individuo como tal no es nada, si no esta inserto en la comunidad, el sujeto es la comunidad, la red de nexos, es la fuerza vital. El *runa* es estar-ser-hacer al mismo tiempo y la vivencia tiene lugar dentro del uni-

verso vivo, en el cual no hay nada inerte, por eso el *runa* habla con el sol, las plantas, los animales, la luna, las piedras y el cosmos.

Conocer algo desde desde la racionalidad *Abya Yala* significa comprender el espacio temporal, simultáneo; las categorías temporales *ñawpa* (pasado y tiempo que viene), *kay* (aquí, ahora), *quipa* (después), sostenidos por un espacio fuerte del aquí y el ahora, el poder del “ahora”; antes y después están co-presentes. Se plantea una noción de tiempo cíclico, por tanto lo que acaba da inicio a lo que se comienza, se funde en el pasado con el tiempo que viene, aunque no es algo que se acumula detrás, en esa espiral, más bien el *runa* viene y va hacia el pasado.

ELEMENTOS DE LA VIDA

Aire		
Fuego	Vida	Agua
Tierra		

Amawtay Wasi: emerge a partir de cinco elementos, los cuales se incorporan como componentes claves: saber, amar, hacer, poder, origen-vida. La articulación del conjunto de elementos da lugar a la conformación de cinco centros del saber, que tienen desafíos específicos.

YACHAY: tiene que ver con el saber, con el conocer, tener habilidad cognoscitiva, ser instruido, dominar determinada ciencia, letras, arte. En el saber se identifican los esfuerzos por recuperar y revalorizar los conocimientos ancestrales sin dejar de lado los conocimientos de las otras culturas.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

MUNAY: hace referencia al amor, a la necesidad de apasionarse con algo, a las emociones, la intuición, el deseo de unión, los sentimientos internos, la trascendencia, los afectos, la capacidad de entrega, el esmerarse en algo, el verdadero compromiso.

RURAL: hace referencia al hacer a la capacidad de producir, de construir realizar acción.

USHAY: alude a la fuerza, el poder, la acción, la fuerza, la energía, la vitalidad, diversos niveles del poder; capacidad de gobierno, de liderar y orientar.

KAWSAY: tiene que ver con la vida, la profundidad, la densidad, la articulación, la visión del bien vivir, la sencillez, la humildad, la armonía. Transparencia, iluminación silencio, saber que nada sabe, el arte de la vida.

Sobre los centros del saber o los niveles de aprendizaje, cada uno con trazas concretas:

El primer nivel de aprendizaje se caracteriza como aprender a pensar haciéndolo comunitariamente; en este nivel el estudiante construye, plantea, resuelve problemas de baja complejidad en los campos de interés de las comunidades, de la universidad y de los suyos. Desde el inicio se articuló a procesos investigativos, de emprendimiento y de prestación de servicios, que le permiten desarrollar un conocimiento productivo.

El segundo nivel de aprendizaje se caracteriza por aprender a aprender, en este nivel el estudiante

construye, plantea y resuelve problemas de mediana complejidad relativos al campo profesional. La articulación a procesos investigativos, de emprendimiento y de servicios esta relacionada con los nuevos conocimientos específicos.

El tercer nivel de aprendizaje, se propone reafirmar sus intereses y lo denominamos aprender a desaprender y a re aprender; en este nivel el estudiante construye, plantea y resuelve problemas relativos a su profesión de mediana complejidad; marca el rumbo de su navegación en el campo de su competencia profesional.

El cuarto nivel de aprendizaje, prepara al estudiante para postgrado y desarrollar una actitud proactiva en su profesión, es la etapa de aprender a emprender, en este nivel el estudiante construye, plantea y resuelve problemas de alta complejidad. El estudiante se involucra en procesos de innovación desarrollando propuesta futuras viables con los diversos campos de su especialización.

El quinto nivel de aprendizaje consolida al estudiante de posgrado en su actitud proactiva de sus reflexiones e intervenciones, es la etapa de aprender a aprender toda la vida y a ser; en este nivel los estudiantes construyen, plantea y resuelve problemas de alta complejidad. Su camino va acompañado de un recorrido que se inicia con la interdisciplina y que concluye con la trasdisciplina en los niveles superiores del conocimiento.

El proceso de aprendizaje contempla el entretendido de cuatro

Víctor Manuel
Ávila Pacheco

ámbitos que articulan el conjunto de la formación: el ámbito de redes conversacionales, denominadas conversatorios; el de trabajo de

investigación; el de emprendimientos comunitarios; y el eje formativo basado en módulos reflexivos.

Los centros del saber				
<i>Yachay Munay</i> (aire- agua) Saber	<i>Munay Rural</i> (agua-tierra) Amor	<i>Ruray Ushay</i> (tierra-fuego) Hacer	<i>Ushay Yachay</i> (guego-aire) Fuerza	<i>Kausay</i> (vida)
Desafío: Cosmovisiones Racionalidades Filosofías	Desafío: Construcción de un mundo vivo – buen vivir	Recuperación y desarrollo de los ingenios humanos orientados a la vida, conciliando el hombre con la tecnología. Tecnociencia con conciencia	Expresión igualitaria de las diversas culturas existentes, locales nacionales e internacionales e ciencias relacionadas	Construcción de la sabiduría El corazón de la casa de la sabiduría Trascendencia, complejidad intra-inter y transdisciplinaria
Se articulan saberes y saberes hacer co-construcción intercultural de cosmovisiones epistemologías de la simbología, lenguaje y estética.	Articular el ser humano a la comunidad, la tierra, planeta, el cosmos.	Ciencia técnica y tecnología Ciencias exacta de la vida Gerencia-emprendimiento Administración Energías alternativas Cibernética Ingeniería Electromecánica Biotecnología informática	Investigaciones en el campo de organización política y sus ciencias afines.	Investigación acción o acciones Gestión del y por el conocimiento

Cuadro elaborado a partir de *Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. Colección Amauta Runacuna Yachay No 2. Unesco.

4. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN LUGAR OTRO DE RUPTURA

Para buscar lo vocación del emerger es necesario arrancar la maleza de ese bosque bastante espeso, profundamente arraigado en la mentalidad de nuestros intelectuales, que tiene su origen en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, por ello proponemos una concepción más activa de las ciencias sociales, una ciencia como tarea en vez de una ciencia de revelación de claves secretas. La ciencia y la universidad tiene que resolver problemas, no solamente de las comunidades académicas, sino de las comunidades humanas en la cuales estamos inmersos, pues la respuesta a nuestros problema ha estado más vinculada a la astucia popular que a la tradición académica. No hace mucho tiempo se proponía una ciencia rebelde y subversiva, comprometida en la construcción social necesaria, autónoma frente a lo que hasta ahora han sido las reglas del juego al aplicar el conocimiento para transformar la realidad. Una ciencia comprometida daría prioridad al campo de la liberación. Sin embargo, somos conscientes de que todavía nos encontramos atados al núcleo del pensamiento moderno, es decir a la dialoguicidad y al círculo hermenéutico. Cómo romper ese círculo, que en el fondo es romper el diálogo. Pensamos que el emerger del conocimiento se debe traducir

en el descentramiento del caos y la complejidad⁴¹.

El llamado paradigma de la complejidad supone una ruptura con la hybris del punto cero que ha dominado a la ciencia y la cultura occidental durante cinco siglos. El paradigma de la complejidad debe ser benéfico en la medida en que promueva la transdisciplinariedad; vivimos en un mundo que ya no puede ser entendido sobre la base de saberes analíticos que ven la realidad de forma compartimentalizada y fragmentada; la universidad sigue pensando en un mundo complejo y de forma simple continua formando profesionales arborescentes, cartesianos, humanistas, disciplinarios incapaces de intervenir en un mundo que funciona con una lógica compleja. Se deben tomar muy en serio las prácticas articuladoras de la transdisciplinariedad que ha diferencia de la interdisciplinariedad, no se limita a intercambiar datos entre dos o más disciplinas pero dejando intactos los fundamentos de las mismas; la transdisciplinariedad afecta el quehacer mismo de las disciplinas porque incorpora la idea de que una cosa puede ser igual a su contrario dependiendo del nivel de complejidad del que estemos hablando, por eso en un intercambio transdisciplinario los saberes involucrados deben revisar continuamente sus propios presupuestos en lugar de separar, la transdisciplinariedad

⁴¹ Este giro lo propone Santiago Castro Gómez en varios de sus textos, principalmente en *La hybris del punto cero*, el cual compartimos, pero sin quedarnos en la dialoguicidad, ya que pensamos que producirá el mismo efecto circular.

Víctor Manuel
Ávila Pacheco

nos permite ligar las diversas formas de conocimiento. Debemos acercarnos a la *doxa* y entender que la ciencia como cualquier otra forma de conocimiento, no es otra cosa que una creación del mundo. La universidad por ello se debe pensar complejamente también en sus estructuras⁴².

La universidad transdisciplinaria lleva consigo el tránsito hacia una universidad transcultural en la que diferentes formas culturales de producción de conocimientos puedan convivir sin quedar sometidos a la hegemonía única de la episteme de la ciencia occidental y esto por una razón específica el pensamiento complejo nos permite entablar puentes de diálogo con aquellas tradiciones cosmológicas y espirituales para quienes la realidad está compuesta por una red de fenómenos interdependientes que van desde los procesos más bajos y organizativamente más simples hasta los elevados y complejos y que no pueden ser explicados sólo desde el punto de vista de sus elementos (de sus elementos particulares), tradiciones filosóficas o religiosas en las que el entretejido es mayor que cada una de sus partes.

El tema de la transdisciplinaria en la universidad se encuentra unido con otro asunto no menos importante, proviene el diálogo de saberes, no se trata solo de que el conocimiento que viene de una

disciplina pueda articularse con el conocimiento proveniente de otra generando así nuevos campos de saber dentro de la universidad este es probablemente un aspecto al que nos llevaría la asimilación del pensamiento complejo. Diríamos reitera Castro Gómez⁴³ entonces que mientras la primera consecuencia del paradigma complejo sería la flexibilización transdisciplinaria del conocimiento, la segunda sería la transculturalización del pensamiento, con ello se podría comprender aquellos conocimientos que vienen ligados a saberes ancestrales o a tradiciones culturales lejanas.

El diálogo de saberes es posible a través de la decolonización del conocimiento y de la decolonización de las instituciones productoras o administradoras de él.

Decolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el cual se produce el conocimiento, estableciendo ruptura con ese *phatos* de la distancia, es decir, que ya no es el alejamiento sino el acercamiento el ideal que debe guiar al investigador de los fenómenos sociales o naturales. Con otras palabras si la primera ruptura epistemológica fue por la *doxa* en nombre de la *epistème* para subir al punto cero, el gran desafío que tienen ahora las ciencias sociales es realizar una

⁴² “La hibris del punto cero. Epistemología y colonialidad en América Latina”, conferencia dictada en la Universidad Distrital, en el Seminario internacional “Los *Epistèmes* emergentes en América Latina, documento inédito.

⁴³ *Ibidem*.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

segunda ruptura epistemológica, pero ahora ya no frente a la *doxa* sino frente a la *epistème* para bajar del punto cero.

El ideal ya no sería el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento, descender del punto cero implica entonces saber que el observador es parte integral de aquello que observa y que no es posible ningún experimento social en el cual podamos actuar como simples experimentadores; cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento. Acercarse a la *doxa* implica que todos los conocimientos ligados a tradiciones ancestrales, vinculadas a la corporalidad, a los sentidos y a la organicidad del mundo, en fin, a aquellos que desde el punto cero eran vistas como la prehistoria de la ciencia, empiezan a ganar legitimidad y pueden ser tenidos como pares iguales en el diálogo de saberes⁴⁴.

Sabemos que todavía nos movemos en un círculo hermenéutico extremadamente dialogal, por que la dialoguicidad no es sencilla, lleva preguntas fundamentales que es necesario despejar, en la cual se debe estar en igualdad de condiciones, de lo dialogal o lo no dialogal y viceversa. Estamos seguros de que se debe decolonizar el conocimiento, en un paradigma que articule lo praxiológico con lo existencial, lo regular, lo fractal, como un proyecto de búsqueda constante.

En una palabra decolonizar el conocimiento significa entablar diálogos, no diálogos y prácticas articuladoras con conocimientos distintos a los que genera la mirada occidental, conocimientos en los que el universo y el saber no son uno solo sino que coexisten muchas formas de saber y una pluralidad de universos paralelos.

Lo que sabemos es que hay que recomenzar, tal vez armando nuestro barco, donde quepa como estrategia final la agonística, se debe formar para la “guerra”, como guerreros siempre en vigilia, conociendo cuál es el objeto de nuestra lucha, cuales los impulsos combativos de la educación total del hombre. Incluimos dentro de esta pedagogía el ascetismo (ejercicio). Privación y esfuerzo voluntario encaminados a obtener el dominio más perfecto de sí. Es una doctrina de la acción: quien actúa se perfecciona, en este sentido debe haber una búsqueda del “sujeto” o más bien una negación, donde no se dependa del objeto. Se deben fijar estados de conciencia que atiende a las leyes de la lógica y el sentido común. La pedagogía ascética presupone una antropología, un conocimiento adecuado del hombre. El auto-dominio y la realización de unos nuevos valores para la consecución de unos ideales habrán de contribuir al propio perfeccionamiento. Se debe conocer y amar, ser sensibles a todas las vibraciones de las cosas, a toda la palpitación

⁴⁴ CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, op. cit.

Víctor Manuel
Ávila Pacheco

de los hombres. Ordenar las cosas y ponerlas en su lugar tal cual les pertenece. Se ha de reconocer, finalmente, la tensión dialéctica que la comunicación guarda frente a la incomunicabilidad, la comunicación exige reconocer la estructura noética de los actos de sentido y la indecibilidad y asimetría de los propios interlocutores. Comunicación e incomunicación son dos extremos en tensión de una misma cuerda, como la experiencia metódica del budhismo zen, como silencio de la anhelada verdad más allá del discurso. La violencia

es una posibilidad irreductible al discurso, posibilidad que permanece siempre afuera del mismo como amenaza constante para su interrupción.

Sabemos que el emerger contra la colonialidad del saber, del poder y del ser hay que salir a buscarlo en todas partes, en la música callejera, la pintura primitiva de brocha y sapolín, en los palacios municipales, en la poesía en carne viva, en el torrente incontenible de la cultura popular que es el padre y madre de todas las artes⁴⁵.

BIBLIOGRAFÍA

CASTRO GÓMEZ, Santiago. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Central, Iesco, Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. "La *hbris* del punto cero". Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

_____. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca. 2005.

CÉSAIRE, Aimé, Antología. *Señal que cabalgamos*, Universidad Nacional, Sede Bogotá.

CÉSAIRE, Aimé, *Cuaderno de retorno al país natal*, Era.

DUSSELL, Enrique. *Política de la liberación, historia mundial y crítica*, Editorial Trotta.

ESCOBAR, Arturo. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Instituto Colombiano Enrique Dussel, *Política de la liberación, historia mundial y crítica*. Editorial Trotta. Colección "Estructura y Procesos". Serie de Filosofía. 2007.

FALS BORDA, Orlando. *Participación popular: retos del futuro*. Icfes, Iepri, Colciencias. 1998.

⁴⁷ GARCÍA MÁRQUEZ GABRIEL. *Manual para ser niño. Las ventajas de no obedecer a los padres*, Ministerio de Educación Nacional, 1995, p. 25.

En vilo el emerger de la vocación del conocimiento frente al contenedor social

FRANZ Fanón, *Los condenados de la tierra*. Fondo de cultura Económica, 1999.

GARCÍA, MÁRQUEZ, Gabriel. *Manual para ser niño*. Ministerio de Educación Nacional, 1995.

GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz. *Nubes y tierra*, Editorial Nueva Sociedad, 1996.

GNECCO, Cristóbal. *Multivocalidad histórica: Hacia una cartografía poscolonial de la arqueología*, Universidad de los Andes, 1999.

GOGOL, Eugene. *El concepto del Otro en la liberación latinoamericana*, Ediciones Desde Abajo, 2004.

CORO. Claudia. *Restituir el socialismo en el imaginario. La otra América en debate*.

LEÓN, Irene. *ED*, aportes al I Foro Social de Las Américas.

JAMES, Clifford. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmordena*, Gedisa.

ZEMELMAN, Hugo. *Mito y ciencia en Latinoamérica*.

ROLENA, Adorno. *Las cuatro partes del mundo*.

RETAMAR FERNÁNDEZ, Roberto. *Nuestra América y el Occidente*, Editorial El Búho, 1984.

MILLA VILLENA, Carlos. *Génesis de la cultura andina, año 514 del Quinto Sol*, 2006.

LANDER EDGARDO. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Perspectivas Latinoamericanas, Clacso, 2000.

PANIKKAR, Raimon. *El diálogo indispensable*. Barcelona, Ediciones Península, 2004.

KHATIBI, Abdelkebir. *Magrebplural. Capitalismo y geopolítica del conocimiento*.

BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Palimpsesto, Desclée. No. 18. 2003.

SCHLOSBERG, Jed. *La crítica postoccidental y la modernidad*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, 2004.

SAID, Edward, *La historiografía*.

SHELLEY, Wallia. *Encuentros contemporáneos*, 2004.

FRIED SCHNITMAN, Dora Fried. *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, 1994.

Víctor Manuel
Ávila Pacheco

ULRICHE, Beck. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, 2004.

WALLERSTEIN, Enmanuel. *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI Editores, 2003.

_____. *Análisis del sistema mundo. Una introducción*, Siglo XXI Editores, 20006.

_____. *Conocer el saber del mundo. El fin de lo aprendido, una ciencia social para el siglo XXI*, 2002.

ZEMELMAN, Hugo. *Mito y ciencia en Latinoamérica*.