



Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado

IDecentralizing Europe: contributions of postcolonial theory and the decolonial shift to situated knowledge

Eduardo Restrepo  
Universidad Javeriana

[eduardoa.restrepo@gmail.com](mailto:eduardoa.restrepo@gmail.com)

Recibido/Received: 29/08/2016

Aceptado/Accepted: 12/10/2016

**RESUMEN:**

En contraste con las concepciones del conocimiento como universal y deslugarizado, en este artículo se hace un recorrido por diferentes autores y posicionamientos teóricos que han argumentado la situacionalidad del conocimiento. Uno de los efectos de asumir esta situacionalidad, es explorado en este artículo desde la noción de provincializar a Europa (sugerida por Chakrabarty) como un desplazamiento y descentramiento epistémico y político de la Europa hiperreal. Dado que este desplazamiento y descentramiento no significa ni una apología al relativismo ni una fetichización de una noción de otredad como exterioridad o pureza, en la parte final del artículo se discute la noción de pensamiento propio

*Palabras clave:* Crítica postcolonial, conocimiento situado, geopolítica del conocimiento, pensamiento propio

**ABSTRACT:**

In contrast to the conceptions of knowledge as universal and dazzled, this article makes a tour of different authors and theoretical positions that have argued the situationality of knowledge. One of the effects of assuming this situationality is explored in this article from the notion of provincializing Europe (suggested by Chakrabarty) as a displacement and epistemic and political decentering of hyperreal Europe. Since this displacement and disintegration does not signify an apology to relativism or a fetishization of a notion of otherness as exteriority or purity, in the final part of the article the notion of self-thought is discussed.

*Key words:* Postcolonial critique, situated knowledge, geopolitics of knowledge, own thinking

## Introducción

“[...] el intelectual tiene que estar dispuesto a mantener una disputa que dura tanto como su vida con todos los guardianes de la visión o el texto sagrados, cuyas depredaciones han sido legión y cuya pesada mano no soporta la discrepancia y menos aún la diversidad”.- Edward Said (1996, p. 96).

La forma como usualmente se ha pensado la producción, circulación y apropiación del conocimiento, está marcada por la ilusión de la asepsia científicista, es decir, por una idea de la ciencia según la cual la neutralidad y objetividad operan como condiciones *sine qua non* de la producción de un conocimiento, el cual es concebido como universal y epistémicamente superior. Desde este modelo de conocimiento, se aboga de múltiples maneras para que las disposiciones y singularidades de los individuos que producen el conocimiento, sean ‘superadas’ mediante la aplicación rigurosa y sistemática del ‘método científico’ (como todavía algunos denominan a una serie de actitudes y procedimientos que creen encontrar en las ‘ciencias duras’ su expresión ideal). La puesta entre paréntesis de las particularidades o ‘prejuicios’ del individuo que produce conocimiento científico, así como una radical distinción entre el sujeto (quien conoce) y el objeto (lo conocido), buscan garantizar que tal conocimiento tenga la validez y adecuación requeridas, haciéndolo replicable y permitiendo la predictibilidad. El sujeto en sus singularidades y particularidades es un ‘problema’ a erradicar mediante una rigurosa aplicación de explícitos protocolos y la implacabilidad del método.

Si a esto le agregamos otro de los postulados cartesianos como es el de la radical separación entre mente y cuerpo y su traducción en la diferencia entre razón y pasiones, es claro que el conocimiento del que estamos hablando es uno donde la búsqueda de la objetividad y la neutralidad supone la primacía de la mente y la razón sobre el cuerpo y las pasiones. Objetivo y

neutral, por tanto, operan no sólo como sinónimos de lo racional, sino como opuestos a lo corporal, lo pasional, lo individual, los prejuicios, en suma, a lo irracional.

Finalmente, esta concepción del conocimiento se suele articular con el ideal kantiano expresado por la Ilustración de que la apelación al adecuado ejercicio de la razón no sólo es el verdadero y único camino para el conocimiento del mundo natural y humano, sino que también es liberador de los individuos y sociedades de los tutelajes o autoridades que apelan al orden religioso o de la tradición. Por tanto, a la idea de conocimiento que venimos comentando, que en tanto objetivo y neutral se concibe como universal y epistemológicamente superior, se agrega una dimensión moral y ética donde la emancipación de los individuos y de las sociedades sólo es posible desde y por este tipo de conocimiento.

Los postulados sobre los que se han edificado esta idea del conocimiento han sido decisivamente cuestionados durante gran parte del siglo XX desde múltiples flancos y autores (Kuhn, Feyerabend, Canguilhem, Foucault, Bourdieu, Haraway, Said, Latour y Rabinow, entre los más referidos). No obstante, el haber evidenciado empírica y teóricamente lo insostenibles que son esos postulados, no significa que en muchos lugares del establecimiento académico y también por fuera de éste se desconozcan (en el sentido de ignorar y de no asumir) las implicaciones de tales cuestionamientos.

Así, con una pasmosa ‘ingenuidad’ y arrogancia se siguen predicando modalidades de producción de un conocimiento que se imagina como universal, epistémica y moralmente superior, porque supuestamente no está contaminado de los prejuicios o valores de quienes lo producen y por referirse al mundo de los hechos de manera objetiva (‘tal cual es’). El efecto de verdad y la magia de los números (las matemáticas, pero

sobre todo las estadísticas) son en gran parte los operativizadores de estos discursos que tienen una fuerza nada desdeñable en las formas cómo hoy se organiza la dominación de las poblaciones y los individuos.

### La situacionalidad del conocimiento

En su libro, *Una epistemología del Sur*, Boaventura de Sousa Santos considera que la perspectiva de la geopolítica del conocimiento supone: “[...] quién produce el conocimiento, en qué contexto lo produce y para quién lo produce” (2009: 340). Estas preguntas apuntan a una concepción del conocimiento muy distinta de la que acabamos de presentar. Para la perspectiva planteada por de Sousa Santos, es relevante saber quiénes producen el conocimiento porque es imposible la existencia de un conocimiento des-subjetivado, descorporalizado. El conocimiento está siempre anclado y marcado por los sujetos que lo producen, independientemente de sus capacidades reflexivas para comprender y cartografiar estas improntas. Más aún, las historias y trayectorias de estos sujetos (las cuales no sólo operan en el registro de lo mental sino que se han hecho cuerpos) troquelan de las más diversas maneras, no sólo el conocimiento como resultado, sino las posibilidades e imposibilidades mismas del conocer. Ciertas experiencias o condiciones de los sujetos concretos invisten de maneras difíciles de separar (cuando no incluso de identificar) la producción misma del conocimiento. De ahí que lo del protocolo y del método (como si estos dos fuesen exteriores al conocimiento generado), que garantizarían la intercambiabilidad de los individuos, la producción de un conocimiento donde no importa en últimas quién lo produce, es una falacia que busca encubrir la situacionalidad del conocimiento.

Estrechamente asociado a esto, para de Sousa Santos también es pertinente preguntarse por el contexto, es decir, por

los lugares institucionales, sociales y geo-históricos desde dónde se produce el conocimiento. Esto, como ya es obvio a esta altura de la argumentación, se contrapone a la idea convencional según la cual no importan estos lugares sino el cómo (esto es, si se ha seguido o no al pie de la letra los protocolos y el ‘método científico’). No importa si es en la China o en los Estados Unidos, si es desde una universidad prestigiosa y rica del Norte o desde un centro articulado por un movimiento social en la periferia en condiciones de precariedad financiera, si es cuando el positivismo era hegemónico o en una coyuntura donde entra en crisis su sentido común... todo esos son ‘asuntos insignificantes’ (meras anécdotas o notas al pie de página) para la idea convencional del conocimiento que alimenta las ilusiones de la asepsia científicista.

En contraposición a estas ilusiones, la perspectiva de Boaventura de Sousa Santos comparte con muchos otros autores y corrientes teóricas la idea de que el lugar importa en cuanto a lo que se produce. Por lugar se entiende las ubicaciones institucionales (establecimientos metropolitanos/periféricos, académicas/no académicas, gubernamentales/ no gubernamentales, etc.), las sociales (raciales, etnizadas, culturalizadas, sexuales, generacionales, de clase, de género, etc.) y geo-históricas (occidente/el resto, civilización/barbarie-salvajismo, desarrollo/subdesarrollo, formaciones nacionales, regionales y locales, etc.). Esta densa filigrana de marcaciones hace que nos encontremos siempre ante conocimientos situados de múltiples maneras. Las improntas de lugar, en su irreductible historicidad, hacen de la producción del conocimiento algo bien distinto de la idea de conocimientos puros y universales, que estarían más allá de de las belicosidades y avatares de sus tiempos.

Finalmente, de Sousa indica que la perspectiva geopolítica del conocimiento supone la pregunta de para quién se lo produce. Este para quién es, en últimas, una pregunta por el para qué del

conocimiento e, hilando aún más delgado, una preocupación ética fundamental de *con quién* se produce. Como es evidente, esta dimensión de la pregunta de Santos es una de orden ético y político, pero lo es de una forma contraria a cómo la idea convencional del conocimiento de la asepsia científica se lo ha planteado.

Desde una idea convencional, como vimos, lo ético-político del conocimiento radicaría en su potencial emancipador frente a los amarres de la moral y la tradición, en la liberación de los individuos y las sociedades de las pesadillas derivadas de las ignorancias de anteriores generaciones. Se supone, entonces, que el conocimiento produce efectos ético-políticos a posteriori, pero porque hay (como condición de posibilidad) una radical separación entre cualquier interferencia ética-política (en la forma de prejuicios sedimentados) que obnubile el uso libre de la razón. En el vocabulario del positivismo, la relación entre ética-política y conocimiento científico es la de una distinción fundamental como supuesto ontológico (el mundo se compone de valores y hechos que son separables analítica y metodológicamente), por lo que la ética-política (el ámbito de los valores) debe mantenerse (y puede hacerlo) al margen de la indagación por la naturaleza del mundo (el ámbito de los hechos). No hacerlo equivale a burdo subjetivismo, a confundir el mundo de los prejuicios propios con la naturaleza de las cosas. La ética-política es pensada como contaminación que hay que mantener entre paréntesis, si se busca producir conocimiento riguroso, pertinente y adecuado. El lugar ético-político es reconocido en una relación de exterioridad en cuanto que sólo después de producir conocimiento de la manera indicada es que la sociedad o, más escueto aún, la humanidad (ya no los científicos individuales) decidirá el uso de tal conocimiento (ya traducido en tecnología). Por tanto, el conocimiento objetivo es inmanentemente apolítico (neutral), y la responsabilidad por sus 'malas' o 'buenas' instrumentalizaciones no es de los científicos que lo han generado sino de las

formas como la sociedad (o la humanidad) se lo ha apropiado.

La pregunta de Boaventura de Sousa por el para quiénes se produce el conocimiento desencuaderna toda esta línea de argumentación de lo que hemos expuesto como la idea convencional del conocimiento propia de las ilusiones de la asepsia científica. Siguiendo las tradiciones críticas del conocimiento, cuestiona la separabilidad de hechos y valores (como la posibilidad de la aséptica distancia entre sujeto y objeto) para considerar que la relación entre conocimiento y ética-política es mucho más compleja. De un lado, desde la perspectiva en la que se inscribe Santos, no se conoce el mundo porque sí, por conocerlo simplemente, sino que se lo conoce con la voluntad política de transformarlo. Así, el interés-primero, la condición de todo conocimiento, no es la de la lógica de la acumulación del conocimiento en sí (el conocimiento por el conocimiento, es decir, multiplicación de conocimiento-florero), sino la de asumirse como sujeto ético-político frente a un mundo que duele e incómoda en solidaridad con unos *para quienes* concretos: sujetos (otros y uno mismo) de las múltiples subalternizaciones, explotaciones y discriminaciones. De otro lado, como desde trabajos como los de Foucault es claro, los regímenes de verdad que permiten el imaginario de una exterioridad entre el saber y el poder son escandalosamente ciegos a sus propias prácticas e historicidades. Por tanto, lo ético-político no sólo aparece en el espectro de un interés-primero, en una anterioridad que daría sentido y sería garante de su direccionalidad, sino que atraviesa el cómo concreto y los efectos de verdad de lo que aparece como conocimiento en un registro incluso más profundo que el de la intencionalidad y la reflexividad de los sujetos y subjetividades que están en juego.

Partiendo de la definición propuesta por de Sousa Santos, consideramos que la geopolítica del conocimiento es una perspectiva que se pregunta por la situacionalidad del conocimiento, pero no

sólo en su producción sino también en su circulación y en sus apropiaciones. Metodológicamente, consideramos que en el examen de esta situacionalidad podemos distinguir diferentes escalas (el de las corporalidades –colectivas e individualizadas–, el de los lugares, el de las formaciones regionales y nacionales, y el de los sistema-mundo) y en tres ejes concretos (el de las racionalidades, el de las tecnicidades y el de las subjetividades).

Desde la geopolítica del conocimiento es imposible la existencia de un conocimiento des-subjetivado, descorporalizado. El conocimiento está siempre anclado y marcado por los sujetos que lo producen, independientemente de sus capacidades reflexivas para comprender y cartografiar estas improntas. Las historias y trayectorias de estos sujetos (las cuales no sólo operan en el registro de lo mental sino que se han hecho cuerpos) troquelan de las más diversas maneras, no sólo el conocimiento como resultado, sino las posibilidades e imposibilidades mismas del conocer. Ciertas experiencias o condiciones de los sujetos concretos invisten de maneras difíciles de separar (cuando no incluso de identificar) la producción misma del conocimiento

### **Provincializar a Europa**

El término y la estrategia de provincializar a Europa han sido sugeridas por Dipesh Chakrabarty en un libro que ha sido traducido al castellano con el título *Al margen de Europa*. Para Chakrabarty, provincializar a Europa significa desnaturalizar las narrativas eurocentradas evidenciando la parroquialidad e historicidad de modalidades de pensamiento, de ordenamientos políticos y de prácticas sociales que se esgrimen como universales. Esto no significa que el proyecto de provincializar a Europa conduzca a un relativismo cultural ni, mucho menos, a un nacionalismo o nativismo no-europeo. La idea no es simplemente rechazar a la modernidad, los universales, la ciencia o la razón arguyendo

que son culturalmente específicos a Europa y, en consecuencia, intrínsecamente reproductores del eurocentrismo. Aunque esto último no deja de ser cierto, provincializar a Europa significa más bien desplazar a Europa del centro de la imaginación histórica, epistémica y política. Europa se refiere a la Europa hiperreal, a esa ficción normativa que atraviesa imaginarios y prácticas no sólo a las geografías y gentes colonizadas por Europa, sino hacia los lugares y personas que se consideran como europeos.

Este desplazamiento implica un redibujamiento de las genealogías eurocentradas e intra-europeas de la modernidad, la ciencia, la subjetividad, el ciudadano, la nación o el estado. Este redibujamiento problematiza el imaginario de Europa como la ‘cuna’ exclusiva donde se originaron y desarrollaron las instituciones y modalidades de conocimiento y subjetividad modernas que sólo posteriormente fueron transplantadas al ‘afuera’ de Europa: las colonias. Múltiples son los análisis que han demostrado como modalidades de trabajo disciplinarias (Mintz 1979), de imaginación de nación (Anderson 1991) o de subjetividad (Stoler 1995, 2002), se articularon en los contextos coloniales o ex-coloniales antes de que fuesen introducidas en Europa. Esto problematiza el modelo difusionista que ha predominado en las narrativas eurocentradas e intra-europeas de la modernidad. No obstante, lo que está en juego aquí no es simplemente invertir el modelo en su totalidad o parcialmente, argumentando que fueron los contextos coloniales o ex-coloniales los que propiciaron la emergencia y desarrollo de lo que hasta entonces había sido atribuido a Europa.

Se trata más bien de evidenciar dos puntos interrelacionados. De un lado, se propone examinar cómo Europa, antes que una entidad aislada y preexistente, ha sido en gran parte co-producida por y en la experiencia colonial. Las experiencias coloniales no son una ‘excrecencia’ o ‘desviación’ de Europa, sino que fueron las

condiciones de existencia e hicieron posible el imaginario eurocentrado y eurocentrista que la constituye como tal. Para decirlo en otras palabras, Europa no es una entidad preexistente a la experiencia colonial (la de la primera modernidad y la de la segunda modernidad, como lo expondrá más adelante) puesto que se constituye al mismo tiempo, y por el mismo procedimiento, de la producción de una exterioridad ontológicamente irreductible e insalvable: el otro colonial. De otro lado, con el proyecto de provincializar a Europa se pretende desatar la “[...] pesadilla de la ‘tradición’ que es creada por la ‘modernidad’” (Chakrabarty 2000: 46). Para desatar dicha pesadilla se requiere cuestionar el extendido lugar común de la modernidad que la supone como un universal que arrojaría a la ‘tradición’ todo aquello que le es ajeno, que no encaja sus imaginarios de sí misma. La ‘tradición’ se define así como lo otro arcaico de la ‘modernidad’, con todas las connotaciones políticas, éticas y morales que se suponen en los discursos celebratorios o críticos de esta última.

Dos son los puntos principales involucrados en la crítica de este lugar común. Primero, en oposición a su pretensión e imaginario no existe la modernidad en singular, sino modernidades en plural (incluso al interior mismo de esa Europa que opera como su paradigma). Como bien lo demuestra Timothy Mitchell (2000: 24), esta pluralización de la modernidad no significa simplemente que existen ‘modernidades alternativas’ que se constituyen en variantes locales dadas ciertas especificidades culturales de una modernidad en singular que subyacería a todas. Menos aún, no habría un paradigma de modernidad encarnada en Europa, de la cual las otras modernidades serían meros derivados defectuosos o copias diletantes debido a los obstáculos e incapacidades de los no-europeos. La pluralización de la modernidad significa, por el contrario, que aunque la modernidad se caracteriza por argüir su universalidad, unicidad y ahistoricidad, lo que han existido son siempre modernidades concretas, ancladas

a particulares sociales y políticos históricos específicos. En otras palabras, debemos de pensar a la modernidad más allá que de las narrativas y quimeras que ésta ha enunciado sobre sí, historizando y etnografiando sus múltiples articulaciones no como un simple efecto de superficie sino como constitutivas de las mismas. Segundo, para desatar la ‘pesadilla de la tradición’ se requiere eclosionar la centralidad en la vida social y política de la modernidad que constituye a la ‘tradición’ como negatividad. La tradición como negatividad, como un todavía-no-moderno, es un poderoso imaginario de las narrativas que privilegian instituciones modernas como la ciudadanía, la nación o el sujeto liberal moderno por encima de otras formas de solidaridad social o experiencias de subjetividad. En general, este privilegio se asocia con un efecto borramiento de la compleja y contradictoria trama de prácticas, relaciones y representaciones al ser subsumidas en una negatividad de la modernidad.

En suma, Chakrabarty argumenta que las categorías del pensamiento europeo son *indispensables pero insuficientes* para comprender la realidad social y política de las sociedades postcoloniales como la India.

### **Colonialidad del saber**

El término de colonialidad del saber se ha derivado del de ‘colonialidad del poder’, sugerido por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000). La colonialidad no es equivalente a colonialismo. La colonialidad sería la lógica que subyace al colonialismo, pero que se mantendría incluso hasta nuestros días, ya que se concibe como el lado oscuro e inmanente de la modernidad. Siguiendo una línea de argumentación que encuentra en Aimé Césaire un referente importante, no hay modernidad sin colonialismo, la civilización moderna occidental no se puede separar de la violencia colonial sobre la que se ha edificado. La colonialidad del poder refiere al patrón de poder global que surge con el sistema mundo moderno, y que asociado a

una clasificación racial, ha permitido el control y explotación de fuerza de trabajo, riquezas y territorios a lo largo del planeta en aras de la emergencia y consolidación del capitalismo.

La colonialidad del saber refiere a la dimensión epistémica de la colonialidad del poder. La colonialidad del saber es constituida por un patrón de clasificación y jerarquización global de los conocimientos, donde unos aparecen como la encarnación del conocimiento auténtico y relevante, mientras que otros conocimientos son expropiados, inferiorizados y silenciados, a tal punto que dejan de ser conocimientos para aparecer como ignorancias, supersticiones. Los conocimientos son clasificados a partir del paradigma teológico primero y del científico después, desestimando aquellas modalidades de conocimiento que escapan a la legibilidad y apropiabilidad de estos paradigmas. Esta clasificación implica no sólo la ecuación entre conocimiento verdadero y conocimiento europeo occidental encarnado en sus sistemas religiosos, filosóficos y científicos, sino también la inferiorización cuando no borramiento de otras modalidades de conocer de 'los otros' de Europa.

Aunque la colonialidad del saber también subordina unos saberes haceres y conocimientos en nombre de la ciencia y el conocimiento experto (como vimos unos párrafos antes en el análisis de Foucault), el énfasis de la perspectiva de la colonialidad del saber radica en evidenciar el eurocentrismo racializado del conocimiento teológico o científico que ha sido constitutivo de Occidente. De ahí que el aparato universitario occidental ha estado estrechamente ligado a la colonialidad del saber.

### **Pensamiento propio: apuntes para el conocimiento situado**

Existen ciertas asociaciones comunes a la idea de pensamiento propio que, a nuestra manera de ver, son problemáticas porque lo encierran en visiones caricaturizantes y simplistas clausurando no sólo sus potencialidades analíticas, sino también las políticas. Por tanto, antes de presentar nuestros argumentos, se hace relevante empezar por establecer una serie de distinciones y clarificaciones. Aunque pudiéramos extendernos en este aparte, nos centraremos en tres de las más frecuentes y problemáticas: la equiparación del pensamiento propio con el subalterno, con lo popular y lo ancestral.

1. Existe la tendencia a equiparar pensamiento propio con pensamiento subalterno o sometido. Aunque lo que puede considerarse el pensamiento propio hoy es un pensamiento en posición subalterna, no se puede circunscribir a lo que se concibe como propio del pensamiento de los sectores subalternizados. Esto por varias razones.

En primer lugar, gústenos o no, los sectores subalternizados han incorporado pensamientos de los sectores dominantes inicialmente impuestos, reproduciendo concepciones del mundo y jerarquizaciones derivadas de distintos momentos históricos y sistemas de dominación. De ahí que los pensamientos dominantes no pertenezcan simplemente a las clases dominantes.<sup>1</sup> La dominación no ha sido simplemente un

---

<sup>1</sup> Dado que los sectores subalternizados no están en una relación de exterioridad con respecto a una formación hegemónica, no son independientes y anteriores sino que de múltiples formas se encuentran constituidos por la misma. La relación del subalterno frente a la hegemonía no es una entendible en términos de alienación que se impone a su verdadera naturaleza, a un núcleo de pureza y autenticidad que emergería una vez se superen los "constreñimientos artificiales" de la hegemonía. Desde esta posición, no hay garantías epistémicas, éticas ni políticas de un privilegio de los pensamientos subalternos. El pensamiento subalterno o sometido no necesariamente supone un privilegio cognitivo, ético o político frente a un pensamiento hegemónico o dominante.

ejercicio de coerción o de sometimiento por la fuerza. Las operaciones ideológicas con base en el consenso y las hegemónicas articuladas desde el consentimiento han sido desplegadas para garantizar la dominación y sometimiento de unas clases por otras. De esto se deriva que hay que diferenciar entre el pensamiento en posición subalterna o sometida y los sectores sociales subalternizados o sometidos. No se puede confundir la posición (subalterna o dominante) con el sujeto (los sectores subalternizados o dominantes).

En segundo lugar, el pensamiento subalterno se define en relación al pensamiento hegemónico antes que por la simple pertenencia a unos sectores sociales concretos. Se puede rastrear cómo lo que en un momento determinado se considera propio de los sectores subalternos es apropiado en ciertos momentos por clases dominantes reinscribiéndolo en marcadores de distinción. El movimiento inverso también puede ser rastreado, evidenciándose cómo lo que en algún momento fue considerado como propio de los sectores dominantes es apropiado por las clases subalternizadas. Aunque podríamos ofrecer un listado interminable de ejemplos al respecto, lo que queremos indicar es el carácter relacional que constituye a una serie de pensamientos como subalternos en un momento dado. El pensamiento subalterno supone una tensión que expresa unas luchas por el sentido en escenarios concretos y en contextos específicos. No es esencia, no es estático ni homogéneo; es histórico, heterogéneo, contradictorio y posicional.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> El punto que queremos plantear es que no es posible establecer una equivalencia entre el pensamiento articulado por los sectores subalternos o sometidos y el pensamiento propio. Cuando seguimos a Gramsci, en formaciones hegemónicas el pensamiento propio de los sectores subalternizados se encuentra profundamente troquelado por el pensamiento hegemónico, aquél no se constituye absolutamente al margen o independiente de

Nuestro argumento es, entonces, que el pensamiento propio no se define como pensamiento subalterno o dominante en abstracto, sino que según los momentos y disputas concretas puede estar en una u otra posición (y en ocasiones incluso en las dos al tiempo). En este sentido, el pensamiento propio no solamente se constituye por conocimientos de los sectores subalternizados sino también por ciertos conocimientos elaborados desde las elites intelectuales y políticas. Para decirlo de una forma muy esquemática (que esperamos elaborar más adelante): el pensamiento propio es un cómo orientado por un para qué, antes que un contenido o sujeto definido de antemano.

2. En un sentido similar se puede afirmar que el pensamiento propio no es simplemente pensamiento popular ni pensamiento de los sectores populares. Lo popular se ha entendido de dos formas diferentes: como lo masivo o como lo del pueblo. En el primer caso, se piensa en términos de industrias culturales y de consumo masificado, en el segundo como el folclore o como lo propio de las clases subalternizadas. Dada el peso de ciertas corrientes romanticistas y folclorizantes, la noción de lo popular ha aparecido a menudo como una puridad que captura la esencia del pueblo y, en consecuencia, como epistémica y moralmente superior.

Lo popular debe ser considerado como una relación con lo no popular. No es una cosa, práctica o actitud que por su propia 'naturaleza' se constituye

---

éste. O, para pensar con Fanon y Cesaire, el colonialismo (relación de sometimiento por antonomasia) es una experiencia que produce al sujeto colonial, tanto la subjetividad y posición de sujeto del colonizador como del colonizado. No hay una anterioridad o puridad que se mantiene al margen de la experiencia colonial, ni en el colonizador ni en el colonizado. El pensamiento dominante y el sometido de ambos polos del sujeto colonial son co-constituidos.



transhistóricamente como popular, sino que lo popular debe ser considerado como una posición (o, mejor, una serie de posiciones) en un campo de relaciones sociales, donde la élite o alta cultura se contraponen con lo popular o cultura popular, apareciendo como los puntos terminales de una compleja gradiente. Incluso los ‘contenidos’ asignados en un momento determinado a uno u otro extremo se pueden mover en ambas direcciones. De ahí que no haya un conocimiento o pensamiento necesariamente derivado de posiciones populares o encarnado en los sectores populares, como tampoco se puede argumentar un pensamiento o conocimiento necesariamente articulado a la élite o a la alta cultura. No existe una necesaria pertenencia de contenido alguno a lo popular o a los sectores populares.

Ahora bien, habiendo dicho lo anterior, cabe subrayar que históricamente en distintos países de América Latina una genealogía del pensamiento propio supone un examen de cómo ciertos procesos sociales y pensadores han encontrado en “lo popular” el lugar de lo propio como práctica emancipatoria. De ahí que hoy es vital retomar reflexiva y contextualmente estas exploraciones como puntos de partida para imaginar nuevas posibilidades y retos del pensamiento propio.

3. En una veta parecida a lo que hemos examinado en relación con lo subalterno y lo popular, se pueden encontrar planteamientos que tenderían a equiparar el pensamiento propio con lo ancestral. La fuente de confusión radica en identificar lo ancestral con lo verdadera y profundamente nuestro, derivándose de allí su equiparación no sólo con lo propio sino con lo auténticamente propio.

Lo ancestral es un concepto que suele remitir a tradiciones con una larga historia

que se remontan y perviven en lo indígena.<sup>3</sup> No obstante, la noción de pensamiento ancestral es una expresión amonedada hace solo unas pocas décadas asociada a ciertas representaciones sociales sobre la indianidad, que ha tenido un uso político estratégico tanto para posicionar ciertos discursos reivindicativos como para desvirtuarlos. El pensamiento ancestral se concibe, entonces, como el pensamiento de los pueblos indígenas que, por definición, es distinto (cuando no antagónico) con algo denominado pensamiento occidental. Desde esta lógica, para un nosotros sujetos de clase media urbanos sin identificaciones étnicas indígenas, el pensamiento ancestral sería pensamiento propio (o cuando menos fuente para el pensamiento propio) en tanto implica una genealogía distinta al pensamiento occidental europeo-estadounidense. Para los pueblos indígenas, pensamiento ancestral y pensamiento propio serían idénticos.

A pesar de lo seductora de esta imagen y de lo cómodo que resulta pensar el mundo en una distinción ontológica fundamental entre lo indígena-ancestral-nuestro que constituiría el pensamiento propio versus lo europeo y estadounidense-occidental-ajeno que establecería lo contrario al pensamiento propio, el argumento que queremos sostener es que el pensamiento propio no se superpone con el pensamiento ancestral (ni siquiera para los pueblos

---

<sup>3</sup> Lo ancestral a menudo supone una fantasía de lo indígena como homogeneidad, como si todos los indios fueran iguales. Bajo esta premisa se refuerzan las representaciones de lo indio como un incommensurable otro, libre de contradicción y de historia. La emergencia de tal otredad radical se remonta a la nostalgia imperial europea, al eurocentrismo que marca una diferencia ontológica radical entre los europeos como modernos y los no-europeos como tradicionales, de los europeos como sujetos racionales y los no-europeos como sujetos espirituales. Las imágenes del salvaje-salvaje o del buen salvaje dicen más de la imaginación y tecnologías de dominación de los europeos que de las especificidades de los no-europeos, hablan más de la máquina de binarismos propia de la modernidad eurocéntrica que de la singularidad y diferencia de los no-europeos.

indígenas), ni esa idea de pensamiento occidental como exterioridad constitutiva de lo ancestral es sostenible.

Incluso si pudiéramos suponer la existencia del pensamiento ancestral como una entidad autocontenida y absolutamente diferenciada de otros pensamientos como el denominado occidental, el pensamiento propio no lo concebimos circunscrito a ese pensamiento ancestral, ni siquiera cuando ese nosotros es ocupado por un sujeto indígena. El pensamiento propio no está definido por el origen del pensamiento, sino por la forma cómo deviene en pensamiento contextualizado y articulado políticamente independientemente de donde haya surgido. No es suficiente con que un pensamiento haya surgido *aquí* o que haya sido producido por *nosotros* para que sea pensamiento propio, como tampoco es criterio para excluirlo como tal que haya emergido en otro lugar o gestado por otra gente (incluso si esta gente son las clases dominantes).

Cualquier intento serio de producir pensamiento propio pasa por el cuestionamiento de ese lugar común de considerar que hablar de un pensamiento Occidental como si fuese una entidad claramente delimitada y circunscrita los Occidentales que se opondría claramente a las gentes y geografías no Occidentales. No hay que olvidar que definirse como no occidental es continuar siendo definido (en negatividad) por Occidente, pero también contribuir a reforzar la idea naturalizada de la existencia de un Occidente hiperreal. Eso que se denomina pensamiento occidental es más heterogéneo, poroso, contradictorio y débil de cómo a menudo se lo representa.

Podemos partir por indicar que el pensamiento propio lo entendemos como *pensar en nuestros propios términos*. Es un *pensar*, esto es, una acción: el pensamiento-como-acción (esto lo elaboraremos más adelante en la relación entre pensamiento y práctica). *En nuestros propios términos* significa un pensar orientado por problematizaciones, estilos y

ritmos de pensamiento que responden a un lugar (aquí), tiempo (ahora) y sujeto (nosotros) a partir de un para qué (proyecto político pertinente).

A menudo se confunde pensamiento con conocimiento, tomándolos como sinónimos. Nuestra propuesta es la de diferenciarlos analíticamente. Entendemos conocimientos como los resultados del pensamiento, mientras que éste último se define por su carácter de proceso y de acción. Los conocimientos se refieren a contenidos, a concepciones, a saberes ya ha sido elaborados. El pensamiento, en tanto proceso y acción, es apertura y posibilidad de imaginación de nuevos conocimientos desde lo que es pensable en un momento y situación determinada. Lo pensable es la marcación de la irreductible historicidad y situacionalidad del pensamiento, que se constituye en un permanente diálogo con el pasado, el presente y el futuro.

El pensamiento propio es plural ya que reconoce diferentes modalidades de producción de conocimiento. Cuestiona la idea que los únicos conocimiento relevantes son aquellos producidos dentro de las modalidades y etiquetas derivadas del mundo académico. No sigue el supuesto de una jerarquización que privilegia epistémicamente el conocimiento de los expertos y las disciplinas académicas sobre otras modalidades de conocimiento. No obstante, esto no significa que sea un relativismo epistémico que se limita a celebrar cualquier conocimiento en una suerte de éxtasis ante la diferencia. No todo vale, no todo tiene igual peso, no todo conocimiento es igualmente adecuado si lo que está en juego es su pertinencia para la transformación social.

Si bien no descarta en bloque el conocimiento producido por el establecimiento académico, no puede pasarse por alto que el pensamiento propio hoy no encuentra en el mundo académico las condiciones adecuadas para su consolidación. Tal como está organizado el establecimiento académico en nuestro país,

es conocimiento ostentoso funcional al colonialismo intelectual y a la lógica de la sujeción lo que se apuntala. Esto no significa, sin embargo, que el pensamiento propio sea elaborado desde una posición anti-académica en el sentido de desconocer la relevancia de ciertos acumulados teóricos y metodológicos que pueden ser re-enmarcados en otro tipo de prácticas intelectuales.

Esta apertura hacia modalidades de conocimiento distintas del derivado del mundo académico no significa, sin embargo, que el pensamiento propio los retome sin ninguna crítica como si allí se hallara necesariamente una verdad más profunda y auténtica. Esta apertura del pensamiento propio a diferentes modalidades de conocimiento no se puede concebir como romanticismo o folclorismo.

Todo conocimiento y pensamiento está situado, es contextualmente producido, apropiado y confrontado. Los conocimientos y pensamientos están marcados históricamente, suponen geopolíticas y cuerpo-políticas concretas. No existe conocimiento o pensamiento sin sujeto, sin historia, al margen de la política y en anterioridad a la ética. Por tanto, el pensamiento y el conocimiento es siempre múltiple y situado, y es siempre una intervención política.

No obstante, el pensamiento propio implica un proyecto de apropiación reflexiva y creación de los instrumentos e insumos de producción de conocimiento pertinente desde (aunque no limitado a) las condiciones concretas de existencia e intervención. Es un pensamiento localizado, pero no local. Es un pensamiento con una intencionalidad política de intervención y transformación, pero no una sustitución o cancelación del pensamiento por la política. Un pensamiento incorporado y situado, que visibiliza las condiciones y términos singulares de lo pensable. Un pensamiento que provincializa y descentra los pensamientos eurocéntricos y modernos, pero no un pensamiento provincial,

nativista o chovinista. En este sentido, el pensamiento propio es un pasamiento enraizado, esto es, contextualizado-situado, pertinente-relevante, específico que da cuenta de la densidad de lo singular (históricamente local-izado). Pero lo enraizado no es lo mismo que lo fijo, sino que se deviene pensamiento enraizado.

De ahí que el pensamiento propio no está dado, definido de una vez y para siempre, sino que significa una lucha permanente. El pensamiento propio no es una totalidad acabada sino un proceso en constante movimiento. El pensamiento propio es un proceso de lucha política y una plataforma donde varias conocimientos convergen y comparten un objetivo de cambio. Por tanto, el pensamiento propio es un pensamiento cuya ética es la de comprender mejor, con los insumos a su disposición, las ataduras de poder sobre las que se establecen los constreñimientos de lo pensable y de lo hacible, en aras de una transformación social radical.

El pensamiento propio no es algo por inventarse ni algo que aparece haciendo tabula rasa cada vez que alguien se pregunta por el pensamiento propio. Como proyecto político no puede ser pensado solamente como discontinuidad o coyuntura. Al contrario, el pensamiento propio puede construir continuidad y memoria como proyecto político, y puede defender varias tradiciones de pensamiento a condición de leer crítica y contextualmente esos legados.

El pensamiento propio siempre implica una emancipación epistémica porque supone que uno devenga en sujeto activo en la elaboración del pensamiento, dejando de ser por tanto mero objeto-recipiente que se limita a la reproducción de conocimientos ajenos e irrelevantes. Se puede argumentar que, en estricto sentido, el pensamiento solo puede ser pensamiento propio. No se puede realmente pensar sin producir pensamiento propio.

Ahora bien, la emancipación epistémica es necesaria pero insuficiente para la emancipación social y política. Si la emancipación epistémica no se conecta y no es el resultado de fuerzas histórico-sociales gestadas en luchas políticas concretas sus alcances se reducen significativamente diluyéndose su potencial transformador. Bajo condiciones desfavorables, incluso, la producción de un pensamiento propio puede articularse en contravía de procesos sociales emancipatorios reforzando el *status quo*. De la emancipación epistémica no se sigue otro tipo de emancipaciones ya que lo emancipatorio del pensamiento propio no está en el pensamiento propio como tal sino en el proyecto político. No hay una certeza política inmanente del pensamiento propio. Pero no es posible un proyecto social y político emancipatorio que no parta del pensamiento propio.

Ante ciertos postulados que argumentan que la teoría es una simple derivación de la práctica, consideramos que la práctica no es posible sin ningún ejercicio de conceptualización. Más aún, la práctica en sí misma supone pensamiento aunque no siempre sea explícito y sistemático. Y a la inversa, cualquier elaboración teórica políticamente relevante es gestada desde la práctica misma. Por eso, también nos distanciamos de quienes consideran que la práctica es una simple derivación de la teoría. La relación entre práctica y teoría no es una de anterioridades ni exterioridades sino una de co-producción dialéctica.

En suma, el pensamiento propio se diferencia del pensamiento a secas en que implica un proyecto de apropiación reflexiva y creación de los instrumentos e insumos de producción de conocimiento pertinente desde (aunque no limitado a) las condiciones concretas de existencia e intervención. Es un pensamiento localizado, pero no local. Es un pensamiento con una intencionalidad política de intervención y transformación, pero no una sustitución o cancelación del pensamiento por la política. Un pensamiento incorporado y situado, que visibiliza las condiciones y términos

singulares de lo pensable. Un pensamiento que provincializa y descentra los pensamientos eurocentricos y modernos, pero no un pensamiento provincial, nativista o chovinista. Un pensamiento cuya ética es la de comprender mejor, con los insumos a su disposición, las ataduras de poder sobre las que se establecen los constreñimientos de lo pensable y de lo hacible. Un compromiso con el trabajo serio, con la investigación de lo concreto, no un facilismo populista. El pensamiento propio es un pensamiento plural y que reconoce diferentes modalidades de producción de conocimiento, pero no relativismo epistémico ni un antiteoricismo.

### Referencias citadas

Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

Chakrabarty, Dipesh. [2000] 2008. "Introducción: la idea de provincializar a Europa" y "La postcolonialidad y el artificio de la historia" En: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. pp. 29-80. Barcelona: TusQuets Editores.

de Sousa Santos, Boaventura. Epistemología del sur. *La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso-Siglo XXI.

Quijano, Anibal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, pp 201-245. Clacso, Buenos Aires.

Said, Edward. [1978] 2004. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

\_\_\_\_\_. 1996. *Representaciones del Intelectual*. Barcelona: Paidós