

# TINKUY

## BOLETÍN DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE

Nº 12 – Mayo 2010

### *Ética, lenguaje y pueblos indígenas Perspectivas latinoamericanas*

#### Editores del número

Nicolas Beauclair  
Juan C. Godenzzi

© 2010, Section d'Études hispaniques.  
Université de Montréal

**ISSN 1913-0481**



## **Producción de saberes hegemónicos y periféricos: hacia una apertura del horizonte epistemológico**

Christian Pageau  
*Université de Montréal*

---

**Introducción. Antropología simétrica. Antropología de las periferias. Conclusión.**

---

### **Resumen**

Este artículo se interesa en explorar la cuestión de la producción de los saberes hegemónicos y periféricos, desde dos perspectivas. Se trata primero de la antropología simétrica de Bruno Latour, que polemiza acerca de la producción de saber por parte de Occidente y subraya la división entre el polo natural y el polo social operada por los modernos. Demuestra que esta división en realidad no fue lograda. De hecho, no permite pensar lo híbrido, lo que pertenece a la vez al polo natural y al polo social. Se verá que lo híbrido mucho tiene que ver con lo periférico. La segunda perspectiva proviene de la antropología social, y de los estudios de Walter Mignolo, Aníbal Quijano y Marisol de la Cadena. Estos tres intelectuales destacan que la producción de saber hegemónico por parte de Occidente excluye o silencia otra producción de saber, el saber marginalizado (periférico) del latinoamericano o del indígena. El artículo pone en diálogo las varias propuestas para demostrar que existen vínculos de sentido entre ellas. Ello permite vislumbrar una apertura hacia el saber periférico, hacia otra manera de ver y pensar el mundo, es decir una apertura en el horizonte epistemológico.

### **Résumé**

Le présent article explore la problématique de la production des savoirs hégémoniques et périphériques, à partir de deux perspectives. La première concerne l'anthropologie symétrique de Bruno Latour, qui problématise la production de savoir de l'Occident et souligne la division entre le pôle nature et le pôle société effectuée par les modernes. Il démontre que cette division n'est pas réellement réussie. En effet, elle ne permet pas de penser les hybrides, ces entités qui appartiennent à la fois au pôle nature et au pôle société. On verra que l'hybride a beaucoup à voir avec la périphérie. La seconde perspective nous provient de l'anthropologie sociale et des études de Walter Mignolo, Aníbal Quijano et Marisol de la Cadena. Ces trois intellectuels mettent en lumière le fait que la production de savoir hégémonique par l'Occident exclut ou censure la production d'un savoir autre, le savoir marginalisé (périphérique) du latino américain ou de l'indigène. L'article fait dialoguer les auteurs mentionnés pour démontrer qu'il existe un réseau de significations entre leurs propositions respectives. Ceci permet d'entrevoir une

ouverture au savoir périphérique, à une autre façon de voir et penser le monde, c'est-à-dire, une ouverture dans l'horizon épistémologique.

## 1. Introducción

El propósito de este trabajo concierne al estudio de la producción de saberes en Occidente y América Latina, a partir de las propuestas teóricas de Bruno Latour, Aníbal Quijano, Walter Mignolo y Marisol de la Cadena. Yo planteo que, en la época actual, la producción de saberes, aunque dominada por corrientes hegemónicas, también da lugar a una producción de otros saberes, o periféricos. Mi argumentación se basa en que existen muchos vínculos de sentidos en las propuestas de las antropologías que se relacionan con el estudio de la producción de saber periférico (Quijano, Mignolo, de la Cadena) y la antropología simétrica (Latour). Mi acercamiento a esta problemática será a través de una puesta en relación dialógica de las propuestas teóricas de nuestros autores.

## 2. Antropología simétrica

Bruno Latour, filósofo y sociólogo francés ha desarrollado una propuesta de estudios que él llama antropología simétrica. La antropología simétrica es un proyecto de filosofía política, que explica en su libro *Un monde pluriel mais commun* (2003). De manera general, tiene el propósito de reabrir la negociación entre las culturas. Remite entonces a la noción de diplomacia porque las varias culturas todavía no comparten un mundo común. La pluralidad de los mundos implica primero medir la distancia, el abismo entre ellos. Esta distancia la explora en su libro *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique* (1991), en donde desarrolla el tema de la idea eurocéntrica de la modernidad. Latour postula que los "modernos" nunca lo fueron porque no lograron la separación real y efectiva del mundo en dos órdenes ontológicos que a la base se proponían. No supieron pensarse a sí mismos, ni se permitieron pensar los híbridos, porque en su tarea de purificación, se olvidaron del trabajo conexo de la traducción-mediación. Los conceptos introducidos por Latour necesitan una explicación más detenida.

Según Latour, la comprensión del mundo que han desarrollado los modernos, su producción de saber, se basa en la separación filosófica entre el polo de la naturaleza, y el polo del sujeto o de la sociedad. Este trabajo de separar estos dos polos pone al hombre en la condición de la modernidad. De esta manera, desde Hobbes, dice Latour, y desde Descartes, se podría argumentar, los modernos sólo lograron en su tarea de purificación exacerbar la distancia, sin permitirse pensar en los monstruos, los híbridos, los que no pertenecen del todo ni a uno ni al otro

de los polos, pero que están entre los dos, y que son el producto de la mediación, que él llama también traducción. La tarea de purificación de cada uno de los dos polos se ejemplifica en un rastreo histórico del desarrollo del pensamiento filosófico modernizante. Para poner un ejemplo, pensemos en el trabajo de distinción de Hobbes, al inicio del siglo XVII, quien con su *Leviathan* propone que el hombre pase de su estado natural a un estado civil, a través del establecimiento de un contrato social. Otro ejemplo más contemporáneo, es el campo de la semiótica que pone al discurso en el centro de la actividad humana y llega a pensar al hombre como producto de su discurso. Cada polo se hace más y más inaccesible, más puro, pero se niega pensar en la interacción entre los dos. Los híbridos no son productos espontáneos de la naturaleza, son el producto de un sistema de interacción entre las fuerzas naturales y las fuerzas humanas. Por ejemplo, se menciona a embriones congelados, al virus del sida, al agujero en la capa de ozono, etc. Los problemas con la capa de ozono, que disminuyen la protección contra las radiaciones nocivas, provienen del uso de CFC, producidos por empresas químicas transnacionales, las cuales a su vez requieren la intervención de los políticos, estableciéndose así múltiples asociaciones. De manera más global, la teoría de Latour se basa en la teoría de actores y redes (Actor Network Theory) (2006) que tiene en cuenta a los humanos, los no humanos y los discursos (todos actores, entidades que sufren una acción), asociados en redes de colectivos. Y el problema radica en la falta de crítica (reflexión) sobre estas entidades, mixtas, híbridas.

Los humanos que se sitúan en el plano de la mediación son los no-modernos, y se podrían identificar con los pueblos indígenas que todavía conservan su cultura ancestral, ya que en su concepción ontológica del mundo, el hombre está íntimamente ligado a la naturaleza, donde el orden social está en equilibrio con el orden natural. Por ejemplo los “Achuar” de Perú, estudiados por Descola, para los cuales modificar el orden natural es modificar el orden social y hacer visibles a los “monstruos”. En contra parte, los modernos ven la naturaleza como objeto de estudio, no como sujeto.

La producción de saber por parte de los “modernizantes”, los “modernos”, no sólo se arraiga en la división del mundo en dos niveles ontológicos, sino en un concepto lineal del tiempo, que acaba con el pasado, lo descalifica y se proyecta hacia adelante, hacia un futuro moderno. Por extensión, la asimetría naturaleza-cultura implica también una asimetría pasado-futuro. Dicho de otra manera, una producción de conocimientos, de saber que no es “moderna”, será vista por los modernos como arcaica, atrasada en el plano temporal y de escaso valor en su contenido o sus propuestas de significado. Por otro lado, Latour identifica a los modernos con Occidente, o más bien Europa, a través de los pensadores que nombra y pone por ejemplo (Hobbes, Heidegger, Derrida, Lacan, etc).

En su “Parlement des choses” (1991), Latour más bien habla de los híbridos, de volverlos no clandestinos en la sociedad; no habla de la naturaleza en sí misma. Quiere interesarse en el mundo, no en la naturaleza. No me parece que Latour tenga mucho en cuenta la cuestión anímica, ni la cuestión indígena. Hace una mención de ella una vez a través de Descola, para ilustrar la cuestión de la no separación entre el orden de la naturaleza y el de la sociedad, dando el caso de los Achuar del Perú amazónico. Latour piensa el mundo de la modernidad desde el interior, y quiere que este mundo amplie su horizonte para llegar a pensarse de manera más completa. Aunque menciona un dialogo entre culturas, su pensamiento no incluye el estudio de los “actores” del mundo indígena de manera directa.

### **Comentario**

Latour no centra tanto su atención en la calidad hegemónica de la producción de saber por parte de los modernos, sino en la efectiva no modernidad del pensamiento de Occidente por su falla de principio, es decir, la división conceptual de lo natural y lo social, y la producción de un saber que no explica bien del todo el mundo moderno (Latour 1991, 91).

La propuesta de Latour en *Nous n'avons jamais été modernes* es dar un paso atrás, es decir darse cuenta de la omnipresencia del pasado dentro del presente, reconocer el valor de la experiencia anterior y abrir un espacio intelectual amplio que podrá incluir tanto las tareas de mediación, como las de purificación. Reconocer la mediación conduce entonces a considerar como válidas, y dignas de ser incluidas, las producciones de conocimiento que no se sustentan en la división del mundo en dos niveles ontológicos, sino que las ve como unidas. Tal proposición de apertura implica la cuestión de la diplomacia, es decir el diálogo y la negociación entre mundos culturales distintos con fin de lograr un consenso. De la misma manera, considera lo no moderno como una actitud que añade en vez de restar, que despliega, amplía en vez de revelar, que fraterniza en vez de denunciar y que selecciona en lugar de indignarse. Latour no quiere el final de lo moderno, sino encontrar una manera de rescatar lo bueno del pensamiento occidental (2003), y propone a la vez una pluralidad de mundos en un mundo común. Por otro lado, invita a abrir el horizonte epistemológico. De ahí que su propuesta filosófica también sea política. Propone, por otra parte, una nueva Constitución, la de los no modernos, la cual merecería ser analizada.

### **3. Antropología de las periferias**

El propósito de esta sección es presentar las maneras de pensar la producción de saberes hegemónicos y periféricos, desde un punto de vista antropológico, apoyándose en las reflexiones de Quijano, Mignolo y Latour, estableciendo las

semejanzas y redes de sentidos entre ellos y la relación que se ofrece con el pensamiento de Latour.

### **3.1 Aníbal Quijano, colonialidad del poder, eurocentrismo y modernidad**

Aníbal Quijano es un intelectual peruano post colonialista, investigador en el Centro de Investigaciones Sociales (CIES), en Lima. Es el investigador que introdujo el concepto de colonialidad del poder en su artículo de 1991 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina".

*Colonialidad del poder.* Quijano postula, en cuanto a lo que nos interesa, que en el nuevo patrón del poder mundial, que sostiene la globalización, "Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento" (Quijano 1991, 238). El concepto teórico que apoya este patrón de poder mundial y sus efectos es la colonialidad del poder. La colonialidad del poder se sostiene en América Latina y en otras regiones que fueron colonizadas, en la imposición de una clasificación social de la población según criterios de raza "una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial" (Quijano 1991, 228). Esta dominación racial crea nuevas identidades históricas (negros, amarillos, etc.), sujetas a abusos por ser inferiores, y justifica una sistemática división racial del trabajo, que llevará a un vasto genocidio en los primeros tiempos de la colonización. La división racial se extiende con la expansión global del capitalismo, eurocentrado. Dicho de otra manera, los que detentan el poder hegemónico adscriben al "otro" una identidad inferior, imponiendo una perspectiva binaria Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, y por extensión, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno (Quijano 1991, 239). La historia del poder colonial tuvo dos implicaciones principales, la primera, una identidad individual y colectiva negativa, racial y colonial, es decir la pérdida de su singularidad histórica; la otra, la pérdida de su lugar en la historia de la producción de la cultura.

*Eurocentrismo.* La imposición del eurocentrismo, a través de un capitalismo mundial impuso una nueva configuración intersubjetiva en torno de la hegemonía cultural europea u occidental.

La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonia/moderno, capitalista, eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo. (Quijano 1991, 248)

Este proceso de dominación se logra, según Quijano, en tres etapas. Primero, mediante la expropiación de las poblaciones colonizadas, una forma de colonización del espacio. Segundo, la represión violenta de las formas de producción de conocimiento, sus modos de expresión de su universo simbólico, y sus modos de expresar su subjetividad. Es una colonización del ser humano. Tercero, mediante la aculturación, en los campos de la actividad material, tecnológica y religiosa, lo que constituye una colonización del saber.

*Modernidad.* Volviendo a la cuestión de la modernidad, Quijano plantea los dos mitos fundacionales de la versión eurocéntrica de la modernidad. Primero, la idea de la civilización humana vista como una trayectoria lineal que lleva desde la naturaleza a la cultura, europea. Segundo, el hecho de no reconocer la historia del poder que diferencia a Europa de lo que no es Europa. Según nuestro autor, los europeos llegaron a pensarse como los modernos de la historia, es decir como lo nuevo y lo más avanzado de la especie. Se imaginaron además ser los portadores exclusivos de esa modernidad, y aun sus exclusivos creadores y protagonistas (Quijano 1991, 240). Su fuerza en el sistema-mundial se explica por el poder y la capacidad que tuvieron de difundir por todos lados este pensamiento hegemónico.

Hubo resistencia intelectual contra la idea de que la modernidad era sólo un hecho de Europa. Quijano avanza la idea de que las características “modernas”, por ejemplo la novedad, lo avanzado, lo racional-científico, laico y secular son también características de las altas culturas antiguas pre-europeas, tal como sucedió en Egipto, China, India, Grecia, Mesoamérica o los Andes. Lo que difiere en el caso de Europa es que se ha ido más lejos en cuanto al desarrollo científico-tecnológico, pero la pretensión europea de ser la única modernidad es vista por Quijano como una pretensión etnocentrista; y sería así solamente una europeización. Al contrario, lo que se vislumbra es una nueva modernidad, un cambio histórico en el actual sistema-mundo. Primero, el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida. Y ese patrón mundial tiene como novedad la cuestión de la liberación humana como interés histórico. Este sistema se inició en relación con la nueva América, y tiene tres factores que afectan a toda la población mundial, a saber la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo. Pero se trata de otra modernidad. Es un fenómeno histórico nuevo que empieza con América y que lleva a la constitución de una nueva intersubjetividad. Se trata entonces de un cambio global del mundo, mediante la percepción del cambio histórico.

En lo que antecede, se descalifica a Europa como la única fuente de modernidad. Existen grupos no europeos que produjeron conocimientos avanzados. Además, en el actual sistema-mundo aparece un cambio histórico que propone una nueva intersubjetividad, conformando una nueva modernidad.



La propuesta de Quijano (en su artículo de 1991) es de “aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos” (Quijano 1991, 277). Es una exhortación a cambiar y repensarse a partir de su lugar propio. Hasta menciona en un punto una necesaria revolución “democrático-burguesa”, pero demuestra su imposibilidad histórica. Insiste más bien en una redistribución radical de poder y una descolonización de la sociedad.

### *Movimiento indígena*

En la partida es pertinente hacer notar que el actual «movimiento indígena» es la más definida señal de que la colonialidad del poder está en la más grave de sus crisis desde su constitución hace 500 años. (Quijano 2006, 13)

Quijano comenta en un primer tiempo las implicaciones de la neoliberalización-globalización, en el «movimiento indígena». Los efectos de este contexto son los siguientes. Primero, la desintegración de la estructura productiva que produjo no solamente el desempleo, la polarización social, sino también un proceso de re-clasificación social que afecta sobre todo a los trabajadores. Es decir, una crisis de identidad social que explica que el cambio de las identidades sociales expresadas en términos de «clases sociales» a identidades llamadas «étnicas», regionales, residenciales, o «informales» y «pobres». Segundo, el uso de la nueva red virtual como un modo de re-conocerse y de identificarse con los suyos dentro del sistema «racial» de discriminación y de dominación. Tercero, el debilitamiento del estado, su visible des-nacionalización e inclusive su re-privatización en muchos países de la región, procesos que afectan a las poblaciones de origen o de identidad «india», colocando, según comenta Quijano, al Estado en actividad contra la mayoría de la población. Y es ahí cuando ocurre la re-identificación en curso: de «campesinos» y de «indios» a «indígenas».

Prosigue Quijano dando ejemplos de las acciones de “Comunidades Indígenas” tales como la COICA, la UNCA, o la CONAIE, organizaciones conformadas de manera transnacional, todos en países andinos y en la cuenca amazónica, y que reivindican su lugar social. Así, en el caso de la UNCA (aimaras peruanos), se trata de autogobierno directo de las gentes asociadas en una red de comunidades, pero con la fuerza y la autoridad de todo un Estado. Por otro lado, este antagonismo organizado marca el inicio del período de tensiones y de presiones entre esas poblaciones y el Estado, que se amplifica y se intensifica hasta hoy.

En cuanto al sentido y las perspectivas del actual «movimiento indígena», Quijano propone el análisis siguiente. De entrada, no todos se orientan en las mismas perspectivas ni se dirigen hacia el mismo horizonte, pero sus reclamos coinciden en dos puntos. Primero, un reclamo común de identidad, en contra de la

discriminación que les impide asimilarse plenamente a la identidad nacional o cultural dominante. Segundo, los más organizados, como en Ecuador primero y luego en Chiapas, plantean la necesidad de un estado plurinacional. Resume así Quijano su pensamiento al respecto:

Se trata de que la estructura institucional del Estado sea modificada en sus fundamentos, de modo que pueda representar efectivamente a más de una nación. Es decir, se trata de una múltiple ciudadanía, ya que en la existente los «indígenas» no tienen, no pueden tener, plena cabida. Es también cierto, sin embargo, que ese no es aún el horizonte de la mayoría de las poblaciones que se re-identifican como «indígenas» en América Latina. Pero esa demanda implica, de todos modos, el final del asimilacionismo político y cultural en América. (Quijano 2006, 25)

Como se ha visto, los movimientos indígenas latinoamericanos más fuertes y más organizados reivindican la comunidad como estructura de autoridad democrática. Se expresan así los nuevos imaginarios de cambio social y político. Por otra parte, Quijano juzga la demanda de Estados y de ciudadanía plurinacionales como más confusa y complicada, creando un serio problema sobre el control democrático de la autoridad colectiva o pública.

### **Comentario**

Quijano comparte con Latour la concepción lineal de la historia para los modernos, y las consecuentes dicotomías pasado/futuro, arcaico/moderno. Tomando en cuenta el lugar de enunciación, Quijano reflexiona a partir de la otra cultura, desde América Latina, y su postura es la de denuncia de la colonialidad del poder de los modernos, en tanto que agresión ideológica y material, mientras que Latour estudia lo moderno desde adentro y su acción adentro (la proliferación de los híbridos), y en eso tienen propósitos distintos. Por otra parte, sus pensamientos se vuelven a reunir en sus propuestas de nueva intersubjetividad y de diplomacia en tanto que los dos conceptos incluyen un diálogo entre culturas. Se puede afirmar a la vez que la percepción de Quijano en cuanto al futuro es un cambio histórico en el mundo, una nueva modernidad que tiene como interés la cuestión de la liberación humana, mientras que Latour hace más hincapié en la necesidad de cambio de Occidente para que pueda volver a “ganar”<sup>1</sup>, presentándose de otra manera y teniendo en cuenta los desacuerdos epistemológicos entre culturas, siendo el fomentador de una nueva mundialización. Se oponen así una perspectiva de liberación, y otra de nueva victoria, que me parecen dos polos que reproducen las dicotomías que se quieren evitar.

---

<sup>1</sup> A la pregunta de Ewald, “Selon vous, le monde occidental est à ce point menacé?”, Latour contesta “Il n’est pas menacé, il peut gagner à nouveau (...). Il doit mesurer le prix du désaccord, ce qu’il n’a jamais fait auparavant”. Ewald, F. *Un monde pluriel mais commun*, p.63.

Con respecto a la expresión de otros saberes, a través de la actividad de los “movimientos indígenas”, Quijano aporta un análisis de las implicaciones sobre la reconfiguración del Estado y de la idea de nación, el papel de los ensamblajes de comunidades como entidades democráticas y enfatiza el consiguiente reto a la manera de controlar un país de manera democrática.

### **3.2 Walter Mignolo, diferencias coloniales, comunicación inter-pistemológica, pensamiento fronterizo**

Walter Mignolo es William H. Wannamaker, profesor de Literatura y Estudios Romances en la Universidad Duke, Durham, Carolina del Norte, EE.UU. Es de origen argentino. Mignolo plantea que existe una matriz modernidad/colonialidad que se implantó en el espacio /tiempo que corresponde al oeste del Mediterráneo y en el Atlántico, desde el siglo XVI, y que se hizo hegemónica hasta ahora (2004). En consecuencia, la comunicación intercultural se plantea hoy en torno a diferencias no culturales sino coloniales a través de la colonialidad del poder impuesta por los discursos hegemónicos. Lo que propone Mignolo es una comunicación inter-epistemológica, que tiene en cuenta la pluriversalidad del mundo y que recurre a la herramienta teórica del pensamiento fronterizo crítico. Estos conceptos se relacionan con el modo de pensar la producción de saberes, y se analizarán con esta perspectiva.

*Diferencias coloniales.* En el contexto de la comunicación intercultural, Mignolo demuestra que las diferencias culturales son en realidad diferencias coloniales. El poder hegemónico de Europa ha impuesto una configuración tiempo/espacio que se traduce en moderno/colonial, a través de la colonialización del ser, del espacio y del saber. En un rastreo histórico, se comprueba que las diferencias culturales no son naturales sino primero religiosas, después nacionales y finalmente científicas. En cuanto al nivel religioso, en los siglos XV, XVI, la comunicación se hace entre diferencias religiosas; y en Europa, el eje de referencia y clasificación es el cristianismo. En el siglo XVIII, cambia el contenido, pero no la lógica de la clasificación, y el criterio pasa a ser la nación. Así, se establece una jerarquía entre naciones, tomando a los ingleses, franceses y alemanes como punto de referencia máximo, y estableciendo desde sus perspectivas propias los criterios de evaluación de lo que es una civilización. Así, se cita a Kant, quien afirma que, fuera de Europa, no hay naciones capaces de experimentar lo bello y lo sublime. Se perfila en este periodo el criterio de la razón para juzgar del “valor” de los habitantes del planeta. La tendencia culmina a partir del siglo XIX, cuando es la ciencia la que define la clasificación y el punto de referencia. Finalmente, la ciencia ligada a la industrialización conforma los criterios actuales de los países desarrollados desde la Segunda Guerra Mundial. En consecuencia, las diferencias

rastreadas son coloniales por ser impuestas desde un centro de poder imperial, y por ende, colonial. Mignolo lo resume así:

Las diferencias coloniales son diferencias culturales organizadas jerárquicamente: civilizado/bárbaro, cristiano/pagano, desarrollado/subdesarrollado, racional/irracional. Por eso, la comunicación intercultural no puede escapar a la colonialidad del poder, del saber y del ser [...] la idea de modernidad está infectada por la colonialidad. (Mignolo 2004, 24)

*Comunicación inter-epistemológica.* La comunicación intercultural se enmarca en un contexto de disimetría de poder. Retomando la idea de modernidad, se dice que lo que está en juego son los principios fundamentales del saber y del poder impuestos por Occidente, “tanto en el pensamiento regulatorio como emancipatorio, que caracteriza la idea de la modernidad” (Mignolo 2004, 25). Se hace necesario pensar en el lugar de la “trans-modernidad”. Para evitar la modernización total, es decir la reproducción en todos los ámbitos de la sociedad de la colonialidad del poder, del saber y del ser, hace falta pensar en un cosmopolitanismo crítico, que se funde sobre todo en la idea pluri-versal de la paz perpetua, que permita pensar en otros mundo futuros, en un mundo en que quepan muchos mundos.

*Pensamiento fronterizo.* El método que se propone para lograr pensar la pluriversalidad es la epistemología fronteriza (pensamiento fronterizo). Se postula que detrás de la totalidad modernizante del expansionismo euroamericano, se encuentran la exterioridad y la heterogeneidad histórico-estructural. Primero, la exterioridad es la diferencia creada a partir y desde la interioridad, es una matriz espacio-temporal que crea las diferencias coloniales e imperiales, a partir de la imposición de la dicotomía modernidad/colonialidad. En vez de pensar a lo exterior, se prefiere pensar en lo que es sencillamente algo diferente. Además, esta diferencia se piensa a partir de los bordes de la ideología eurocentrada, para pensar una democracia que no sea neoliberal, un socialismo no comunista, etc. El pensamiento fronterizo se hace crítico cuando se amplía, sale de los bordes, del espacio de los marginalizados para volverse un proyecto epistémico, ético y político. Segundo, el concepto de heterogeneidad histórico-estructural, que reconoce la lógica del poder que organiza los procesos históricos. reemplaza al concepto determinista y lineal de la historia, historia que se moderniza en sí misma.

### **Comentario**

Mignolo, como Quijano, comparte con Latour unas semejanzas de pensamiento. Pero Mignolo, desde Estados Unidos, siendo latinoamericano hace hincapié en la colonialidad del poder y la necesidad de pensar de otro modo, trascender la modernidad/colonialidad, pensar desde los bordes, las márgenes y propone un

nuevo proyecto epistémico (pensamiento fronterizo). Por su parte, Latour, desde Europa, Francia, desde el imperio, habla más de apertura y diplomacia. Mignolo propone producir el saber de otra manera, pero también anhela un mundo en que quepan muchos mundos, o dicho de otra manera, *un monde pluriel mais commun* en las palabras de Latour.

Mignolo y Quijano comparten de manera evidente la noción de colonialidad del poder. Quijano parece más radical, quiere una ruptura, una descolonización, una repartición radical del poder, su proyecto tiene connotación política más directa (y tajante, aunque no muy clara en su diseño real), que Latour o Mignolo. Quijano aborda la cuestión de la revolución, aunque la califica de imposible; y Mignolo aporta una herramienta teórica, el pensamiento fronterizo crítico, un modelo para pensar y permitir un mundo pluriversal.

En lo que se refiere estrictamente a la producción de los saberes, Mignolo reconoce y denuncia la producción hegemónica de los saberes, que tiende a homogenizar el pensamiento, al occidentalizarlo. Dice que hay que evitar la modernización total, hasta da el ejemplo del riesgo que podría representar la difusión hegemónica desde el norte de la corriente de los “estudios culturales y poscoloniales”, un “peligro” de la americanización académica (Mignolo 2004, 25). Por eso justamente propone el método del pensamiento fronterizo, un modo de pensar y producir saberes “periféricos” (que no serán producciones hegemónicas).

Tiene sentido que las propuestas éticas y pragmáticas vengan del margen, de esas naciones colonizadas, pero también es necesario que se haga en colaboración con críticos al interior del imperio colonial. Así se podrán conocer, vencer y superar las epistemologías colonizadoras desde una perspectiva doble. Pero aun así, estoy pensando en término de dicotomías. Habría que recurrir a Latour y pensar en abordajes múltiples, en perspectivas variadas; y entonces, uno se acerca a la pluriversalidad de Mignolo.

### **3.3 Marisol De la Cadena, hegemonía intelectual, multi ontologismo de Arguedas, pluralización de la política**

Marisol de la Cadena es antropóloga de origen peruano, asociada a la Universidad de California, Davis. Contribuyó al desarrollo de la red internet World Anthropology Network ([www.wan/ram.org](http://www.wan/ram.org)). De entrada, a modo de guía para el apartado, me viene a la memoria una frase de la autora: “La historia de la antropología en América Latina es una historia del desarrollo de un saber periférico”.

En su artículo<sup>2</sup>, De la Cadena hace un rastreo histórico de la antropología andina, un triángulo sin base según De Gregori, es decir un conocimiento antropológico de fuente exterior (EE.UU.), presente en la cúspide y no en la base, por no incluirse conocimiento de universidades de provincias. La hipótesis de su artículo es que “las relaciones nacionales de dominación y subordinación del conocimiento local (...) hacen posible la hegemonía intelectual de las formaciones económico-académicas euroamericanas” (de la Cadena 2004a, 108, 109). Así, el conocimiento antropológico universal se hace visible, es decir oficial y reconocido, mientras que la información local permanece invisible. En otras palabras, la colonialidad del poder (Quijano, citado por De la Cadena) descalifica las formas no occidentales de interpretar el mundo, es decir, la producción de saber periférico. Para ilustrar, se toma el ejemplo de los antropólogos que viajan a EE. UU. para obtener reconocimiento, y oficializar su información local, hacerlo conocimiento académico. Otro ejemplo es el financiamiento de las colaboraciones Norte/Sur por parte de EE.UU., por ejemplo, el ACLS-SSRC Joint Committee y Rockefeller. Se hallan además casos de jerarquización, en los que los especialistas peruanos son considerados aprendices, en sucedió en el contexto de producción del *Handbook of South American Indians*.

La reflexión de De La Cadena tiene su inspiración en el pensamiento de José María Arguedas (*Todas las sangres*, 1964). La novela cuenta en su aspecto narrativo el enfrentamiento entre dos hermanos que oponen fuerzas de la modernización y fuerzas de la tradición, y la mediación de un tercer personaje, un híbrido, a la vez capaz de pensar y actuar de manera moderna y no moderna. Según el análisis de la antropóloga, Arguedas “propone un movimiento social indígena alternativo, aliado de la izquierda moderna, pero él mismo con una lógica híbrida no moderna” (de la Cadena 2004a, 122). En otro artículo (2004b), había propuesto la noción identitaria (individual) de hibridización fractal, en un sentido similar a la idea de la lógica híbrida.

La autora afirma querer leer a Arguedas como “promotor de un multi-ontologismo y un nacionalismo capaz de ser universal y singular, articulado por la razón y la magia e igualdad de condiciones y además socialista” (de la Cadena 2004a, 127). Identifica en Arguedas y con 30 años de anticipación, la noción de colonialidad del poder de Quijano, un detractor del primer periodo. Por otra parte, según De la Cadena, Arguedas utiliza la vida como fuente de conocimiento, presentando él su trabajo como “absolutamente cierto y absolutamente imaginado, carne y hueso y pura ilusión” (Arguedas en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, citado por De la Cadena (2004a, 129)).

---

<sup>2</sup> 2004 a, Marisol de la Cadena, “La producción de otros conocimientos y sus tensiones (...)” en *Saberes periféricos(...)*, p.107-152.

De la Cadena ve la interculturalidad, un diálogo entre culturas, como una posibilidad de construcción de un nuevo estado, un lugar epistemológico para la producción de un tipo diferente de conocimiento. La propuesta de la autora, inspirándose en Arguedas y los movimientos sociales indígenas consiste en transformar la noción liberal de diversidad por dar un lugar social a otras ontologías y sus respectivas formas de conocimiento. La antropología puede contribuir en tanto que “proceso dialógico de traducción entre lo local y lo universal, entre historias e Historia, entre lo singular y lo general” (de la Cadena 2004a, 144). Esta posición se afirma y se concretiza en su artículo de 2007, cuando propone la pluralización de la política inspirándose en la acción política no convencional y hasta subversiva de los movimientos indígena-populares en los Andes. Toma el ejemplo de una carta escrita por un indígena (Humberto Cholango) al Papa Benedicto XVI. Menciona también los rituales de pago a la tierra en espacios públicos oficiales. Lo novedoso de estas acciones es que irrumpen en la esfera política reconocida. Los interpreta como un conflicto político por negociar, pero negado por la descalificación a la cual está sometida la cultura indígena a consecuencia del proceso de colonialismo anterior y el neoliberalismo actual.

En un primer momento, recurre al argumento no moderno de Mariano Turpo, quien afirma que el poder es un conjunto de fuerzas de la gente y de la naturaleza, con las cuales hay que negociar. En un segundo momento, acude a Latour para contrastar, e ilustrar que la modernidad se establece con la división del mundo en dos órdenes ontológicos, reservando la ciencia para representar a la naturaleza, y la política para la gente. Entonces, el pensamiento indígena, con sus pagos a la tierra en la esfera política reconocida, incluye la representación de la naturaleza en lo político, lo que significa una alteración de este orden moderno. El rechazo de esa actitud demuestra la colonialidad del poder, que censura lo que debe entrar o no en lo político. Es otro ejemplo más de descalificación de lo indígena con base de raza, cultura y clase. De la Cadena analiza que en estos conflictos, lo que se vislumbra es una disputa entre representaciones científicas y no científicas de la naturaleza, que rompe con la idea de modernidad política y propone otra historia. En fin, propone debatir el acuerdo fundacional de la modernidad y “pluralizar la política, más allá de [...] su registro moderno y postmoderno” (de la Cadena 2007, 38).

### **Comentario**

En su manera de pensar la producción del saber, Marisol de la Cadena tiene declarada afinidad con Bruno Latour y Aníbal Quijano, y por ende con Walter D. Mignolo.

En lo que respecta a Latour, De la Cadena reconoce que en la modernidad, la producción de saberes se hizo hegemónica y basada en una división ontológica artificial del mundo. Visto así, claro que los modernos, los neoliberales del Norte no pueden aceptar, ni concebir la irrupción de los objetos en lo político. De ahí el cambio epistemológico que implica la representación de la naturaleza de manera no científica, por parte de comunidades populares o indígenas.

Abrir así el espacio político como lo quiere de la Cadena encaja bien en la apertura del horizonte epistemológico de Latour, pero con la diferencia esencial que de la Cadena exige una nueva política, mientras que Latour sólo remite a una negociación, una diplomacia sin hablar de ruptura en el orden político, que es lo que se vislumbra en realidad. Latour quiere la continuidad del occidente, de la "Europa moderna", pero anhela darle las herramientas para definirse mejor y poder presentarse bien a las culturas distintas en el momento de negociar. Mientras Latour habla de los híbridos, de la Cadena habla más bien de incluir la epistemología indígena, que incluye saberes diferentes. Latour alude al saber más cercano de los actores-actantes de la "asociaciones modernas."

La reflexión de De la Cadena es muy práctica y realista, en acuerdo con la apertura del horizonte epistemológico de Latour y, si bien utiliza sus nociones, es de manera general y ampliándolas, para lograr una propuesta que no se quede en el plano de la utopía, sino de un cambio radical de la práctica. Y de ahí radica todo el interés de su reflexión, que se basa en la observación y la crítica astuta de las realidades políticas y económicas de las cuestiones de producción de saber. Además, su inspiración se encuentra según declara y demuestra, en el pensamiento de Arguedas, "híbrido cultural" de Perú.

De la Cadena tiene filiación de pensamiento con el concepto de pluriversalidad de Mignolo por la cuestión de inclusión de otra epistemología. Mignolo quiere un mundo que incluya a otros, un poco como Latour, pero de la Cadena tiene el mérito de dar un paso más cuando apunta a la necesidad de un nuevo orden político y entonces designa el modo de producir el saber como eje fundamental, haciéndose imprescindible incluir la naturaleza en lo político, al contrario de los modernos. Lo que se vislumbra entonces según nuestra antropóloga es una revolución epistemológica, para los modernos, una mutación en la manera de hacer la política en base de una manera no moderna de definir el nuevo sujeto naturaleza.

De los cuatro autores estudiados aquí, es de la Cadena quien propone una verdadera apertura epistemológica cuando vislumbra la necesidad de incluir otros modos de producir el saber, otros modos de concebir lo que puede ser un sujeto político. Y por su formación, propone incluir el pensamiento indígena-popular en la arena política reconocida. De cierto modo, quiere ir más allá del estudio de lo



indígena, lo quiere conocer para incluirlo al mundo “moderno”. Que lo indígena pase de ser objeto de estudio a sujeto político, sujeto de derecho, no objeto de derecho. Por su lado, Quijano quiere una liberación humana en América latina, y su discurso (en el estado actual de mi trabajo), si no vehicula una propuesta teórica o epistemológica que permita acceder a otros modos de producir el saber, por lo menos observa los pasos políticos y sociales que dan las organizaciones populares o indígenas y, en consecuencia, el necesario cambio del Estado. Según él, este movimiento implica la redefinición de la cuestión nacional y de la democracia política para incluir nuevas ciudadanías.

Latour y Mignolo no demuestran realmente una apertura al saber realmente diferente, no moderno, salvo quizás Latour cuando invita al Occidente moderno a redefinirse, para poder negociar con las otras culturas, como la china que menciona sólo brevemente. Mignolo también piensa desde un centro moderno académico, desde EEUU, pero habría que indagar en que consiste realmente el pensamiento fronterizo, pues no es claro si incluye otros modos no modernos de producir el saber. Por lo menos aquí encontramos una pista acerca de la cuestión de dicotomías:

What all these key words [double consciousness, double translation, creolization] have in common is their disruption of dichotomies through being themselves a dichotomy. This, in other words, is the key configuration of border thinking: thinking from dichotomous concepts rather than ordering the world in dichotomies. Border thinking, in other words, is, logically, a dichotomous locus of enunciation and, historically, is located at the borders, (interiors or exteriors) of the modern/colonial World system (...). (Mignolo 2000, 85)

Un pensamiento crítico tiene que partir de una oposición, una puesta en contraste; y es así que en el nivel teórico recurrimos a oposiciones, dicotomías, pero eso no implica la imposición de dicotomías al mundo real, este mundo que es más bien un ensamblaje de grupos, relacionados, como una red de asociaciones. En otra palabras, el concepto no es la realidad, aunque ayude a comprenderla. Entonces, el pensamiento fronterizo implica una crítica con perspectiva doble.

#### **4. Conclusión**

Definir un nuevo modo de vivir juntos, que es lo que en definitiva está en juego, pasa necesariamente por una libre producción del saber, una producción inclusiva y descentrada. Teniendo en cuenta el natural antagonismo entre las varias culturas, se requiere una apertura del horizonte en el nivel político, que es uno de los lugares de expresión y defensa de la producción de los saberes. En este sentido, la propuesta de Marisol de la Cadena parece la más productiva, y la de Quijano, esclarecedora. Y para lograrlo, Occidente tendría que autocriticarse,

criticar su supuesta modernidad, y aquí Latour ha demostrado su utilidad. Por otro lado, hace falta no olvidar que el “otro”, el no moderno, también está presente en el centro, como los inmigrantes africanos en España y Francia. Quizás la difusión de saberes “periféricos” a partir de los nuevos medios de comunicación permitirá cierta apertura dentro de las sociedades “modernas”. También entran en juego la reconfiguración de lo que definimos como cultura (la cultura canónica, académica, frente a la cultura alternativa, marginal, de los jóvenes, de internet, etc.), la pérdida de poder efectiva del Estado en la libre producción de saber (neoliberalización aplicada a la producción de saber académico en las universidades, a través del financiamiento privado), la pérdida de poder político del Estado frente a las empresas transnacionales, etc.

Por varias razones no se puede concluir realmente este trabajo. Primero, se requiere un estudio más detenido y completo de los trabajos de nuestros autores, para poder ponerlos en una más completa y justa relación dialógica. Por lo menos, se ha comprobado que existe una red de sentidos en sus pensamientos. Lo que podrá surgir será, si no un guion teórico, por lo menos la continuación de una mirada crítica y compleja de la reflexión acerca de la cuestión, también compleja de la producción de los saberes. Segundo, la necesidad de seguir para asegurarnos que superamos en la práctica las dicotomías modernas, que pensamos en torno a la pluriversalidad, la apertura del horizonte epistemológico. Tercero, si bien se observan las relaciones de similitud de significado entre las propuestas estudiadas, se debería estudiar en el terreno, es decir en la sociedad, de qué manera y en qué condiciones se llevan a cabo la producción y la enseñanza de los saberes para seguir construyendo un mundo en que estos conocimientos dejen de distinguirse como modernos o periféricos, sino como plenamente humanos.

### Referencias bibliográficas

De La Cadena, M. 2007. "El movimiento indígena-popular en los Andes y la pluralización de la política, una hipótesis de trabajo". *Forum* XXXVIII.4: 36-38.

De la Cadena, M. 2004a. "Indígenas mestizos, desindianización y discriminación: racismo cultural en el Cuzco". *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 323-346.

De la Cadena, M. 2004b. "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad?". *Saberes periféricos, ensayos sobre la antropología en América Latina*. Comp. Degregori, C. I. y Sandoval, P. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 109-152.

Ewald, F. 2005. *Un monde pluriel mais commun ; entretiens avec François Ewald*. Vacluse: Éditions de l'aube.

Latour, B. 2006. *Changer de société, refaire de la sociologie*, La découverte : Paris.

Latour, B. 2003. *Un monde pluriel mais commun*, Editions de L'Aube : Paris.

Latour, B. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*. Paris : Éditions La Découverte.

Mignolo, W. D. 2004. "Globalización, doble traducción e interculturalidad", *de Signis* 6: 21-32.

Mignolo, W. D. 2000. *Local histories/global designs*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Quijano, A. "El 'Movimiento Indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina". [http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualData/publicaciones/san\\_marcos/n24\\_2006/a01.pdf](http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualData/publicaciones/san_marcos/n24_2006/a01.pdf)

Quijano, A. 2004. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Ed. Pajuelo, R, y Sandoval, P. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 228-281.