

LA DESCOLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO: DIÁLOGO CRÍTICO ENTRE LA VISIÓN DESCOLONIAL DE FRANTZ FANON Y LA SOCIOLOGÍA DESCOLONIAL DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Ramón Grosfoguel

*Departamento de Estudios Étnicos, Berkeley University, Estados Unidos.
Integrante del Grupo Modernidad / Colonialidad*

grosfogu@berkeley.edu

La obra de Boaventura de Sousa Santos constituye una contribución fundamental a la descolonización de las ciencias sociales. Su trabajo es un ejemplo de una teoría crítica descolonial producida desde Europa en diálogo crítico con el pensamiento del Sur Global. Hoy día resulta inexcusable para pensadores del Norte Global seguir produciendo teoría crítica sin diálogo, con sordera hacia las epistemologías del sur. A partir de la obra de De Sousa Santos, no tiene justificación argumentar que no sea posible para un pensador o pensadora del Norte Global pensar junto y con el Sur Global.

La obra de Boaventura de Sousa Santos constituye una contribución fundamental a la descolonización de las ciencias sociales

Desde Jean Paul Sartre no ha habido un pensador europeo con el compromiso político y social con el Sur Global como Boaventura de Sousa Santos. Pero De Sousa Santos supera a Sartre en la medida en que este último nunca se contaminó con, ni se tomó en serio las epistemologías del Sur Global. Sartre fue un existencialista toda la vida sin replantearse sus sesgos eurocéntricos ni *contaminarse* con el pensamiento del sur. En cambio, Boaventura de Sousa Santos se ha planteado como una prioridad en la producción de conocimientos en las ciencias sociales el pensar junto y con el Sur Global. De Sousa Santos parte del principio de que “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo”. Su sociología es una ruptura con el universalismo eurocéntrico al llamar a la producción de una epistemología del sur por medio de una ecología de saberes que incluya desde científicos sociales hasta epistemologías y saberes Otros producidos desde el Sur. La ecología de saberes es un principio epistémico fundamental en la obra de De Sousa Santos que constituye el punto de partida dialógico que permite escapar del monólogo monoculturalista eurocéntrico.

En esta intervención quisiera destacar el significado de la obra de De Sousa Santos poniéndolo en diálogo con la obra de Franz Fanon. Antes de hablar propiamente de la obra de De Sousa Santos, procederé a explicar el concepto de racismo en Fanon.

Las élites occidentalizadas del tercer mundo (africanas, asiáticas o latinoamericanas) reproducen prácticas racistas contra grupos etno/raciales inferiorizados donde dependiendo de la historia local/colonial la inferiorización puede ser definida o marcada a través de líneas religiosa, étnicas, culturales o de color

Concepción fanoniana del racismo

Para Fanon, el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida durante siglos por el "sistema imperialista/occidentalocéntrico/ capitalista/patriarcal/moderno/colonial" (Grosfoguel, 2011). Las personas que están por encima de la línea de lo humano son reconocidos socialmente en su humanidad como seres humanos con derecho y acceso a subjetividad, derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas subhumanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por lo tanto, negada (Fanon 2010). Hay varios asuntos importantes a destacar con esta definición.

La definición fanoniana de racismo nos permite concebir diversas formas de racismos evadiendo los reduccionismos de muchas definiciones. Dependiendo de las diferentes historias coloniales en diversas regiones del mundo, la jerarquía de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano puede ser construida con categorías raciales diversas. El racismo puede marcarse por color, etnicidad, lengua, cultura o religión. Aunque el racismo de color ha sido predominante en muchas partes del mundo, no es la forma única y exclusiva de racismo. En muchas ocasiones confundimos la forma particular de marcar el racismo en una región del mundo con la forma universal exclusiva de definición del racismo. Esto ha creado una enorme cantidad de problemas conceptuales y teóricos. Si colapsamos la forma particular que el racismo adopta en una región o país del mundo como si fuera la definición universal de racismo perdemos de vista la diversidad de racismos que no son necesariamente marcados de la misma forma en otras regiones del mundo. Así adoptamos la falsa conclusión de que en otras partes del mundo no existe racismo si la forma de marcar el racismo en una región o país particular no coincide con la forma de marcarlo en otra región o país. El racismo es una jerarquía de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano. Esta jerarquía puede ser construida/marcada de diversas formas. Las élites occidentalizadas del tercer mundo (africanas, asiáticas o latinoamericanas) reproducen prácticas racistas contra grupos etno/raciales inferiorizados donde dependiendo de la historia local/colonial la inferiorización puede ser definida o marcada a través de líneas religiosa, étnicas, culturales o de color.

En la historia colonial irlandesa, los británicos construyeron su superioridad racial sobre los irlandeses no a través de marcadores de color de piel sino a través de la religión. Lo que parecía en apariencia un conflicto religioso entre protestantes y católicos era de facto un conflicto racial/colonial. Lo mismo puede decirse de la islamofobia en Europa y en Estados Unidos hoy. La identidad religiosa musulmana constituye hoy día uno de los marcadores más destacados de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano. Digo "uno de los marcadores" porque en estas dos regiones del mundo el racismo de color continua siendo muy importante e incluso se enreda de manera compleja con el racismo religioso. Sin embargo, mientras en muchas regiones del mundo la jerarquía etno/racial de superioridad/inferioridad está marcada por el color de la piel, en otras regiones está construida por prácticas étnicas y lingüísticas o rasgos religiosos o culturales. La *racialización* ocurre a través de marcar *cuerpos*. Algunos cuerpos son racializados como superiores y otros cuerpos son racializados como inferiores. El punto importante para Fanon es que aquellos sujetos

localizados en el lado superior de la línea de lo humano viven en lo que él llama la “zona del ser”, mientras que aquellos sujetos que viven en el lado inferior de esta línea viven en la zona del no-ser (Fanon, 2010).

Interseccionalidades diferenciadas: zona del ser y zona del no-ser

En un mundo imperial/capitalista/colonial, la raza constituye la línea divisoria transversal que atraviesa las relaciones de opresión de clase, sexualidad y género a escala global. Esto es lo que se ha conocido como la “colonialidad del poder” (Quijano, 2000). La “interseccionalidad” de las relaciones de poder de raza, clase, sexualidad y género, concepto desarrollado por las feministas negras (Crenshaw, 1991), ocurre en ambas zonas del mundo que describe Fanon. Sin embargo, la experiencia vivida de las diversas opresiones y la manera particular como ocurre la interseccionalidad es diferente en la zona del ser en comparación con la zona del no-ser. En la zona del ser, los sujetos, por razones de ser racializados como seres superiores, no viven opresión racial sino privilegio racial. Como será discutido más adelante, esto tiene implicaciones fundamentales en cómo se vive la opresión de clase, sexualidad y género. En la zona del no-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio racial. Por lo tanto, la opresión de clase, sexualidad y género que se vive en la zona del no-ser es cualitativamente distinta a cómo estas opresiones se viven en la zona del ser. El asunto que se debe enfatizar es que hay una diferencia cualitativa entre cómo las opresiones interseccionales se viven en la zona del ser y la zona del no-ser en el “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial” (Grosfoguel, 2011).

Para Fanon, ninguna de estas zonas es homogénea. Ambas zonas son espacios heterogéneos. Dentro de la zona del ser existen conflictos continuos entre lo que la dialéctica hegeliana caracteriza como el “Yo” y el “Otro”. En la dialéctica del “Yo” y el “Otro” dentro de la zona del ser hay conflictos pero no son conflictos raciales porque la humanidad del otro oprimido es reconocida por el “Yo” opresor. El “Yo” en un sistema imperialista /capitalista/patriarcal son las élites metropolitanas masculinas heterosexuales occidentales y las élites periféricas masculinas heterosexuales occidentalizadas. Existe un colonialismo interno tanto en el centro como en la periferia. El “Otro” son las poblaciones occidentales de los centros metropolitanos u occidentalizas dentro de la periferia, cuya humanidad es reconocida pero que al mismo tiempo viven opresiones no-raciales de clase, sexualidad o género dominados por el “Yo” imperial en sus respectivas regiones y países. La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico sino una posicionalidad en relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados. Existen zonas del ser y no-ser a escala global entre centros occidentalizados y periferias no-occidentales (colonialidad global) pero también existen zonas del ser y no-ser tanto en el interior de los centros metropolitanos como también dentro de las periferias (colonialismo interno). La zona del no-ser dentro de un país sería la zona del colonialismo interno. Sin embargo, es aquí donde la teoría crítica descolonial de Boaventura de Sousa Santos (2010) contribuye a esclarecer la diferencia entre la zona del ser y la zona del no-ser.

En la zona del ser, los sujetos, por razones de ser racializados como seres superiores, no viven opresión racial sino privilegio racial. En la zona del no-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio racial

La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico sino una posicionalidad en relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados

Zonas fanonianas y la línea abismal de De Sousa Santos

Para De Sousa Santos (2010) en la modernidad existe una línea abismal entre los habitantes por encima de esta línea y los habitantes por debajo de ésta. Si traducimos esta línea como la línea de lo humano y llamamos zona del ser a los que habitan encima de la línea abismal y zona del no-ser a los que habitan por debajo de esta línea, podemos enriquecer nuestro entendimiento de la modernidad y su sistema-mundo capitalista/imperial/patriarcal/racial colonial que habitamos. Para De Sousa Santos la manera como se gestionan los conflictos en la zona del ser (encima de la línea abismal) es a través de lo que él llama mecanismos de regulación y emancipación. Existen códigos de derecho civiles/humanos/laborales, relaciones de civilidad, espacios de negociaciones y acciones políticas que son reconocidas al "Otro" oprimido en su conflicto con el "Yo" dentro de la zona del ser. La emancipación se refiere a conceptos de libertad, autonomía e igualdad que forman parte de los fines discursivos, institucionales y legales de la gestión de los conflictos en la zona del ser. Como tendencia, los conflictos en la zona del ser son regulados a través de métodos no-violentos. La violencia es siempre una excepción y usada en momentos excepcionales. Esto último no niega que existan en la zona del ser momentos de violencia. Pero existen más como excepción que como regla.

Por el contrario, como De Sousa Santos (2010) afirma, en la zona del no-ser, de la línea abismal, donde las poblaciones son deshumanizadas en el sentido de ser consideradas por debajo de la línea de lo humano, los métodos usados por el "Yo" imperial/capitalista/masculino/heterosexual y su sistema institucional para gestionar y administrar los conflictos es por medio de la violencia y apropiación abierta y descarada. Como tendencia, los conflictos en la zona del no-ser son gestionados por la violencia perpetua y solamente en momentos excepcionales se usan métodos de regulación y emancipación. Dado que la humanidad de la gente clasificada en la zona del no-ser no es reconocida, dado que son tratados como no-humanos o subhumanos, es decir, sin normas de derechos y civilidad, entonces se permiten actos de violencia, violaciones y apropiaciones que en la zona del ser serían inaceptables. Para De Sousa Santos, ambas zonas son parte del proyecto de la modernidad colonial. Por otro lado, para Fanon, la dialéctica de mutuo reconocimiento del "Yo" y el "Otro" que existe en la zona del ser, colapsa, se desploma en la zona del no-ser al no haber reconocimiento de la humanidad del otro.

En resumen, en la zona del ser tenemos formas de administrar los conflictos de paz perpetua con momentos excepcionales de guerra, mientras que en la zona del no-ser tenemos la guerra perpetua con momentos excepcionales de paz.

Interseccionalidad y estratificación en las zonas marcadas por la línea abismal

La opresión de clase, género y sexualidad vivida dentro de la zona del ser y dentro de la zona del no-ser no son iguales. Como los conflictos con las clases y élites dominantes en la zona del ser son de naturaleza

no-racial, tenemos que en los conflictos de clase, género y sexualidad el "Ser Otro" comparte los privilegios del orden de derechos imperiales, los discursos emancipadores de la ilustración y los procesos de negociación y resolución de conflictos. Por el contrario, como en la zona del no-ser, los conflictos de clase, género y sexualidad son, al mismo tiempo, articulados por la opresión racial, los conflictos son gestionados y administrados con métodos violentos y de apropiación continua. La opresión de clase, sexualidad y género vivida por el "No-Ser Otro" es agravada debido a la articulación de dichas opresiones con la opresión racial. Por ejemplo, mientras los obreros en la zona del no-ser arriesgan sus vidas cuando intentan organizar un sindicato, ganando uno o dos dólares al día trabajando 10 o 14 horas al día, los obreros en la zona del ser gozan de derechos laborales, salarios altos por hora y mejores condiciones de trabajo. Si bien una obrera en una maquiladora en Ciudad Juárez que gana dos dólares al día es formalmente una trabajadora asalariada, su experiencia vivida no tiene nada que ver con la de un obrero asalariado en la Boeing Company en Seattle que gana 100 dólares la hora. Los mismos principios se aplican a la opresión de género y sexualidad. Mujeres y gays/lesbianas occidentales gozan de acceso a recursos, riqueza, derechos y poder, desproporcionadamente mayor que las mujeres o gays/lesbianas oprimidos no-occidentales en la zona del no-ser. De hecho, a pesar de la opresión de género en la zona del ser, las mujeres occidentales, aun siendo una minoría demográfica en el mundo, tienen más poder, recursos y riqueza que la mayoría de los hombres del mundo que son de origen no-occidental y que viven en la zona del no-ser del presente sistema. En el orden de cosas imperial occidentalocéntrica, no es lo mismo ser un "Otro humano" en la zona del ser que un "no-humano Otro" en la zona del no-ser. Para Fanon y para De Sousa Santos la zona del ser es el mundo imperial que incluye no solamente a las élites imperiales, sino también a sus sujetos oprimidos occidentales, mientras que la zona del no-ser es el mundo colonial con sus sujetos oprimidos no-occidentales.

Pero para Fanon y De Sousa Santos, igualmente, la zona del no-Ser es heterogénea y estratificada. Lo que esto quiere decir es que en la zona del no-ser, además de la opresión que los sujetos viven de parte de los sujetos en la zona del ser, hay también opresiones ejercidas dentro de la zona del no-ser entre los sujetos pertenecientes a dicha zona que son también estratificadas. Un hombre heterosexual no-occidental de la zona del no-ser vive privilegios oprimiendo mujeres heterosexuales y/o gays/lesbianas no-occidentales dentro de la zona del no-ser. A pesar de que el hombre heterosexual no-Occidental es un oprimido en la zona del no-ser en relación con la zona del ser, la situación social es todavía peor para una mujer o un gay/lesbiana en la zona del no-ser. El problema es que la mujer no-occidental y los gays/lesbianas no-occidentales en la zona del no-ser son oprimidos no solamente por los pueblos occidentales que habitan en la zona del ser sino también por otros sujetos pertenecientes a la zona del no-ser. Esto último implica una doble, triple o cuádruple opresión para los sujetos oprimidos no-occidentales dentro de la zona del no-ser que no tiene comparación con el acceso a derechos humanos/civiles/laborales, las normas de civildad y los discursos emancipatorios reconocidos y vividos por los sujetos occidentales oprimidos dentro de la zona del ser.

En la zona del ser
tenemos formas
de administrar
los conflictos de
paz perpetua
con momentos
excepcionales de
guerra, mientras
que en la zona del
no-ser tenemos la
guerra perpetua
con momentos
excepcionales de paz

Epistemología colonial y descolonización del conocimiento

El racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser es considerada a priori como superior a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser

¿Cuál es la relevancia de la zona del ser y de la zona del no-ser para la discusión acerca de la descolonización epistémica en lucha contra el eurocentrismo? La descolonización epistémica implica, como diría Anibal Quijano (1991), desconectarse del eurocentrismo. Pero la pregunta es: ¿desconectarse de qué? Lo que conocemos hoy día como teoría crítica o pensamiento crítico es la teoría social producida desde la experiencia históricosocial del "Otro" dentro de la zona del ser. El marxismo, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, el posestructuralismo, el psicoanálisis, etc. son modalidades de pensamiento crítico producidos desde la posición epistémica del "Otro" dentro de la zona del ser. La inferioridad racial de la zona del no-ser ocurre no solamente en relación con los procesos de dominación y explotación en las relaciones de poder económicas, políticas y culturales, sino también en los procesos epistemológicos. El racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser es considerada a priori como superior a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser. La pretensión es que el conocimiento producido por los sujetos pertenecientes a la zona del ser desde el punto de vista derechista del "Yo" imperial o desde el punto de vista izquierdista del "Otro" oprimido occidental dentro de la zona del ser, es automáticamente considerado universalmente válido para todos los contextos y situaciones en el mundo. Esto conduce a una epistemología imperial/colonial tanto de derecha como de izquierda en el interior de la zona del ser al no tomarse en serio la producción teórica producida desde la zona del no-ser e imponer sus esquemas teóricos pensados para realidades muy distintas a las situaciones de la zona del no-ser. La teoría crítica que se produce a partir de los conflictos sociales que vive el "Otro" oprimido dentro de la zona del ser con su acceso a procesos de regulación y emancipación, donde la dominación racial se vive como privilegio y no como opresión, es tomada como el criterio para entender la experiencia histórico-social de aquellos sujetos que viven la continua violencia y apropiación producida por los conflictos raciales en la zona del no-ser.

El problema es que la teoría crítica producida desde la zona del ser no pensó los conflictos sociales ni las particularidades coloniales de la zona del no-ser. Y si los pensó, lo hizo desde la perspectiva de la experiencia histórico-social de la zona del ser. De manera que la imposición de esta teoría crítica desde la zona del ser hacia la zona del no-ser constituye una colonialidad del saber desde la izquierda. La teoría crítica de izquierda producida desde la geopolítica del conocimiento y la corpolítica del conocimiento de la experiencia histórico-social del "Otro" dentro de la zona del ser no es suficiente para entender los problemas vividos ni la manera como se articulan los procesos de violencia y apropiación de la dominación y explotación en la zona del no-ser. Cuando los sujetos coloniales que habitan la zona del no-ser adoptan de manera acrítica y exclusiva la teoría social producida desde la experiencia del "Otro" en la zona del ser sin tomar en serio la teoría crítica producida desde la experiencia del "No-ser Otro" en la zona del no-ser, se someten a una colonización mental subordinada a la izquierda occidentalizada.

Las teorías críticas de la izquierda occidentalizada en la zona del ser, con muy pocas excepciones, son ciegas frente a los problemas vividos en la zona del no-ser y a la diferencia cualitativa entre la opresión vivida en la zona del ser en contraste con la zona del no-ser. El racismo epistémico en esta teoría crítica es tal que la pretensión es que la teoría producida desde el Norte Global debe aplicarse igualmente al Sur Global. Pero las teorías producidas por los "Otros" en la zona del ser tienden a ser ciegas hacia la experiencia social del Sur Global que vive dentro de la zona del no-ser. Esta ceguera conduce a la invisibilidad de la experiencia de dominación y explotación vivida en la zona del no-ser como violencia perpetua y que son ignoradas o subteorizadas por la teoría crítica producida desde la zona del ser. Por lo tanto, una consecuencia importante que se deriva de esta discusión es que el proyecto de descolonización epistémica conlleva una desconexión tanto de la teoría de derecha como de izquierda producida desde la experiencia social de la zona del ser que son ciegas hacia la experiencia social de la zona del no-ser. Pero la descolonización se tiene que producir desde una teoría crítica descolonial que haga visibles las experiencias desperdiciadas e invisibilizadas por las teorías críticas nórdico-céntricas de la zona del ser. Es aquí donde la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias de Boaventura de Sousa Santos constituye una contribución fundamental a la descolonización de las ciencias sociales.

Las teorías críticas de la izquierda occidentalizada en la zona del ser, con muy pocas excepciones, son ciegas frente a los problemas vividos en la zona del no-ser y a la diferencia cualitativa entre la opresión vivida en la zona del ser en contraste con la zona del no-ser

La sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos

La sociología de Sousa Santos es una intervención sumamente importante para descolonizar las ciencias sociales de su sesgo eurocentrado. Dice De Sousa Santos (2006):

"...la racionalidad que domina en el Norte ha tenido una influencia enorme en todas nuestras maneras de pensar, en nuestras ciencias, en nuestras concepciones de la vida y el mundo. A esa racionalidad –siguiendo a Gottfried Leibniz– la llamo indolente, perezosa. Es una racionalidad que no se ejerce mucho, no tiene necesidad de ejercitarse bastante, y de ahí que hice este libro publicado en España, llamado *La crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Entonces, lo que estoy intentando hacer aquí hoy es una crítica a la razón indolente, perezosa, que se considera única, exclusiva, y que no se ejercita lo suficiente como para poder mirar la riqueza inagotable del mundo. Pienso que el mundo tiene una diversidad epistemológica inagotable y nuestras categorías son muy reduccionistas...".

La razón indolente se manifiesta en dos formas importantes: la razón metonímica y la razón proléptica. Dice De Sousa Santos (2006):

"La razón indolente, entonces, tiene esta doble característica: en cuanto razón metonímica, contrae, disminuye el presente; en cuanto razón proléptica, expande infinitamente el futuro. Y lo que les voy a proponer es una estrategia opuesta: expandir el presente y contraer el futuro. Ampliar el presente para incluir en él muchas más experiencias y contraer el futuro para cuidarlo... Hay que contraer el futuro y, al mismo tiempo, ampliar el presente. Es un procedimiento epistemológico que espero podamos ver juntos cómo hacer".

La sociología de las ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo

Para combatir la razón metonímica, De Sousa Santos propone la sociología de las ausencias que amplía el presente para visibilizar la experiencia desperdiciada e invisibilizada de las teorías sociales nórdicas. Dice De Sousa Santos (2006):

La sociología de las ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo. Y es esto lo que produce la contracción del presente, lo que disminuye la riqueza del presente.

¿Cómo son producidas las ausencias? Estos son cinco modos de producción de ausencias identificados por De Sousa Santos en la racionalidad occidental y que las ciencias sociales reproducen:

1. Monocultura del saber y del rigor: "la idea de que el único saber riguroso es el saber científico y, por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor del conocimiento científico".
2. Monocultura del tiempo lineal: "la idea de que la historia tiene un sentido, una dirección y de que los países desarrollados van adelante".
3. Monocultura de la naturalización de las diferencias: "que ocultan las jerarquías, de las cuales la clasificación racial, étnica, sexual, y de castas en India son hoy las más persistentes".
4. Monocultura de la escala dominante: "la racionalidad metonímica tiene la idea de que hay una escala dominante en las cosas. En la tradición occidental, esta escala dominante ha tenido históricamente dos nombres: universalismo y, ahora, globalización".
5. Monocultura del productivismo capitalista: "la idea de que el crecimiento económico y la productividad medida en un ciclo de producción determinan la productividad del trabajo humano o de la naturaleza, y todo lo demás no cuenta".

Correspondiente con cada una de estas cinco formas de ausencia, la razón metonímica, perezosa, crea cinco sujetos ausentes: el ignorante, el residual, el inferior, el local/particular y el improductivo. Estos sujetos o aquellos a los que se les clasifique con una de estas cinco designaciones no son considerados alternativas creíbles frente a las cinco designaciones monoculturales creíbles: las prácticas científicas, avanzadas, superiores, globales, universales y productivas. Dice a continuación De Sousa Santos (2006):

"Esta idea de que no son creíbles genera lo que llamo la sustracción del presente, porque deja afuera como no existente, invisible, 'descredibilizada', mucha experiencia social. Si queremos invertir esta situación –a través de la sociología de las ausencias– hay que hacer que lo que está ausente esté presente, que las experiencias que ya existen pero son invisibles o no creíbles estén disponibles; o sea, transformar los objetos ausentes en objetos presentes. Nuestra sociología no está preparada para esto, nosotros no sabemos trabajar con objetos ausentes, trabajamos con objetos presentes; esa es la herencia del positivismo. Estoy proponiendo, pues, una sociología insurgente. Si es así, esta falta, esta ausencia, es un desperdicio de experiencia".

La salida que De Sousa Santos propone con su sociología de las ausencias es enfrentar las cinco monoculturas con cinco ecologías que permitan invertir la situación de invisibilidad y crear la posibilidad de transformar lo que es producido como ausente para hacerlo presente. Las siguientes son las cinco ecologías:

1. Ecología de saberes: “la posibilidad de que la ciencia no entre como monocultura sino como parte de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino”.
2. Ecología de las temporalidades: “saber que aunque el tiempo lineal es uno, también existen otros tiempos”.
3. Ecología del reconocimiento: “descolonizar nuestras mentes para poder producir algo que distinga, en una diferencia, lo que es producto de la jerarquía y lo que no lo es. Solamente debemos aceptar las diferencias que queden después de que las jerarquías sean desechadas”.
4. Ecología de la *trans-escala*: “la posibilidad de articular en nuestros proyectos las escalas locales, nacionales y globales”.
5. Ecología de las productividades: “consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etc., que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o desacreditó”.

Para combatir la razón proléptica, De Sousa Santos propone otra sociología insurgente: la sociología de las emergencias que achica el futuro para poder visibilizar lo “todavía-no”, lo inesperado y las posibilidades. Otras emergentes en el presente. Cada sociología propuesta por De Sousa Santos tiene su propia analítica. La sociología de las ausencias hace una crítica a la razón metonímica y la sociología de las emergencias critica a la razón proléptica. Como señala De Sousa Santos (2006):

“La razón que es enfrentada por la sociología de las ausencias torna presentes experiencias disponibles, pero que están producidas como ausentes y es necesario hacer presentes. La sociología de las emergencias produce experiencias posibles, que no están dadas porque no existen alternativas para ello, pero son posibles y ya existen como emergencia [...] Lo que estoy proponiendo es un doble procedimiento: ampliar el presente y contraer el futuro, a través de procedimientos y herramientas que estamos discutiendo [...] La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias van a producir una enorme cantidad de realidad que no existía antes”.

La descolonización epistémica, al mismo tiempo que abre el horizonte al reconocimiento de experiencias ignoradas e invisibilizadas por las ciencias sociales occidentalizadas, no descarta aprender de las contribuciones de la teoría crítica producida desde la zona del ser. Lo que se propone en cambio es trascender sus límites y cegueras por medio de subsumir las contribuciones críticas que vienen desde la zona del ser dentro de las múltiples epistemologías críticas descoloniales producidas desde la zona del no-ser. Este proceso de subsunción de las teorías de la zona del ser dentro de las preguntas y problemáticas de la zona del no-ser implica descolonizar la teoría crítica de la zona del ser para hacerlas más útiles a los proyectos de liberación descoloniales.

Cada sociología propuesta por De Sousa Santos tiene su propia analítica. La sociología de las ausencias hace una crítica a la razón metonímica y la sociología de las emergencias critica a la razón proléptica

Crítica al antiesencialismo radical

Los mismos métodos descoloniales no pueden ser aplicados de la misma forma en la zona del ser y la zona del no-ser si es que queremos evadir caer en otra forma de colonialismo desde la izquierda

A nivel político, lo que ocurre es que las teorías críticas producidas desde la geopolítica del conocimiento y la corpo-política del conocimiento de aquellos que viven la violencia y apropiación en la zona del no-ser son menos conocidas y consideradas inferiores a las teorías críticas producidas por la izquierda occidentalizada en la zona del ser. El problema no es solamente uno de colonización epistémica sino también de incompreensión política. El desafío político es: ¿cómo construir coaliciones y alianzas políticas entre los sujetos oprimidos como “Otros” en la zona del ser y los sujetos oprimidos en la zona del no-ser contra el “Yo” occidental/capitalista/masculino/heterosexual/militar en la zona del ser? La incomunicación e incompreensión de los oprimidos en la zona del ser sobre la situación vivida en la zona del no-ser conlleva un *impasse* para realizar alianzas políticas. ¿Cómo una política de solidaridad puede desarrollarse de manera que pueda ir en ambas direcciones y no conlleve un acto unilateral parteralista colonial racista de la izquierda occidentalizada sobre los pueblos en la zona del no-ser? Si la gente oprimida de la zona del ser produce teoría crítica que ellos consideran ser la única válida y exclusiva para entender, criticar y transformar el mundo, haciendo invisible e inferior otros modos de teorización crítica que se producen a partir de la experiencia de la zona del no-ser, entonces no hay condiciones para la posibilidad de alianzas políticas de igual a igual. El futuro descansa en construir proyectos políticos que sean epistémicamente pluriversales y no universales, donde haya espacio para la diversidad epistémicamente crítica. Para ello, los oprimidos en la zona del ser tendrían que tomarse en serio las teorías críticas y los conocimientos producidos desde la zona del no-ser y, por lo tanto, ser capaces de construir alianzas políticas como iguales contra el “Yo” imperial en la zona del ser. Esto implica una descolonización de la subjetividad del “Otro” en la zona del ser. Sin embargo, la descolonización en la zona del ser no es equivalente a la descolonización en la zona del no-ser. Es aquí donde Boaventura de Sousa Santos propone otro concepto clave: traducción (De Sousa Santos, 2010). La traducción es fundamental para establecer puentes entre diversos movimientos sociales. Sin traducción no es posible entender ni respetar las diferencias. No se trata de que haya conmensurabilidad absoluta en los procesos de traducción. Existen muchas cosas intraducibles por ser inconmensurables. Sin embargo, esto no descarta espacios de traducción, negociación y respeto que permitan actuar políticamente juntos desde la diferencia de situaciones y proyectos políticos. Pero la traducción no es solamente un trabajo político sino también intelectual. La traducción se complementa con la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Como dice De Sousa Santos (2010), al enriquecerse el número y multiplicidad de experiencias disponibles, es fundamental tener métodos de inteligibilidad, coherencia y articulación. De manera que la traducción constituye en la obra de De Sousa Santos un mecanismo metodológico fundamental para dar cuenta de inteligibilidad y coherencia frente al incremento de experiencias posibles y visibles que la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias producen.

Sin embargo, los mismos métodos descoloniales no pueden ser aplicados de la misma forma en la zona del ser y la zona del no-ser si es que queremos evadir caer en otra forma de colonialismo desde la izquierda. En la zona del no-ser, inflar y construir identidades y epistemologías fuertes con metanarrativas sólidas es necesario en el proceso de reconstrucción y descolonización. Reconstruir identidades y epistemologías

fuertes es un requisito para reconstruir en la zona del no-ser lo que la colonialidad ha destruido y reducido a la inferioridad a través de siglos de expansión colonial europea. Muchos posmodernos, posestructuralistas e, incluso, marxistas aplican de manera reaccionaria el método del antiesencialismo radical contra los pueblos indígenas, aborígenes, afros, inmigrantes del sur, ciudadanos no-occidentales y otros sujetos coloniales que producen metanarrativas descoloniales desde la zona del no-ser. La izquierda occidentalizada con su antiesencialismo radical, en lugar de traducir las propuestas, visiones y concepciones de los sujetos coloniales, las descalifican. Estos métodos de la izquierda occidentalizada terminan siendo cómplices con el racismo colonial histórico de hacer inferior el conocimiento y las epistemologías producidas por los sujetos coloniales. Después de siglos de epistemologías, conocimientos e identidades destruidas, la descolonización en la zona del no-ser pasa por un proceso necesario de reconstrucción de sus propios pensamientos e identidades. La izquierda occidentalizada tiene dificultades para entender estos procesos. El antiesencialismo radical de la izquierda occidentalizada se ha convertido hoy día en un instrumento de silenciamiento colonial, de inferioridad epistemológica y de subestimación política de las voces críticas que producen conocimiento desde la zona del no-ser.

La obra de Boaventura de Sousa Santos es un importante antídoto a este antiesencialismo radical. Su antiesencialismo está acompañado de un gran respeto y precaución frente a las culturas y epistemologías del sur. Esto está implicado en su llamamiento a la ecología de saberes, de temporalidades, de escala, de reconocimiento y de productividades. Para De Sousa Santos, la diversidad epistémica envuelve un diálogo de saberes que permita la incorporación de conocimientos y experiencias de culturas no-occidentales como punto de partida para retomar las experiencias desperdiciadas por la razón occidental. De ahí que defienda un antiesencialismo moderado.

La desconstrucción, desesencialización y destotalización radical son métodos fundamentales de descolonización dentro de la zona del ser, que siempre y cuando no se extrapolen al pensamiento crítico de los sujetos colonizados para descalificarlos, constituyen un paso importante para que los sujetos imperiales comiencen un proceso descolonial. Pero este es solamente un primer paso en el proceso de descolonización de la zona del ser. Descolonizar Occidente y los privilegios de "blancura" es algo que conlleva muchas otras cosas. Por ejemplo, para descolonizar la posicionalidad privilegiada de un "blanco" occidental conlleva además, entre otras cosas, luchar por las siguientes demandas:

1. Pérdida de privilegio (social, político, económico, epistemológico, etc.) frente a los sujetos coloniales en busca de relaciones igualitarias.
2. Transferir recursos de la zona del ser hacia la zona del no-ser.
3. Oponerse radicalmente a las agresiones imperiales/militares así como a la violencia policiaca en la zona del no-ser.
4. Antiracismo radical.
5. Tomar en serio el conocimiento crítico producido por y desde el Sur Global.

Hay muchas otras demandas que pueden tomarse hoy en dirección descolonizadora para sujetos occidentales/"blancos". Sin embargo, para superar esto, necesitamos crear un mundo con una nueva estructura de

Necesitamos crear un mundo con una nueva estructura de poder donde Occidente no domine ni explote al resto del mundo. Pero en realidad la pregunta "¿qué significa la descolonización para sujetos occidentalizados?" apenas comienza a encontrar respuesta

poder donde Occidente no domine ni explote al resto del mundo. Pero en realidad la pregunta “¿qué significa la descolonización para sujetos occidentalizados?” apenas comienza a encontrar respuesta. La misma constituye un desafío y todavía no existe una idea clara al respecto. La sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos constituye un paso fundamental en esta dirección.

Referencias bibliográficas

CRENSHAW, Kimberlé. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. *Stanford Law Review*. No. 43 (1991). P. 1.241-1.279.

FANON, Frantz. *Piel Negra, Máscara Blancas*. Akal: Madrid, 2010.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. CLACSO: Buenos Aires, 2006.

–*Epistemologías del Sur*. Siglo XXI: México, 2010.

GROSFUGUEL, Ramón. “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality”. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. Vol. 1, No. 1 (2011). P. 1-38

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. *Perú Indígena*. No. 29 (1991). P. 11-21.

– “Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America”. *NEPANTLA*. Vol. 1, No. 3 (2000). P. 533-80.