

## Resumen

Ante la opción de vivir la fiesta del Bicentenario como un acontecimiento natural, identitario, cuyo pilar fundamental es el concepto de libertad, el artículo interroga: si libertad representa la hegemonía del poder colonial que nos insertó en la lógica de una nueva esclavitud auspiciada por el proyecto moderno; si libertad configura la identidad latinoamericana que se inserta en las políticas de globalización, neoliberalismo, postmodernidad, apego eurocentrista y anglosajón; y si por libertad se entiende la colonización de los cuerpos y del pensamiento que cala en nuestras subjetividades, a través de los discursos de la educación; de esta forma, es posible decir que América Latina es un territorio des-colonizado.

## Palabras clave

Bicentenario, libertad, identidad, educación, descolonización, modernidad.

## Abstract

Given the choice of living the Bicentennial festival as a natural event, own identity, whose cornerstone is the concept of freedom, the article questions: if freedom represents the hegemony of the colonial power which inserted us in the logic of a new slavery sponsored by the modern project; if liberty makes up the Latin American identity which is inserted into the politics of globalization, neoliberalism, postmodernism, Eurocentric and Anglo-Saxon addiction; and if liberty means the colonization of bodies and the thought which get into our subjectivities through discourses of education; in this way, it is consequently possible to say that Latin America is a de-colonized territory.

## Keywords

Bicentennial, freedom, identity, education, decolonization, Modern age.

# ¿América Latina Des-Colonizada? Cuerpo y espacialidad en el proyecto modernidad/colonialidad<sup>1</sup>

Diana Milena Peñuela Contreras<sup>2</sup>

*'Han cambiado hasta tal punto las perspectivas, las categorías, los planos de profundidad de la localización de los sujetos del discurso teórico-interpretativo y crítico, que ya no es fácil iniciarse en el estudio, y mucho menos continuar el debate de lo latinoamericano... en medio de tantos árboles el bosque hace tiempo que ha perdido su visibilidad'*  
(Enrique Dussel)

La historia de y sobre América Latina por lo menos desde la narrativa hegemónica del proyecto modernidad-colonialidad, ha configurado la espacialidad geopolítica de la región dentro del denominado, por Immanuel Wallerstein, 'Sistema Mundo' y simultáneamente ha encontrado como superficie de inscripción privilegiada de los sucesos que la han constituido y de-constituido: los cuerpos; recordando a Foucault en su lectura de Nietzsche 'la procedencia<sup>3</sup> de la historia se enraíza en el cuerpo' (1992, p. 8)

---

<sup>1</sup> Texto recibido el 6 de julio del 2010, evaluado el 9 de noviembre del 2010 y arbitrado 20 de diciembre del 2010.

<sup>2</sup> Profesora investigadora Universidad Pedagógica Nacional. Grupo Pedagogía y Política. El presente artículo se inscribe dentro de la línea de investigación sobre pensamiento pedagógico crítico latinoamericano.

<sup>3</sup> Es importante aclarar que en el texto Nietzsche, la genealogía, la historia, Foucault haciendo referencia a la relación genealogía-historia, da cuenta de dos conceptos: Herkunft: (procedencia), Entstehung (emergencia), en lugar de hablar de Ursprung (origen). La procedencia "se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo... porque es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error, como lleva en sí también, a la inversa el origen la procedencia... el cuerpo es el lugar de la Herkunft (procedencia): sobre el cuerpo se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores, en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúa su inagotable conflicto". Pág. 8 y ss.

En el presente escrito se asume como consideración inicial la necesidad y a su vez la posibilidad de *desnaturalización de los discursos del Bicentenario*, mediante una lectura crítica del proyecto modernidad-colonialidad, poniendo en suspenso la forma como han devenido en naturales las formas narrativas, las enunciaciones de las relaciones económicas y políticas, las subjetividades que se han constituido a su alrededor y la manera como se han moldeado cuerpos y mentes para la legitimación de los procesos de dominación históricamente configurados. Ahora bien, en el marco de este reconocimiento se pone en cuestión si es posible pensar otras formas de construcción y legitimación de la historia que problematicen los lugares hegemónicos naturalizados desde los discursos de Occidente y los modos según los cuales se articularía el pensamiento decolonial y la perspectiva genealógica en tanto formas de escritura de una historia alterna a la instituida.

Inscrito en estas reflexiones iniciales, el presente artículo se divide en tres apartados: en el primero se diserta en torno a lo que algunos autores denominan los procesos de *colonialidad del poder y del saber* sobre América Latina, desde los mecanismos como han sido asumidos en el marco del proyecto modernidad-colonialidad como ya se mencionó; en el segundo, se problematiza la forma bajo la cual ha sido entendido tradicionalmente lo latinoamericano con una breve topografía a los estudios en esta región, y finalmente, se retoman algunas discusiones sobre la *colonialidad del ser*, desde la espacialidad colonial y la constitución de los denominados, por Franz Fanon, cuerpos coloniales.

## Colonialidad del poder y del saber: dimensiones de la subalternización

El proyecto de modernidad-colonialidad ha sido discutido y problematizado desde diferentes perspectivas por múltiples autores, entre otros, Mignolo, Walsh, Coronil, Escobar, Dussel, Lander, Quijano, Maldonado-Torres y Castro; aunque sus formas de asumir y entender el poder son diferentes, especialmente desde Castro y Escobar, podríamos decir que tienen en común la aceptación de que el proyecto de la modernidad-colonialidad introdujo un cambio en la organización tiempo-espacio de las culturas, pueblos y territorios del planeta, especialmente en Latinoamérica, tratando de vincularlos dentro de una gran narrativa universal. Hacen referencia a la hegemonía del poder colonial y en algunos casos, del poder imperial, en tanto moduladores de una universalidad excluyente y generadores de estrategias geopolíticas de producción del conocimiento, que invisibilizan otras territorialidades discursivas.

En primer lugar, con relación a la denominada *colonialidad del poder*, Lander (2000) critica al liberalismo clásico y al pensamiento constitucional desde una postura hegeliana: “La historia es universal en cuanto realización del espíritu universal, pero de este espíritu no participan igualmente todos los pueblos”. Además dice que ‘este es un universalismo no-universal en la medida que niega todo derecho diferente al liberal, que está sustentado en la propiedad privada individual. La negación

del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador, lo que es de un derecho colectivo por un derecho individual' (p.246). Así desde sus acercamientos a lo indígena dice Lander "para la perspectiva constitucional, para esta nueva mentalidad, los indígenas no reúnen las condiciones para tener derecho alguno, ni privado ni público" (p.248). El efecto es:

... no la universalización del derecho, sino la entronización del propio universo jurídico, con expulsión radical de cualquier otro. Ya no es solo que el indígena se encuentre en una posición subordinada. Ahora resulta que no tiene sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse al único mundo constitucionalmente concebible del derecho... (Así) Tanto las comunidades tradicionales propias como las extrañas, cuales aquellas indígenas sin soberano, ni constitución, quedan excluidas de un nivel paritario del ordenamiento jurídico o incluso del campo del derecho sin más, lo uno respecto a las propias y lo otro, lo más excluyente, respecto a las ajenas que así no respondan a la forma estatal (Lander, 2000, p. 248).

Problematiza entonces la forma de producción implícita desde el capitalismo, pues al igual que Escobar concibe el proceso productivo simultáneamente como de *creación de sujetos y de mercancías*, lo cual es importante dado que "una perspectiva holística en torno a la producción abarca tanto la producción de mercancías, como la formación de los agentes sociales implicados en este proceso, y por lo tanto, unifica dentro de un mismo campo analítico los órdenes materiales y culturales dentro del cual los seres humanos se forman a sí mismos mientras hacen su mundo. (...) Esta visión unificadora busca comprender la constitución histórica de los sujetos en un mundo de relaciones sociales y significaciones hechas por humanos. Como estos sujetos están constituidos históricamente, a la vez que son protagonistas de la historia, esta perspectiva ve la actividad que hace a la historia como parte de la historia que los forma e informa su actividad" (Lander, 2000, p. 256).

Esta serie de exclusiones y "omisiones" del sistema se amparan en una concepción de "lo económico" como una región ontológica separada tanto de la naturaleza como de la política y de lo cultural, entre otros aspectos. En esta misma vía de análisis, Quijano (2005) entiende la colonialidad del actual patrón de poder como *experiencia colonial*, desde sus efectos o "productos": el primero la racialización de las relaciones entre colonizadores y colonizados. En adelante "raza", un constructo mental moderno, sin nada que ver con la previa realidad, generado para naturalizar las relaciones sociales de dominación producidas por la conquista, se constituye en la piedra basal del nuevo sistema de dominación, ya que formas de dominación precedentes, como entre sexos y edades, son redefinidos en torno de la hegemonía de "raza". El segundo efecto lo plantea en términos de la configuración de un nuevo sistema de explotación que articula en una única estructura conjunta, a todas las formas históricas de control del trabajo o explotación (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil

simple, reciprocidad, capital), para la producción de mercaderías para el mercado mundial en torno de la hegemonía de capital, lo que otorga al conjunto del nuevo sistema de explotación su carácter de capitalista.

Como tercer efecto, propone Quijano (2002) el eurocentrismo como el nuevo modo de producción y de control de las subjetividades, la producción de conocimiento y la constitución de memoria. Expresa así lo que él denomina “*la nueva subjetividad*” las relaciones intersubjetivas, que se procesan en este patrón de poder. Por último, como cuarto efecto, plantea el establecimiento de un nuevo sistema de control de la autoridad colectiva, en torno de la Hegemonía de Estado (Estado-Nación) después del siglo XVIII y de un nuevo sistema de Estados de cuya generación y control son excluidas las poblaciones “racialmente” clasificadas como inferiores. El autor define a América en medio de una paradoja histórica específica: *estados independientes articulados a sociedades coloniales*.

Escobar (2004) percibe al igual que Quijano (2002) la colonialidad del poder, como un modelo hegemónico global instaurado desde la Conquista que articula raza y labor, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos. Por su parte, Mignolo citado por Escobar (2004) busca enfrentar a través de nociones como pensamiento de frontera y epistemología de frontera, “el colonialismo de la epistemología occidental (de la izquierda y de la derecha) desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en subalternas formas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc)” (p. 92). Con relación a la categoría de diferencia colonial y colonialidad global, expuesta por el autor en mención, Escobar dice que se busca hacer referencia al conocimiento y las dimensiones culturales del *proceso de subalternización* efectuada por la colonialidad del poder, la diferencia colonial resalta las diferencias culturales en las hoy existentes estructuras globales del poder.

Ahora bien, la postura de Escobar (2004) frente a la colonialidad es que esta última incorpora el colonialismo y el imperialismo pero va más allá de ellos; es por esto que la colonialidad no termina con el final del colonialismo (la independencia formal de los Estados Nación), sino que ha sido re-articulado en términos del imaginario post Segunda Guerra Mundial de los tres mundos (el cual es a su vez reemplazo de las articulaciones previas en términos de Occidentalismo y Orientalismo). En ese sentido, el fin del “Tercer Mundo” implica una rearticulación de la colonialidad del poder y del conocimiento. Sin embargo, es de resaltar que en una lectura contemporánea para Escobar “el más prominente vehículo de la colonialidad hoy parece ser ambiguamente dibujado por la figura del terrorista” (p. 93).

Por su parte, aquello que ha sido denominado por Walsh (2005) la cuestión del poder del conocimiento y sus vínculos con la modernidad y los intereses del capitalismo, no es tema de estudio reciente por lo menos a nivel latinoamericano, pues desde finales de la década de los años 90, se estableció un convenio entre la Universidad de Duke y la Universidad de North Carolina en los Estados Unidos, la Universidad Javeriana en Bogotá y la Universidad Andina Simón Bolívar en Qui-

to (la Universidad de Berkeley y de California entró después como otro miembro institucional) y con investigadores de Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela, Argentina, México y EEUU. Dice Walsh que tanto la academia como los movimientos sociales, entienden las *geopolíticas del conocimiento* "...como una estrategia medular del proyecto de la modernidad, como la postulación del conocimiento científico, como única forma válida de producir verdades sobre la vida humana y la naturaleza, como conocimiento que se crea universal, oculta, invisibiliza y silencia las otras epistemes que también oculta, invisibiliza y silencia los sujetos que producen ese 'otro' conocimiento" (p. 17).

Por su parte Mignolo (2005a) en relación con la colonialidad del conocimiento, plantea la problematización sobre la *geopolítica del conocimiento*, categoría que ha venido siendo acuñada por varios autores y que según el autor fue introducida por dos razones,

Una para demostrar que la hegemonía de la 'teo' y 'ego' políticas del conocimiento se ubican ego-históricamente en Europa y son compañeras del capitalismo. La otra para demostrar que 'el pensamiento único' articulado por la 'teo' y la 'ego' política del conocimiento (de derecha, centro e izquierda) es totalitaria pero no cubre la totalidad. Surgen así, con la conciencia de la 'dependencia' política, económica y epistémica nuevos centros de 'pensamiento crítico' que revelan estrategias de la colonialidad y busca, sobre las bases de la experiencia histórica y subjetiva de la colonialidad, articular un pensamiento de ruptura, el pensamiento crítico de-colonial (p.9).

En segundo lugar, haciendo referencia a la *colonialidad del saber-conocimiento*, Lander (2000) plantea que en el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento. Así pues "las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no solo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta. Estos saberes se convierten en los patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias, los atrasos, los frenos e impactos perversos que se dan como producto de lo primitivo o lo tradicional en todas las otras sociedades" (p.246). Además, este metarrelato de la modernidad es un *dispositivo de conocimiento colonial e imperial*.

En que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo. Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma 'normal' del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no solo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Se trata entonces de un dispositivo colonizador del saber en la forma 'normal' del ser humano y de la sociedad en sí misma (p. 246).

Frente al panorama expuesto anteriormente se esboza de manera inicial que en el pensamiento social latinoamericano, desde el continente y fuera de este, siguiendo a Lander (2000) se ha producido una amplia gama de búsquedas de formas alternativas del conocer, cuestionándose el carácter colonial/eurocéntrico de los saberes sociales sobre el continente, el régimen de separaciones que les sirven de fundamento, y la idea misma de la modernidad como modelo civilizatorio universal. Así, según Montero citada por Lander (2000), es posible hablar de la existencia de un ‘modo de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él’ que constituye propiamente un episteme con el cual ‘América Latina está ejerciendo su capacidad de ver y hacer desde una perspectiva. Otra, colocada al fin en el lugar de Nosotros’. Las ideas centrales articuladoras de este paradigma son, para Montero las siguientes:

- Una concepción de comunidad y de participación así como del saber popular, como formas de constitución y a la vez como producto de un episteme de relación.
- La idea de liberación a través de la praxis, que supone la movilización de la conciencia, y un sentido crítico que lleva a la desnaturalización de las formas canónicas de aprehender-construir-ser en el mundo.
- La redefinición del rol de investigador social, el reconocimiento del Otro como Sí Mismo y por lo tanto la del sujeto-objeto de la investigación como actor social y constructor de conocimiento.
- El carácter histórico, indeterminado, indefinido, no acabado y relativo del conocimiento. La multiplicidad de voces, de mundos de vida, la pluralidad epistémica.
- La perspectiva de la dependencia y luego, la de la resistencia. La tensión entre minorías y mayorías y los modos alternativos de hacer-conocer.
- La revisión de métodos, los aportes y las transformaciones provocados por ellos.
- Las contribuciones principales a este episteme latinoamericano las ubica Montero en la teología de la liberación y la filosofía de la liberación, así como en la obra de Paulo Freire, Orlando Fals Borda y Alejandro Moreno (Lander, 2000, p. 246).

Es necesario apuntarle a un proceso de descolonización de los patrones que han devenido por siglos de poder y saber dado que “implícita en este pensar, está la idea de que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, es decir que la modernidad en general, pero particularmente con relación a América Latina, no puede ser entendida sin tomar en cuenta sus nexos con los legados coloniales y las diferencias étnico-raciales que el poder moderno/colonial han producido en esta parte del mundo<sup>4</sup>”. En este sentido, como proponen Arturo Escobar y Walter Dignolo, entre otros, la modernidad no sería un fenómeno europeo, sino un fenómeno global con distintas

---

<sup>4</sup> *Ibíd.* p. 18.

localidades y temporalidades que no se ajustan necesariamente a la linealidad del mapa neo-histórico occidental, centrando el análisis desde categorías como historia, memoria y experiencia. No obstante, ¿Se puede considerar que América Latina esté des-colonizada? ¿Cuáles podrían ser las nuevas formas y procesos de colonización que se han instaurado contemporáneamente?

## Latinoamericanización del debate modernidad-postmodernidad

Siguiendo con la discusión en torno a sí se hace necesario o no, hablar de procesos de descolonización de lo latinoamericano, a continuación se abordarán dos ángulos de la discusión; en un primer momento, se realizará un rastreo histórico a la relación modernidad/postmodernidad desde los estudios que se han realizado al respecto, intentando realizar una topografía de las diferentes posiciones existentes y en segundo momento, se propone una entrada al debate de lo latinoamericano en la contemporaneidad a través de dos autores Hopenhayn (1995) y Castro (1996).

## Hacia una topografía de los estudios históricos

Dussel (1998) propone la siguiente topografía geopolítica de posiciones teóricas y epistémicas sobre la relación modernidad-postmodernidad. En EE.UU. sitúa tres tipos: *los estudios postmodernos norteamericanos* (Richard Rorty, Jameson) que comienzan a usar filósofos franceses entre otros Sartre, Foucault, Derrida, *los latinoamericanistas* (estudios Latinoamericanos Lasa que aparece en 1963 sobre todo desde la crítica literaria), *los estudios subalternos* (procedentes de la India, el pensamiento de la filosofía africana, empezaron a hablar de una razón poscolonial que surgió en Asia y en África a partir de la Segunda Guerra Europea del siglo XX). En Europa sitúa dos: *el intento de completar la modernidad como racionalidad-crítico-discursiva democrática* (Karl Otto Apel o Jurgen Habermas) y *los postmodernos* (Foucault, Michel; Deleuze, Gilles; Derrida, Jacques; Lyotard, Jean Francois, la condición postmoderna; Vattimo, Gianni) y en América Latina ubica el pensamiento latinoamericano, los postmodernos latinoamericanos, la filosofía de la liberación, y ahora viene dando la discusión sobre el campo emergente de los estudios decoloniales.

A mediados de la década de los años 40, a finales de la guerra europeo-norteamericana, un grupo de jóvenes filósofos (tales como Leopoldo Zea en México, Arturo Ardao en Uruguay, Francisco Romero en Argentina, etc.) reiniciaron el debatir la problemática de nuestra América Latina, como había acontecido en el siglo XIX, con un Alberti, Bello o Martí o en la primera parte del siglo XX con un Mariategui, Vasconcelos, Samuel Ramos y tantos otros. Ante aquel panamericanismo norteamericano se levantaba una interpretación de América Latina, que tampoco quería confundirse con el Iberoamericanismo del franquismo español (P. 216).

Esa generación según Dussel (1998), se nutría de filósofos tales como Husserl “Fenomenología de la vida”, Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre o historiadores como Toynbee, entre otros y por supuesto de los teóricos críticos de la denominada Escuela de Frankfurt; de la primera Escuela entre otros, Max Hoerkeimer con su obra Teoría tradicional y teoría crítica que aparece publicado por Paidós hacia 1939.

En América Latina, la recepción del movimiento postmoderno se da a finales de la década de 1980. En la obra “Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural en 1994” cuyos compiladores fueron Monika Walter y H. Herlinghaus y donde escribieron entre otros José Joaquín Brunner, Jesús Martín Barbero, Néstor García Canclini, Carlos Monsivais, Renato Ortiz, Norbert Lechner, Nelly Richard, Beatriz Sarlo y Hugo Achugar o en la obra compilada de José Oviedo y John Beverly “El debate del postmodernismo en América Latina en 1993” donde se situaban entre otros Fernando Calderón, Enrique Dussel, Martín Hopeyhayn, Norbert Lechner, Aníbal Quijano, Carlos Rincón, Silvano Santiago y Hernán Vidal.

Dice Dussel (1998) “En general representan una generación que debe asumir un cierto ‘desencanto’ propio del fin de una época en América Latina (no solo del populismo, sino de toda la esperanza que despertó la Revolución Cubana desde 1959, confrontada con la caída del socialismo real desde 1989). Desean evadirse de los dualismos simplificadores de centro-periferia, atraso-progreso, tradición-modernidad, dominación-liberación y transitar por la pluralidad heterogénea, fragmentaria y diferencial” (p.218). Posteriormente, hacen su aparición en escena los antropólogos sociales y críticos literarios, tales como Roberto Follari en 1991 con su obra “Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina”, entre otros.

Considera Dussel (1998) que la obra de Castro Gómez representa un ejemplo de filosofía postmoderna para América Latina, entre otros libros “Crítica de la razón Latinoamericana y teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate”, al igual que Fernando Coronil<sup>5</sup>, Hugo Achugar entre otros. En cambio ubica en tendencia de modernidad a Adolfo Sánchez Vásquez, Pablo Guadarrama, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, etc., de quienes critica no tener las herramientas para reconstruir el marco categorial moderno pues hablan de historia, dominación, dependencia externa, de clases sociales oprimidas, papel de las masas populares, totalidad, exterioridad, liberación y esperanza. Los estudios sub-alternos inician por la década del 70:

...cuando Ranajit Guha en su obra *Algunos aspectos de la historiografía de la India Colonial*, inició una transformación teórica que de marxista estándar, por medio de una lectura situada de M. Foucault, comenzó a salirse de los caminos anteriormente explorados innovando en cuanto al estudio de las masa

---

<sup>5</sup> Lo postoccidental de Coronil es como la *transmodernidad* que se esta proponiendo para no hablar de postmoderno, pues esto todavía es europeo, occidental. Lo cual conduce a una crítica al poscolonialismo

populares, grupos o clases subalternas de la India. Movimiento que después se enriquece con Gayatri Spivak, con sus obras: *Estudios subalternos: Deconstrucción historiográfica y Pueden los subalternos hablar, discurso colonial y teoría postcolonial*; Hommi Bhabha en su obra *Localización de la cultura*; Edward Said: *Orientalismo: concepciones occidentales del Oriente*, quienes utilizan la epistemología de Foucault, de Lacan, sin dejar de recurrir a Marx y situarse como un movimiento intelectual de ‘compromiso’ político junto a los grupos subalternos. Y se abren a nuevos problemas de género, de cultura, de política, de crítica del racismo, contando con nuevos instrumentos teóricos críticos de análisis (p.220).

En toda la denominada periferia (África, Asia y América Latina), según Dussel (1998) comenzaron a surgir movimientos críticos que partían de su propia realidad regional, y que utilizaban a un marxismo renovado como referencia teórica (p.221). Igualmente, en América Latina la Filosofía de la Liberación influenciada también por un filósofo francés, en este caso no Michel Foucault sino Emmanuel Levinas (la responsabilidad ética por el otro). “La filosofía de la liberación nunca fue simplemente ‘pensamiento latinoamericano’, ni historiografía de tal pensamiento. Fue filosofía crítica y localizada, en los grupos subalternos” (p.221). Luego la filosofía de la liberación se separa de Levinas, “porque debe pensar críticamente la responsabilidad acerca de la vulnerabilidad del Otro pero en el proceso de la construcción de un nuevo orden (con toda la ambigüedad que esto conlleva)”.

Se apropia también en un primer momento la hermenéutica existencial de Martín Heidegger, pero de inmediato se inspiró de la primera Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Theodor Adorno, especialmente de Hebert Marcuse en el hombre unidimensional), lo que le permitió comprender el sentido político de dicha ontología; obras como “Los condenados de la Tierra” en 1963 de Frantz Fanon, o “¿Existe una filosofía en nuestra América Latina?” de Salazar Bondy en 1969, las que permitieron situar a la filosofía de la liberación en las luchas de liberación de la década de 1960. Se elaboraron según Dussel (1998) categorías críticas frente a la subjetividad moderna, era una genealogía de las categorías modernas pero desde un horizonte mundial metrópolis /colonia, situando nuestro Sistema Mundo<sup>6</sup>.

Por su parte, Mignolo (2005b) complementando la mirada de Dussel (1998), propone algunas distinciones epistémicas y geopolíticas entre el proyecto de los estudios de la subalternidad y el proyecto de los estudios coloniales, “en tanto que el primero se origina principalmente del impulso y furia de la herida colonial, mientras que el segundo se origina principalmente del impulso y las condiciones de la academia occidental y el concomitante mercado de publicaciones”. Estoy hablando, dice Mignolo, “de la geopolítica del conocimiento y la dependencia histórico-estructural entre la metrópolis y las colonias, entre el imperialismo y el colonialismo en to-

<sup>6</sup> Al cual no accedieron según este autor ni Foucault, ni Derrida, ni Vattimo, ni Levinas.

dos los planos: económico, político, epistémico y en la formación de subjetividades” (p.49), por dos razones la primera se relaciona con sus exploraciones sobre la *geopolítica del conocimiento* y el cambio que según él fue introducido en América Latina por la teoría de la dependencia y la filosofía y la Teología de la Liberación, dando relevancia a considerar el tema de la dependencia epistémica, sin este análisis y distinción los estudios poscoloniales serán simplemente un nuevo campo de indagación, con un contenido diferente, pero bajo la misma lógica epistémica basada en la modernidad eurocentrada.

La segunda razón para efectuar dicha distinción, considera Mignolo (2005b), tiene que ver con el Proyecto Académico de la Universidad de Coimbra en Portugal que desde los estudios poscoloniales está trabajando los siguientes ejes de indagación: conocimiento y lenguaje portugués, conocimiento y justicia cognitiva, globalizaciones y re-invencción de la emancipación social y nuevos movimientos sociales transnacionales. Así, según Mignolo, “es necesario distinguir entre estudios poscoloniales como etiqueta administrativa que organiza el presupuesto y que otorga becas a las fundaciones Rockefeller y por otro lado como una etiqueta para proyectos intelectuales, políticos y éticos que nosotros (académicos, intelectuales, estudiantes) adelantamos” (p.51). De allí la necesidad de cambiar la geopolítica y la biopolítica del conocimiento y usar los estudios poscoloniales como una etiqueta académicamente conveniente para llevar a cabo tal proyecto.

## El debate de lo latinoamericano en la contemporaneidad<sup>7</sup>

En primer lugar, leyendo a Hopenhayn (1995) creemos que es necesario latinoamericanizar el debate modernidad-postmodernidad, en el sentido de situarlo políticamente y de realizarle lecturas contextuales al mismo; no latinoamericanizar, buscando una “exterioridad latinoamericana” situada desde lecturas de órdenes modernos, siguiendo a Castro Gómez, pues la idea no es emplazar Latinoamérica como un objeto de conocimiento en sí mismo, sino de-construir aquellas narrativas y discursos que en base a la creación de identidades homogéneas buscaron presentar a Latinoamérica como lo “Otro” de la modernidad occidental. Así pues, latinoamericanizar no hace alusión a acudir a una fase trascendente de entender y buscar lo latinoamericano, sino a una postura de lectura inmanente de acercamiento al funcionamiento y a las apropiaciones de los discursos modernos y postmodernos en las prácticas sociales, educativas y pedagógicas en América Latina.

Retomando a Hopenhayn (1995), el relato postmoderno se nutre de múltiples fuentes disciplinarias modernas pero para cuestionar su validez en las compren-

---

<sup>7</sup> Este apartado es retomado de Peñuela (2009a) *¿Es posible la descolonización de la pedagogía?: Pedagogía y postmodernidad en América Latina: Encuentros y desencuentros*, ponencia presentada para el Primer Congreso Nacional de Investigación y Pedagogía realizado en la Uptc. Memorias en proceso de publicación.

siones contemporáneas de lo social. Desde ese presupuesto, entre otras razones “el discurso postmoderno puede inscribirse como un movimiento interno de la propia modernidad” no obstante, de ser solo así la postmodernidad sería “...un sano antídoto contra la tendencia excesivamente etnocéntrica, racionalista y mecanicista de la sensibilidad moderna” (p. 164). El autor plantea cómo desde una lectura de América Latina, la retórica postmoderna y su ideologización “ha sido provechosamente capitalizada por el neoliberalismo para poner al día un ansiado proyecto de hegemonía cultural” (p. 165).

En esta línea de análisis se pueden establecer conexiones entre los relatos postmodernos, la exaltación de la diversidad, la crítica a la función transformadora de la política, a la concepción misma de emancipación y a la integración modernizadora<sup>8</sup>, entre otros aspectos. Aunque esto puede suceder, Hopenhayn considera que el discurso postmoderno “no puede reducirse a los usos de racionalización capitalista o de ofensiva neoliberal en que algunos teóricos encuadran la filosofía de la postmodernidad<sup>9</sup>, pues también en vía contraria se puede decir que el polimorfismo cultural, el rechazo del etnocentrismo o la apuesta por la creatividad, bien pueden ensamblarse a proyectos políticos de muy diversa índole” (p. 169), como efectivamente ocurre en los estudios decoloniales y postcoloniales, a partir de los usos y apropiaciones de la filosofía de la postmodernidad operando en la búsqueda de la descolonización del ser, del poder y del saber para el denominado “Tercer Mundo” y en particular para América Latina.

Se asume también, de acuerdo con Castro (1996), la necesidad de cuestionar la vigencia de los clichés (el fin de la modernidad, el fin de la historia, el fin de las utopías) con los cuales se asocia a la postmodernidad desde Latinoamérica; de esta forma, se problematiza el considerarla como *el fin de la modernidad*, pues aunque el prefijo *pos* sugiere periodización en el tiempo, “nada más inexacto que entender ese fin como el cumplimiento de una época y el comienzo de otra. La posmodernidad no es lo que viene después de la modernidad, sino que es la asunción de la conciencia de crisis que caracteriza la modernidad misma. Arturo Roig dice que el postmodernismo sería el modo como en nuestros días la modernidad ejerce algo que siempre ejerció en sí misma: la crítica. Y Leopoldo Zea citado por Castro (1996) la describe como la “modernidad de la modernidad” (p. 32). Se trataría así de un retorno reflexivo de la modernidad sobre sí misma y no su *rebasamiento epocal*.

Tampoco se considera a la posmodernidad como el *fin de la historia*. Castro al igual que Hopenhayn, valora el cuestionamiento que le hace la posmodernidad a la idea de pro-

<sup>8</sup> Como propone Hopenhayn la idea de integración modernizadora o modernización integradora, según la cual ‘ir al compás de los tiempos implica desempeñar ocupaciones de productividad creciente, promover grados progresivos de educación formal e incorporar masivamente una sensibilidad ilustrada, es objetado desde una eventual sensibilidad postmoderna’ (1995: 163).

<sup>9</sup> Sitúa aquí en particular las posiciones de Franz Hinkelammert en utopía y proyecto político: una lectura desde la postmodernidad. (p. 168).

greso: “la historia no marcha de manera ascendente; es discontinua, asincrónica... no hay una racionalidad interna única que regula el movimiento de la historia” (Hopenhayn, 1995, p. 162). Sería en palabras de Lyotard la apuesta por la de-construcción de los grandes meta-relatos de la modernidad y la posibilidad de emergencia de otras historias que él denomina minirrelatos y que se constituyen desde las prácticas en la posibilidad de escritura de historias contra-hegemónicas. En ese sentido, en el marco del pensamiento crítico latinoamericano se puede cuestionar el uso de categorías omnicomprensivas tales como: pueblo, nación, dependencia económica, desde su lectura de los esquemas dualistas opresor-oprimido, razón instrumental, razón popular y leerlas a la luz de las realidades contemporáneas.

Ahora bien ¿Se puede entender la posmodernidad como el fin de las utopías de futuro o será quizá la interrogación de las utopías totalizantes para América Latina? ¿cómo se puede leer contemporáneamente la relación utopía-emancipación desde la perspectiva del pensamiento crítico latinoamericano? Castro (1996), con relación al primer cuestionamiento precisa que la dimensión utópica no se reduce solamente a los relatos unitarios de la modernidad, dado que existe *otro tipo de formas narrativas*, que aunque siguen cumpliendo una función utópica no enfatizan en la homogeneidad.

Por su parte, Escobar desde la relación utopía-emancipación, propone que lo que se está viviendo es una hipercientifización de la emancipación. El autor proponga la necesidad “de una transición paradigmática que nos permita desoccidentalizar la emancipación social” y retoma para esto, la noción de postmodernismo oposicional de Boaventura de Sousa citado por Escobar (2004).

Las condiciones que trajeron la crisis de la modernidad no son todavía las condiciones para superar la crisis más allá de la modernidad. De ahí nuestro periodo de transición retratado por la teoría oposicional postmoderna. Estamos enfrentando problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. La búsqueda de soluciones modernas es lo que denomino postmodernismo oposicional (...) es necesario comenzar desde la disyunción entre la modernidad de los problemas y la postmodernidad de las posibles soluciones y convertir tales disyunciones en el impulso para fundamentar teorías y prácticas capaces de re-inventar la emancipación social (p. 89).

Al respecto Escobar añade que la emancipación social necesita ser refractada a través de los lentes de la colonialidad. Además, el autor nos permite introducir la discusión entre hablar de estudios de la subalternidad desde una perspectiva decolonial y los estudios postcoloniales como se abordará en el siguiente apartado, pues se pregunta si es posible imaginar y construir alternativas a la totalidad imputada a la modernidad y esbozar no una totalidad diferente, sino una red de historias locales y globales construidas desde una alteridad políticamente enriquecida.

Entre otros aspectos, los tres autores coinciden en situar el problema de la posmodernidad no como una fase superior y evolutivamente perfeccionada de la mo-

derinidad, sino como un fenómeno que surge de las mismas crisis de sus proyectos en diferentes planos de análisis; lo cual rompe de entrada con la forma de comprensión y lectura de la historia en América Latina, dando no solo cabida a las continuidades, sino también a las discontinuidades tanto en el plano de lo político, social, educativo y por supuesto pedagógico; no obstante, vale la pena plantear los siguientes cuestionamientos: la relación modernidad-posmodernidad para el caso de Latinoamérica se puede pensar solo desde una lectura occidental y eurocéntrica, como si América Latina fuese la contracara de la modernidad que plantea Dussell o problematizar para el campo educativo los grandes metarrelatos como el hecho de que la educación fuese la piedra angular del desarrollo o su causa-efecto y el que la pedagogía sea entendida a partir de lecturas hegemónicas y de acuerdo a su etimología, desde raíces griegas como “paidós”: niño y “gogía”: llevar o conducir; cómo funcionan la pedagogía y la crítica en referencia a lecturas eurocéntricas y anglosajonas; se puede diferenciar la pedagogía desde una lectura de crítica de la modernidad y otra partiendo de una lectura de la crítica de la posmodernidad.

Asimismo, se considera necesario realizar también una crítica a los discursos y prácticas pedagógicas latinoamericanas, comenzando por el análisis de las diferenciaciones, distanciamientos y procesos de apropiación del discurso pedagógico moderno occidental y eurocéntrico, problematizando los procesos de validez hegemónica con los que se han constituido y han operado históricamente. En particular, para el caso de la pedagogía, el situar su configuración en América Latina en el devenir modernidad-posmodernidad, permite desnaturalizar sus procesos de funcionamiento y a la vez, evidenciar su estrecha relación con proyectos ético-políticos educativos propios.

Nos preguntamos con Hopenhayn ¿Cómo confrontarnos creativamente con nuestras crisis de paradigmas y proyectos, sin que esa confrontación nos lleve al *pathos* crepuscular donde solo queda la insomne administración de la entropía, la aceptación acrítica de un *status quo* que es, en sí mismo crítico? Quizá la respuesta a partir de la tensión modernidad-postmodernidad esté en el movimiento entre la impotencia y la inventiva.

## Colonialidad del ser: entre cuerpos y espacialidades

El concepto de la *colonialidad del ser* emergió en las conversaciones entre un grupo de becarios de Latinoamérica y Estados Unidos sobre la relación entre la modernidad y la experiencia colonial, entre otros se cuentan Santiago Castro Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, entre otros y fue sugerido según Maldonado Torres (2006) por Walter Dignolo. Ahora bien, en el presente artículo, se considera que para hablar acerca de los efectos de la colonialidad del ser en la constitución de subjetividades, es necesario abordar inicialmente dos categorías, la de espacialidad y la de cuerpo, por ello a continuación se retoman algunas discusiones sobre la espacialidad colonial y la forma como se dan procesos de constitución de subjetividades en el colonialismo.

De acuerdo con Maldonado Torres (2006) no solo se debe introducir la discusión en torno a la espacialidad, sino que se debe promover la reafirmación de un nuevo sujeto epistémico que pueda trazar nuevas asociaciones entre el pensamiento y el espacio. Así pues la *colonialidad del ser* hace referencia a la historicidad constitutiva del sujeto y puede llegar a ser una posible manera de teorizar sobre los fundamentos básicos de las patologías del poder imperial y la persistencia de la colonialidad. En términos de Fanon (1968), quien retoma este pensamiento de Sartre “la historicidad se ofrece como recuerdo de cierta universalidad porque es el hombre despojado del peso de ese pasado el que habla, pero también como recuerdo de lo que implica la decisión de esta en la historia”. El sujeto emergente está en tensión con la historia colonial que le es propia y desplazado de ella porque se recorta en un nuevo espacio político y cultural. Dicho espacio contiene las huellas de la tensión y del desplazamiento, pero se ofrece como el lugar donde la lucha por un sujeto puede llevarse a cabo. La colonialidad del ser remite a una discusión alrededor de sus efectos como son los cuerpos colonizados y la colonización misma del pensamiento.

En este sentido, De Oto (2006) plantea que es necesario entender el colonialismo como “dislocación” no solo en términos de historicidad, sino también como proceso que articula una geografía diferente para las subjetividades en la medida en que lo que subsiste es la huella colonial y no la positividad que la producía y allí emerge como lugar central el cuerpo del colonizado en términos fanonianos, *el cuerpo colonial, el cuerpo de la política*<sup>10</sup>, desde donde se denuncia *sujección discursiva*. El cuerpo colonial remite a un lugar doble:

El primero, fuertemente jerárquico, densamente tramado en el interior de las propias historias coloniales, con la distribución de los seres humanos a partir de criterios zoológicos, como es el caso de la animalización<sup>11</sup>... donde la desigualdad se encuentra en la afirmación desenfundada de la diferencia por parte del discurso colonial, y el segundo, que se manifiesta como resto de significado no capturado por la hegemonía que permite poner en juego una noción subalterna de la política y de cultura en el corazón mismo de la cultura hegemónica (De Oto, 2006, p. 6).

Ahora bien, lo que contiene fundamentalmente el cuerpo colonial según De Oto (2006) “es su capacidad de ocurrir y es la pregunta crítica la que organiza sus potencialidades” (p. 2). De allí que se proponga considerar la necesidad de una *política*

---

<sup>10</sup> Categoría que es trabajada por De Oto cuando señala que es el cuerpo el primer territorio de la política en Fanon. Son las marcas en el cuerpo, tanto físico como metafórico y alegórico, las señales del paso del discurso colonial sobre y en él. Fanon describe este fenómeno en *Piel Negra, Máscaras Blancas*.

<sup>11</sup> Franz Fanon asume la animalización como la reducción del colonizado a una condición totalmente externa a una condición humana. Al respecto dice De Oto, ‘esto es así porque la sociedad colonial es una sociedad rígida que ha separado todos los órdenes de la vida y, al hacer esto ha desplegado lo que Giorgio Agamben llama la *nuda vida*, la idea de que somos existencias desnudas construidas como tales por el poder, no por la naturaleza’ (p. 6).

*de las pasiones y deseos humanos*<sup>12</sup>, que permita pensar un tipo de educación potenciadora de otras miradas y discursividades históricas, desde la alegría, la tristeza, la esperanza, el miedo, desde el reconocimiento de lo propio y la desnaturalización de los discursos colonizadores y que posibilite la potenciación de resistencias otras y evidencie los procesos de apropiación que dichos discursos han colonizado nuestras prácticas y han constituido realidades totalizantes en el campo de educativo. La política de las pasiones como forma de descolonización de los cuerpos, permitiría asumir el *cuerpo colonizado* como territorio de la política y partir de allí posibilita el reclamar otros lugares de enunciación de sí mismos y de sus discursos, poniendo en contradicción “los modos inteligibles de actuación de los discursos hegemónicos” (De Oto, 2006, p. 7).

## A manera de cierre

De manera preliminar y como apertura a la discusión, el presente artículo se preguntaba si era posible pensar otras formas de construcción y legitimación de la historia que problematicen los lugares hegemónicos naturalizados desde los discursos de Occidente y los modos según los cuales se articularía el pensamiento decolonial y la perspectiva genealógica en tanto formas de construcción de una historia alterna a la instituida. Se considera que si es factible dicha articulación, dado que existen sinergias entre las dos perspectivas; de una parte, tendrían en común la búsqueda de la desnaturalización y deconstrucción de la historia en su versión hegemónica y la búsqueda situada y localizada de las relaciones de poder constitutivas de saberes y subjetividades; asimismo, asumen el rastreo de las relaciones geo-políticas que configuran la emergencia y procedencia de los sucesos, su apropiación en los cuerpos, a través de nociones y conceptos que han sido naturalizados, pues ambas problematizan “lo que estaba dado”.

De otra parte, tanto el pensamiento decolonial como la perspectiva genealógica buscarían las regularidades, las discontinuidades, los vacíos, los puntos de ausencia y los procesos de apropiación y producción del conocimiento y de la subjetividad, al igual que las formas de resistencia emergentes y muchas veces invisibilizadas en la construcción narrativa de la historia, en este caso de la historia latinoamericana. Aunque se trata solo de una apuesta de sinergia académica, quizá en este mundo actual de fragmentaciones y divergencias, sea necesario *inventar* espacios de encuentro entre perspectivas diferentes, que busquen ángulos distintos de mirada y posibiliten el devenir de *otras historias* problematizadoras de la instituida; espacios de encuentro que operen como dispositivos de desnaturalización de los discursos hegemónicos que nos han constituido cuerpo, espacio y tiempo a su manera, tal como lo ha hecho entre otros el discurso del Bicentenario.

<sup>12</sup> Esta propuesta es expuesta también en un contexto biográfico en el artículo: Sueños de un ‘desobediente’ escritos con la pluma de la rebeldía: Fernando González. (2009). En: Revista Historia de la Educación Latinoamericana. ISSN: 0122-7238. Facultad de Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Doctorado en Ciencias de la Educación de Rudecolombia. (En proceso de publicación).

## Referencias bibliográficas

- Castro, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros. S.A. Colección: Historia y cultura de Hispanoamérica.
- De Oto, A. (2006). *Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales: Algunas razones para seguir leyendo a Fanon*. En Worlds and Knowledges. [http://trinity.duke.edu/globalstudies/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v1d3\\_ADeOto.pdf](http://trinity.duke.edu/globalstudies/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v1d3_ADeOto.pdf)
- Dussel, E. (1998). *Filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos*. En La postmodernidad a debate. Editor Leonardo Tovar. Bogotá: Universidad Santo Tomás. Biblioteca Colombiana de Filosofía.
- Escobar, A. (2004). *Más allá del Tercer Mundo: Globalidad Imperial, colonialidad global y movimientos anti-globalización*. En: Revista Nómadas N° 20. Bogotá: Universidad Central.
- Fanon, Franz. (1968). *Piel Negra Máscaras Blancas*. Instituto del Libro. La Habana, Cuba.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Los condenados de la Tierra*. Rosario, Argentina: Kolektivo Editorial Último Recurso.
- Foucault, M. (1992). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. En Microfísica del poder. Madrid: Editorial La Piqueta.
- Hopenhayn, M. (1995). *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Lander, E. (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico*. En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Mignolo, W. (2005a). *Prefacio*. En Pensamiento crítico y matriz de-colonial reflexiones latinoamericanas. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2005b). *Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógicas de la Colonialidad y post-colonialidad imperial*. Revista Tabula Rasa. N°23. Enero-diciembre.
- Otto, Apel et al. (1989). *La introducción de la transformación de la filosofía de K.O. Apel y la filosofía de la liberación* (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana). En: Fundamentos de la ética y la filosofía de la Liberación. Siglo XXI Editores.
- Peñuela, D. (2009) *¿Es posible la descolonización de la pedagogía?: Pedagogía y postmodernidad en América Latina: Encuentros y desencuentros*. Ponencia presentada para el Primer Congreso Nacional de Investigación y Pedagogía realizado en la Uptc. Memorias en proceso de publicación.

- \_\_\_\_\_. (2009b). *Pedagogía decolonial y educación comunitaria. Una posibilidad ético-política*. Revista Pedagogía y saberes N° 30. Bogotá: Fondo Editorial Universidad Pedagógica Nacional.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Sueños de un 'desobediente' escritos con la pluma de la rebeldía: Fernando González*. Revista Historia de la Educación Latinoamericana. Facultad de Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Doctorado en Ciencias de la Educación de Rudecolombia. (En proceso de publicación).
- Quijano, A. (2005). *El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina*. Revista Tareas N° 119. Enero-Abril. R. de Panamá: Celsa. Centro De Estudios Latinoamericanos. Justo Arosemena. pp. 31-62.
- Walsh, C. (2005). *Introducción al libro Pensamiento crítico y matriz de-colonial reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-Yala.