

# ¿Eurocentrismo o crítica decolonial? Epistemología política para una sociología de la globalización desde América Latina.

GT 17: PENSAMIENTO LATINOAMERICANO  
DISCUSIÓN EN TEORÍA SOCIAL

OSVALDO BLANCO

## 1.- Resumen

El presente artículo desarrolla de forma breve una aproximación a un fundamento epistemológico y político del enfoque decolonial, específicamente a partir de su análisis sociológico del patrón o matriz colonial de poder, sus formas de clasificación social y su pretensión universalista opuesta al universalismo abstracto europeo clásico. El texto se presenta como un esbozo filosófico político previo, pero necesario, para el desarrollo de problematizaciones sobre las estructuras sociales de poder y explotación a partir de investigaciones empíricas. La tesis fundamental del presente artículo es el que giro decolonial latinoamericano permite a la sociología de esta región saltar el obstáculo particularista y alcanzar niveles de universalidad y problematización de las estructuras sociales de poder a nivel regional y mundial a partir de la interrelación de elementos económicos, políticos y culturales anclados en lo que Aníbal Quijano denominaba *patrón colonial del poder*.

Palabras clave: Enfoque decolonial, universalismo.

## 2.- Problemas filosófico-políticos del cosmopolitismo y la universalidad

Haremos aquí mención a la definición de cosmopolitismo desarrollada por el sociólogo chileno Daniel Chernilo, concepto que permite “evaluar diferentes formaciones sociopolíticas e institucionales ya que, en definitiva, no está realmente asociado a ninguna” (Chernilo, 2011a: 65). Para este autor, el enfoque cosmopolita en teoría social se basa en fundamentos filosóficos y proposiciones “potencialmente universales sobre nuestra condición humana compartida” (ibíd.: 67). Esta universalidad del cosmopolitismo de Chernilo tiene como premisa fundamental la inclusión del otro y superación del conflicto. Se trata de una incansable capacidad para detectar los conflictos constitutivos de las relaciones sociales modernas: “conflictos potencialmente irresolubles entre principios o valores morales, realidades que no están a la altura de sus propios estándares ideales, buenas intenciones que llevan a resultados indeseados (si no directamente perversos)” (ibíd.: 69-70).

Chernilo defiende un enfoque de cosmopolitismo y universalismo que permitiría definir al diálogo como aquél que está basado en la creencia en que *el otro puede tener razón*. Vale decir, el universalismo que se presenta como marco de referencia teórico que permite hacer posible “escuchar al otro, y ser escuchado como otro, en la convicción de que realmente se puede estar en lo correcto” (ibíd.: 67). Su sociología filosófico-moral es dialógica y cognitivista, pues reduce su pretensión universalista y cosmopolita a un ejercicio de lo político entendido como diálogo consciente de las diferencias: “debemos escuchar a los otros porque muchos pueden estar equivocados la mayor parte del tiempo, pero alguien *estará*, en algún momento, en lo correcto” (ibíd.: 75).

La racionalidad política es un acto consciente y, con ello, el universalismo y cosmopolitismo de Chernilo es normativo y se acerca al plano de la filosofía moral. Citando a Benhabib, el autor definirá a la “actitud cosmopolita” como aquella que emerge “en el sentido de que la norma de respeto universal presupone una actitud moral generalizada de igualdad hacia otros seres humanos. Los lazos de la

comunidad de discurso moral están abiertos: ‘todos aquellos cuyos intereses se ven afectados’ son parte de la conversación moral” (ibíd.: 74). La política como desacuerdo, como disenso, es desplazada por un ideal del diálogo argumentativo.

El principal obstáculo de algunas lecturas que podrían derivarse del argumento de Chernilo es una comprensión de valores y marco normativos expresados en el derecho natural y en arreglos constitucionales e institucionales *anteriores* a cualquier proceso social particular. Poner *a priori* este marco abstracto general implica presentarlo como anterior a la vida social concreta y particular. Su universalismo se serviría de la premisa del imperativo de que “el otro puede estar en lo correcto”, anteponiéndose esta abstracción a dinámicas concretas de reivindicaciones particularistas, transformaciones institucionales, luchas sociales y pluralización social profunda. El cosmopolitismo universalista no parece estar pensado desde la particularidad concreta atravesada por múltiples ejes de desigualdad racial, sexual, de clase, etc. Por el contrario, la premisa del escuchar al otro en virtud de que “puede tener razón” es abstracta, genérica, universal, condición normativa que, en palabras del autor, se presenta como un “hecho social” de superación de las negaciones y luchas concretas (ibíd.: 76).

Por su impronta normativa, su propuesta tiende a poner énfasis en el marco del derecho, llegando a sostener una fuerte relación entre sociología y derecho natural (Chernilo, 2011b). De esta forma, su concepción de “política” parece ser un lugar de lo normativo como forma abstracta y *a priori* de encausar procedimientos y posibles desavenencias prácticas. No obstante, no nos explica cómo este tejido normativo moral va transformándose históricamente a partir de los conflictos particulares y las contingentes luchas por reconocimiento entre un Ego que exterioriza lingüísticamente una herida moral y un Alter que evalúa y acepta (o no) la necesidad de incluir la demanda moral normativa. En suma, su teoría implica –pero no profundiza– un eje sociológico-político donde la moral misma sea entrelazada con las luchas de reconocimiento y su inscripción en el acervo histórico social<sup>1</sup>.

Chernilo se encuentra en la antípoda de, por ejemplo, un autor europeo como Jaques Rancière, para quien la diferencia entre “política” y “policía” le permite definir a “la política” como instauración del *desacuerdo*, una fractura en el orden social, una división de las partes de una sociedad justo cuando ésta cree alcanzar su completitud (Rancière, 2007). Mientras “la política” es el lugar vacío desde donde surge el desacuerdo fundante del sujeto político, “la policía” (concepto fuertemente influido por la obra de Foucault) es el cuerpo de los aparatos de dominación, de la redistribución de riquezas, sus categorizaciones y singularidades, buscando la normalización que garantiza la permanencia y reproducción de un orden de dominación determinado. Así, “la política” es el cuestionamiento de la “policía”: la política agrieta y desestructura lo que el orden policial funda y territorializa. El universalismo abstracto *a priori*, esto es, válido para todos los seres humanos y todas las sociedades, es una ficción “policial” normativa (por eso pretende expresarse positivamente en instituciones tales como el derecho y el Estado). Lo que Rancière llama “la política” es el lugar para la reivindicación particular, ya sea de cuestiones económicas o culturales, donde aparece *una parte* que quiere ser contada y redefinida. Así, la política es el lugar de aparición de la *particularidad* por excelencia, lugar de aparición de un sujeto, ya sea con una identidad sexual, étnica, etaria, etc.

Con ello, el desacuerdo de “la política” en Rancière pone en tensión al cuerpo social, atravesándolo desde dentro, agrietándolo y mostrando el vacío y abismo del principio de la universalidad. Dicho de otra forma, la premisa del cosmopolitismo de Chernilo respecto de que “el otro puede tener razón”

---

<sup>1</sup> Una vez que la lucha por el reconocimiento ha sido enunciada y percibido por el otro (Honneth, 1997), vienen los procedimientos de justificación (Basaure, 2011). El que una determinada demanda sea reconocida como “valiosa” o “insignificante” implica un problema de rango y jerarquía dado a partir del orden de valores compartidos que son *históricos*. El reconocimiento es también un trabajo de justificación moral: algunos argumentos son relevantes y otros no, cuestión sólo establecida mediante discusión. De ahí que la moral y lo normativo es histórico –con Hegel, sólo el devenir histórico de luchas por el reconocimiento y justificaciones de reivindicaciones alcanzaría la universalidad– y no un *a priori* universalista abstracto a la manera kantiana.

supone el *entendimiento*, mientras que, por el contrario, Rancière no está adscribiendo a un modelo como acuerdo racional lingüísticamente mediado. La política no es el lugar del entendimiento, sino del *desacuerdo*. No se trata de un *logos* para el entendimiento, sino que de un *logos para ser tomado en cuenta por el otro*<sup>2</sup>. La política es el escenario para el surgimiento conflictivo del sujeto que se juega la posibilidad de ser *contabilizado* –no comprendido– como miembro de una comunidad.

De esta manera, el universal está *vacío* pues sólo las desavenencias desplegadas en el escenario de “la política” permiten entender el rol de la particularidad visible e invisible como simple encarnación de la universalidad. Tal y como señala Zizek, a propósito del universalismo izquierdista, el cual “no supone ningún tipo de retorno a algún contenido universal neutral (una concepción común de la humanidad, etc.); se refieren a un universal que sólo entra en la existencia (en términos hegelianos, que deviene “para sí”) en un elemento particular estructuralmente desplazado, dislocado: *dentro de un todo social dado, es precisamente el elemento al que se le impide realizar la plena identidad particular el que representa la dimensión universal*” (Zizek, 2001: 244; cursivas mías O.B.). Para Zizek, el ejemplo clásico de esta operación es el proletariado en Marx, el cual representa la humanidad universal no porque sea la clase inferior o explotada, sino porque su existencia encarna la inconsistencia del todo social capitalista. La dimensión de lo universal lo encarna el sujeto/elemento invisibilizado, sólo visible en la arena de “la política” e invisible en el orden “policial” de dominación. El orden policial cuenta las partes *positivamente existentes*, faltándole sintomáticamente siempre una parte. Precisamente, la universalidad no es todo lo positivamente existente, sino que *es eso y algo más*, es decir, lo que aún no es contado como parte. El todo social cree ser un universal cuando observa su positividad óptica, pero en la operación de verse a sí mismo reprime los sujetos/elementos que habitan en sus antagonismos (de clase, raciales, sexuales, etc.).

### 3.- La crítica al universalismo por parte del giro decolonial

3

El argumento recién esbozado no busca simplemente cuestionar la definición de universalismo y cosmopolitismo de Chernilo, sino que *establecer un fundamento político para el ejercicio epistemológico de levantamiento de sujetos desde la perspectiva decolonial*. Dicho de otra forma, *el sujeto marginado e invisibilizado por el patrón colonial del poder –indio, negro, mujer, trabajador precario e informal, etc.– encarnaría esta universalidad al emerger en la escena política del saber*<sup>3</sup>.

El plano ontológico universal estaría vacío y no positivamente lleno, puesto que comprende a las partes que aún no reclaman su inclusión y emergencia. *La universalidad así entendida sería una lucha divisionista interminable*. De hecho, la universalidad no es la apelación a una humanidad común, sino que a la *división que nos separa* y que, a partir de esa condición existencial conflictiva, nos da la posibilidad de emerger como sujetos.

Ello explica porqué el giro decolonial implica el trabajo político y epistemológico por dar fundamento al sujeto desplazado, borrado, invisibilizado, aún no positivamente existente. En otros términos, desde la perspectiva crítica al universalismo abstracto europeo –la crítica tanto decolonial como así también de autores europeos tales como Rancière, Luc Nancy, Laclau, Badiou, Zizek u otros–, la universalidad no es el diálogo pensado como espacio social habitado por sujetos positivos, por mucho que tengamos

---

<sup>2</sup> Esta conflictualidad es lo que constituye a la política misma, por ello el “desacuerdo” no es un malentendido, ni un desconocimiento, sino una situación de habla en la que “uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro” (ibíd.: 9). No se trata de un desacuerdo puramente lingüístico, sino que una situación en la que dos interlocutores hacen referencia a un mismo término, pero no lo entienden con el mismo significado a causa de que no hay acuerdo en “lo que quiere decir hablar”. Los interlocutores del desacuerdo hablan desde racionalidades distintas, comparten y no comparten un mismo *logos* (ibíd.).

<sup>3</sup> Decimos explícitamente “escena política del saber” asumiendo la premisa foucaultiana del poder como productor de verdad, productor de regímenes de verdad y sujetos de esos regímenes. Por ello, el saber no es ni neutro, ni aséptico. La epistemología debe asumir su carácter político, cuestión que asumimos en el presente artículo.

por delante la premisa de que “el otro puede tener razón”. Los sujetos no están *a priori* constituidos positivamente en el campo social; la historia es un proceso iterativo de emergencia de sujetos y estructuras de explotación/dominación. En suma, el giro decolonial propone una producción de conocimiento tomando en cuenta los conocimientos y sujetos sometidos y subalternizados por la episteme eurocéntrica: el conocimiento de trabajadores, mujeres, sujetos racializados, movimientos anti-sistémicos o cualquier otro sujeto que no sea contemplado de antemano.

Esta producción de sujetos por parte de la episteme decolonial posee sus propias claves de fundamentación. Primero, se debe señalar que, paralelo al análisis del sistema-mundo, el giro decolonial busca una pertinencia “*corpo-política*” del conocimiento sin pretensión de neutralidad y objetividad (Castro-Gómez y Grosfoguel, op.cit: 21). El universalismo abstracto eurocéntrico se ha establecido en diseño imperial global, presentándose como objetivo (sin sujeto), escondiendo la localización epistémica de su locus de enunciación geopolítica y la *corpo-política* del conocimiento que lo sustenta (Grosfoguel, 2007; Lastra, op.cit)<sup>4</sup>.

Epistemológicamente, el proyecto universalista europeo se basa en su pretendida abstracción. Descartes, Hegel, Kant e incluso corrientes críticas tales como el psicoanálisis y el marxismo parten desde una filosofía donde el sujeto de conocimiento es puro e ideal, no poseyendo sexualidad, color de piel, clase, espiritualidad, lengua, ni locación epistémica en ninguna relación de poder, produciendo la verdad como la enunciación de la “*hybris* del punto cero” (Castro-Gómez, 2005; Lastra, op.cit). El universalismo se alcanzaría anulando al sujeto/individuo de la enunciación. Esta sería la filosofía de la Europa conquistadora, condición de posibilidad política, económica y cultural necesaria para que el sujeto asuma hablar desde el lugar de Dios (Grosfoguel, op.cit: 63-71). El primero fue Descartes, quien puso al “yo” donde antes estaba Dios como fundamento del conocimiento: “todos los atributos del Dios cristiano quedaron localizados ahora en el ‘sujeto’, el ‘yo’ ” (ibíd.: 63). El conocimiento va más allá del espacio y del tiempo y se sitúa “desde el ojo de Dios”, proceso que consistió principalmente en “desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio, es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal” (ibíd.: 63-64).

Kant pretendió resolver algunos dilemas del universalismo cartesiano, poniendo a las categorías del espacio y el tiempo como innatas al hombre y, por tanto, como categorías universales *a priori*. Sin embargo, Kant hizo de estas categorías *a priori*, compartidas por todos los hombres, las condiciones de posibilidad para organizar el mundo empírico y para producir un conocimiento verdadero y universal reconocido intersubjetivamente (ibíd.: 65). Con ello, mantuvo el universalismo abstracto consistente en la anulación de las particularidades contingentes del cuerpo del sujeto (su raza, su sexualidad, etc.). La filosofía occidental nunca pudo despojarse de este “punto cero” neutral, aséptico y con pretensiones universales (tampoco Hegel<sup>5</sup>). El universalismo europeo, incluso en sus vertientes más críticas, siempre invisibilizó el lugar desde el cual se habla y produce el conocimiento.

De esta manera, el giro decolonial se presenta como una profunda crítica a la filosofía y las ciencias sociales en particular, detracción anclada en que Occidente (Europa) ha levantado una episteme sobre la base de una actitud colonial frente al conocimiento articulado de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales (Castro-Gómez, op.cit). El conocimiento europeo era visto como superior y verdadero, principalmente debido a la creencia de que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación (“*hybris* del punto cero”).

---

<sup>4</sup> Según Grosfoguel: “Césaire, desde la memoria de la esclavitud y la experiencia de la *corpo-política* del conocimiento de un negro caribeño, desvela/visibiliza la geopolítica y la *corpo-política* de conocimiento blanca-occidental, disfrazada bajo el universalismo abstracto “descarnado” de la ego-política del conocimiento” (ibíd.).

<sup>5</sup> Cito a Grosfoguel: “(...) El saber absoluto sería un nuevo tipo de universalismo cartesiano, verdadero para toda la humanidad y para todo tiempo y espacio. La diferencia entre Descartes y Hegel sería que para el primero el universalismo eterno sería *a priori*, mientras que para el segundo el universal eterno sólo sería posible a través de una reconstrucción histórica *a posteriori* del Espíritu Universal, a través de toda la historia de humanidad” (ibíd: 67).

#### 4.- El universalismo sociológico latinoamericano: de la dependencia al patrón colonial del poder

Pese a todo lo dicho, la crítica realizada hasta aquí no es suficiente. Hay fundamentadas observaciones respecto del particularismo que afectaría a la sociología latinoamericana (Mascareño y Chernilo, 2005). La disciplina de la región estaría plagada de relatos llenos de supuestos, tales como el excesivo estatismo, el énfasis en análisis de sociedades nacionales y/o regionalistas, la visión de una modernidad que no es la misma que la europea, la misión autoasignada de hablar por los que sufren o una concepción identitaria entendida como *ethos* inmutable (ibíd.). A mi juicio, Mascareño y Chernilo apuntan bien al señalar que la sociología latinoamericana debe “entender la particularidad de la región como momento de la universalidad de la sociedad mundial, tanto en un sentido estructural como normativo” (ibíd.: 21). Estoy completamente de acuerdo con su idea de la sociedad (mundial) como “ideal regulativo” a la vez imposible y necesario.

Ahora bien, el propósito de este texto ha sido presentar a la perspectiva decolonial como un momento crucial donde la disciplina salta el obstáculo de la particularidad y pone a la región como elemento de la universalidad, pero de una *universalidad-otra* o pluri-versalidad (Grosfoguel, op.cit; Mignolo, 2007). En esta parte del artículo esbozaremos de forma muy breve una genealogía de esta pretensión universalista –ahora sociológicamente pensada como sociedad mundial– por parte de la sociología latinoamericana decolonial. Este universalismo sociológico decolonial tomaría elementos que van desde la imagen *centro-periferia* de la teoría de la dependencia hasta el aporte del sociólogo peruano Aníbal Quijano y su concepto de *patrón colonial del poder*.

En este punto creo fundamental comenzar señalando que el *imperialismo* es quizás *el* concepto que una buena parte de la teoría sociológica latinoamericana se resiste a olvidar. Lejos de una añoranza marxista, creemos que, como categoría analítica, el imperialismo está presente en la teoría sociológica escrita en la región, concediéndole matices universalistas sociológicos (sociedad mundial). Por ejemplo, el imperialismo está presente en la teoría de la dependencia al menos en tres ejes analíticos: a) la oposición entre desarrollo y subdesarrollo vista desde la economía nacional, análisis que, lejos de ser un absoluto particularista, se lleva a cabo a partir de la comparación entre distintas economías y la posición subordinada de la economía nacional respecto de la estructura internacional de producción y distribución; b) la situación de dependencia, tanto en el aspecto económico como político, también a nivel nacional y comparativo mundial. Con ello, la relación centro-periferia, importando especialmente las funciones de la economía nacional en el mercado mundial; c) el colonialismo interno de elites locales y cómo ello se relaciona con “a” y/o “b”.

El alcance universal sociológico de la teoría de la dependencia, sin embargo, no es satisfactorio. La explicación de su déficit es su énfasis *economicista*: el imperialismo que está subtendido en su propuesta teórica no deja de ser el despliegue de movimientos y procesos interpretables por la economía política (Castro-Gómez y Grosfoguel, op.cit). Muchos de los dependentistas privilegiaban las relaciones económicas y políticas a costa de las determinaciones culturales e ideológicas, de forma que la dependencia veía instrumentalmente a la cultura como superestructura ideológica legitimadora de los procesos de acumulación capitalista (ibíd.). El problema para el marxismo clásico (y de paso, para la teoría de la dependencia) era el capitalismo, fenómeno que a nivel de expansión por la vía del Estado se le conocerá como imperialismo. Por el contrario, para la opción decolonial el problema es otra cosa: *la matriz o patrón colonial de poder*, de la cual la economía es apenas una esfera.

En este sentido, el enfoque decolonial representa un avance significativo, pues a la perspectiva del imperialismo la complementa con la del colonialismo. Su objeto es el fenómeno capitalista y epistémico de alcance mundial, proceso que tiene su centro en Europa y que toma su relación con América y demás colonias. Aquí se instala lo que Quijano describió como *patrón colonial de poder capitalista*, fundado en una clasificación no sólo económica, sino también racial/étnica de la población del mundo, operando en planos y dimensiones materiales y subjetivas (Quijano, 2000). Este patrón

colonial de poder tiene a América como principal génesis de constitución histórica, donde todas las diferentes formas de control y explotación del trabajo y la producción, apropiación, acumulación y distribución de recursos se articularon en torno a la relación capital-salario y del mercado mundial. En esta matriz quedaron incluidas la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario.

Con la colonización de América nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas, estableciendo una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial que se comenzó a fraguar en un fenómeno de preponderancia de la “blanquitud” en la relación salarial y en los puestos de mando de la administración colonial (ibíd.: 205). Según Quijano, desde el comienzo se asoció al “trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir” (ibíd.: 207). Para el autor, esta clasificación *racial* de la población colonizada bajo formas de control no asalariado del trabajo “desarrolló entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos” (ibíd.). De esta forma, el patrón colonial de poder surge como una forma de control del trabajo en articulación con una distribución racial, pudiendo ser también el control de un grupo específico de gente dominada a partir de una tecnología de dominación/explotación de raza/trabajo nunca antes vista, proceso que hoy es considerado como natural (ibíd.). De esta forma, la estructura social de explotación y dominación se levanta sobre un entrecruzamiento de clases y razas, ejes a los cuales se les fueron sumando otros elementos de complejidad.

De esta forma, para Quijano el poder contemporáneo que tiene su raíz en el patrón surgido con la colonia se configura en la actualidad como una malla de relaciones sociales de explotación y dominación estructurada en la disputa por el control de 5 ejes fuertemente interrelacionados entre sí: “1) el trabajo y sus productos; 2) en dependencia del anterior, la naturaleza y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios” (Quijano, 2007: 96).

Según Quijano, el patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida (Quijano, 2007: 214). En él se encuentran articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada una de las cinco áreas una sola estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto.

En efecto, cada una de esas estructuras de existencia social está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Se controla el trabajo, sus recursos y productos a partir de la empresa capitalista. Se controla el sexo, sus recursos y productos a partir de la familia burguesa. En el control de la autoridad, sus recursos y productos: el Estado-nación. En el control de la intersubjetividad: el eurocentrismo. Cada una de esas instituciones existe en relaciones de interdependencia con cada una de las otras, por lo que el patrón de poder está configurado como un sistema. Como decíamos, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta (ibíd.).

De esta forma, el enfoque decolonial avanza un paso más allá que la teoría de la dependencia ya que no pone el énfasis *economicista*, sino que articula economía, cultura y política<sup>6</sup>. Quijano rescata del

---

<sup>6</sup> Mientas las teorías de la dependencia (Cardoso y Faletto) y del sistema-mundo (Wallerstein) aún conservan reminiscencias marxistas, los estudios postcoloniales (Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, entre otros) ponen énfasis en los procesos de colonialismo, especialmente desde lo cultural y epistemológico (Costa, 2006). El enfoque decolonial latinoamericano es un intento por no enfatizar ni un polo economicista, ni uno culturalista: la cultura estaría siempre

enfoque de la dependencia el hecho que la imagen centro-periferia logra dar cuenta de la configuración global del capitalismo como forma de control del *trabajo* y sus recursos a partir de América. En efecto, centro-periferia constituiría el carácter mundial del capitalismo, pero, a su vez, su carácter colonial y eurocentrado (Quijano, 2000: 208).

Basados en este diagnóstico histórico sociológico, otros autores inscritos dentro del giro decolonial han señalado que estaríamos asistiendo a una especie de *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que habría transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (Castro-Gómez y Grosfoguel, op.cit: 13). Es decir, estamos lejos de las visiones más optimistas del proceso de la globalización (Coronil, 2001: 88). El giro decolonial –en su integración de los estudios postcoloniales (Said, Bhabha y Spivak) con las teorías del sistema-mundo– nos ayuda a fulminar cualquier atisbo de apología globalizadora.

La globalización no es simplemente mundialización homogénea, si por ello entendemos una distribución igualitaria de mercancías, dinero, información y personas. Más bien, se trata del entrecruce de lo que Michael Mann ha distinguido como 5 redes de interacción socio-espacial: a) redes locales (sub-nacionales); b) redes nacionales (estructuradas por el Estado-Nación); c) redes internacionales (donde los agentes son Estados nacionales relacionados entre sí en organizaciones supranacionales); d) redes transnacionales (donde los actores son organizaciones no estatales, como empresas, iglesias o sectas religiosas, etc.); e) redes globales (las que cubren la mayor parte del mundo y que no son necesariamente empresas, sino que pueden ser cualquier otro tipo de organización y/o movimientos culturales/ideológicos) (Mann, op.cit). Estas redes interactúan y se superponen entre sí, pero no de forma homogénea a lo largo del planeta, sino que en torno a tres centros neurálgicos específicos: Norteamérica, Europa y Asia Oriental (ibíd.).

Es decir, hay una cartografía mundial tejida como redes geográficamente difusas de tipo transnacional, financiera y política que integran a las élites metropolitanas y periféricas (Coronil, op.cit: 103). Geopolíticamente, la globalización está tácticamente influida por organizaciones como el FMI, el Banco Mundial, el GATT, el G7, la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono. Todas conformadas después de la II Guerra Mundial y del supuesto fin del colonialismo, manteniendo a la periferia en una posición subordinada. Luego del fin de la guerra fría terminó el colonialismo imperialista, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global no menos beligerante<sup>7</sup>.

7

## 5.- Conclusiones

El giro decolonial representa un esfuerzo universalista por parte de la sociología latinoamericana. A lo largo del presente artículo desarrollamos de forma breve lo que aquí llamamos una epistemología política de la sociología latinoamericana. Lejos del particularismo del que se la acusa, la sociología latinoamericana tiene una pretensión universalista, pero de un universalismo diferente al abstracto eurocéntrico.

---

entrelazada a (y no derivada de) los procesos de la economía política. Sin reducirse a ello, la decolonialidad se presentaría como el diálogo entre ambas escuelas (Castro-Gómez y Grosfoguel, op.cit).

<sup>7</sup> El subcomandante Marcos llama a la Guerra Fría como "la III Guerra Mundial", la cual tuvo como escenario no al territorio europeo o norteamericano, sino a una red de 149 guerras localizadas en el Tercer Mundo, alcanzando 23.000.000.000 de muertes. El Tercer Mundo emerge como categoría del proceso de descolonización conectado con la II Guerra Mundial, convirtiéndose en el campo de batalla militar e ideológica entre el Primer Mundo capitalista y el Segundo Mundo socialista. Hoy los países del Tercer Mundo ya no son los objetos deseados para la competencia de los poderes políticos de los dos bloques, sino que actores dificultosamente incorporados a un mercado mundial competitivo. Así, la globalización neoliberal es reconocida como una "nueva guerra de conquista de territorios" (Subcomandante Marcos, 1999; Coronil, op.cit).

Hemos intentado demostrar que el decolonialismo no posee una matriz teórica única, alimentándose de ciertos autores europeos, marxistas y no marxistas. No obstante, el conocimiento no es más “verdadero” o “falso” por estar producido en el Norte o en el Sur. Pero, a su vez, no todo es particular, específico y contextual, para lo cual habría que renunciar a la pretensión universalista. Dos formas de acceso a la *universalidad* hemos esbozado aquí: a) a nivel filosófico: no hay un lugar metafísico universal de la verdad; la universalidad es el lugar vacío desde el cual lo particular emerge; b) a nivel sociológico: el universalismo (sociedad mundial) es el lugar imposible y necesario de la producción de saber sociológico, cuestión que es, a nuestro juicio, satisfactoriamente alcanzado con el giro decolonial. Por último, señalar que creemos fundamental llevar este plano epistemológico político a una serie de investigaciones empíricas que permitan explicar y describir la inserción de los patrones de producción y acumulación, de producción de conocimiento y de clasificación social en el marco de la globalización, dando cuenta de las estructuras, de clasificaciones sociales que ello trae consigo. Aquí sólo hemos dado el primer paso para plantear la necesidad de comenzar a operacionalizar y delimitar fenómenos para futuras investigaciones sociológicas desde un enfoque decolonial latinoamericanista.

## 5.- Bibliografía

- Basaure, M. (2011) “In the Epicenter of Politics. Axel Honneth’s Theory of the Struggles for Recognition and Luc Boltanski’s and Laurent Thévenots Moral and Political Sociology”, *European Journal of Social Theory*.
- Castro-Gómez, S. (2005) *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Centro Editorial Javeriano, Bogotá.
- ----- y Ramón Grosfoguel (2007) “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, Ed. Siglo del Hombre-IESCO-Instotuto Pensar, Bogotá, pp. 9-24.
- Coronil (2001) “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, E. Landier (comp.), CLACSO, Buenos Aires, pp. 87-112.
- Costa, Sérgio (2006) “Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 21, No. 60, pp. 117-134.
- Chernilo, D. y A. Mascareño (2005) “Universalismo, particularismo y sociedad mundial: Obstáculos y perspectivas de la sociología en América Latina”, *Persona y Sociedad*, Vol. XIX, N° 3, 2005, pp. 17-45.
- Chernilo, D. (2011a) “El cosmopolitismo en la teoría social: una defensa ambivalente”, en *La pretensión universalista de la teoría social*, LOM, Santiago de Chile.
- ----- (2011b) “Sobre las relaciones entre la teoría social y el derecho natural: Karl Löwith y Leo Strauss”, en *La pretensión universalista de la teoría social*, LOM, Santiago de Chile.
- Grosfoguel, R. (2007) “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, Ed. Siglo del Hombre-IESCO-Instotuto Pensar, Bogotá, pp. 63-78.
- Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, pp. 114-159.
- Lastra, A. (2008) “Walter Mignolo y la idea de América Latina. Un intercambio de opiniones”, *La Torre del Virrey – Revista de Estudios Culturales*, No. 9, pp. 285-310.
- Mann, M. (2003) “Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-state?”, *The Global Transformations Reader*, Held, D. y Mc Grew, A. (eds.), Cambridge, Polity Press, pp. 135-146.



- Quijano, A. (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas*, E. Lander (Comp.), CLACSO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- ----- (2007) “Colonialidad del poder y clasificación social”, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, Ed. Siglo del Hombre-IESCO-Instotuto Pensar, Bogotá, pp. 93-126.
- Rancière, J. (2007) *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Subcomandante Marcos (1999) “La cuarta guerra mundial”, conferencia pronunciada en la Comisión Civil Internacional de Observación de los Derechos Humanos en La Realidad, Chiapas, México.
- Žižek, S. (2001) *El espinoso sujeto*, Paidós, Buenos Aires.