

Enl@ce: Revista Venezolana de Información,
Tecnología y Conocimiento
ISSN: 1690-7515
Depósito legal pp 200402ZU1624
Año 10: No. 1, Enero-Abril 2013, pp. 73-84

Cómo citar el artículo (Normas APA):
Moreno, D. (2013). Globalización y periferia: margen y centralidad en el pensamiento epistémico latinoamericano. *Enl@ce Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, 10 (1), 73-84

Globalización y periferia: margen y centralidad en el pensamiento epistémico latinoamericano

*Duglas Moreno*¹

Resumen

Se analiza teóricamente cada una de las categorías epistémicas: globalización (centralidad de las ideas) y periferia (margen del texto especular). Se esbozarán algunas propuestas ideacionales teóricas al respecto, no como un marco proposicional definitivo sino como una alternativa discursiva disponible para la discusión, para activar un debate que responda al continuum inter-epistémico de los relatos actuales. Para concluir se plantea que la globalización es una de esas posturas epistémicas de carácter nomotético coadyuvante (centralidad; forma de un gran núcleo) en el pensamiento del hombre y a su vez la periferia (el margen) vendría a ser una tendencia de carácter idiográfico con relación al discurso epistémico. Lo global responde a la lógica de una centralidad que se expande, y lo periférico o fronterizo a un margen que se agudiza y se muestra al análisis y pensamiento epistémico translocal.

Palabras clave: globalización, periferia, fronterización, epistemología

Recibido: 26/8/12 Aceptado: 09/3/13

¹ Licenciado en Letras. Maestría en Literatura Venezolana. Universidad de Carabobo. Profesor Asociado. Universidad de los Llanos Ezequiel Zamora UNELLEZ. San Carlos Cojedes. Aspirante al Título de Doctor en Ciencias Sociales Universidad de Carabobo-Venezuela.
Correo electrónico: duglasmoreno@gmail.com

Globalization and Periphery: Margin and Centrality Thought in him Epistemic Latin American

Abstract

It is analyzed theoretically each of the categories epistemic: globalization (centrality of the ideas) and periphery (margin of the text to speculate). Some proposals will outline ideational theoretical regard to no like a frame propositional definitively as but an available discursive alternative paragraph the discussion, paragraph to activate one debate that he answers continuous series to inter-epistemic of the current histories paragraph. In conclusion it is argued that globalization is one of those character positions nomothetic epistemic adjuvant (centrality, as a large nucleus) in human thought and in turn the periphery (the margin) would be a tendency in nature relative idiographic epistemic discourse. One answers globally the logic of a centrality that expands, and the peripheral or frontier thing a margin that sharpens and al y shows herself analysis thought epistemic translocal.

Keywords: Globalization, Periphery, Frontierization, Epistemology

Introducción

La historia del hombre está marcada por profundas y existenciales antinomias. El sujeto es trashumante en el mundo de lo objetual. La luz existe, aunque en el fondo se aproxime su sombra como expresión silente. El tiempo tiene el día, pero éste supone igualmente la nocturnidad. La unidad deja en lo recóndito lo fragmentario del todo. La identidad implica la otredad. El margen nos lleva a un centro. Cóncavo y convexo; el vértigo y el vacío son figuras de una manifiesta co-presencialidad. Al nombrar la finitud pensamos inmediatamente en lo infinito. Sin duda, los modelos expresivos antinómicos conforman verdaderos matrimonios lingüísticos.

Cuando aparece uno (la vida, por ejemplo), el otro (la muerte) acecha subrepticamente en el

entorno. Así, lo global comprende a su vez la particularidad. En ese contexto de presencia y no presencia de algo aparece lo fronterizo y la globalización. Este ensayo, de naturaleza intrínsecamente documental, trata de mostrar que la epistémica de lo fronterizo y las ideas de la globalización están allí no para mostrar que una somete o doblega a la otra, sino para repensar la dinámica discursiva en América Latina. Para tratar de coexistir o bien generar una tercera vía que se complementa con ambas.

Esta revisión del pensamiento latinoamericano pasa, en primer lugar, por asumir que la dialógica ha de ser un principio epistémico que vehicule las realidades de lo global y las particularidades de lo translocal. En segundo término, debe admitir que el pensamiento latinoamericano forma parte de una multiglosia discursiva, ya que entre los

espacios del pensar americano y el europeo básicamente ha de darse en un continuum epistémico que se expresa en una universalidad, no términos absolutos, o en un ámbito particular.

La dialogía como imagen epistémica global

La idea de que las estructuras políticas, económicas, históricas, sociales, tecnológicas, culturales y epistémicas sean una sola entidad entendible y dominada por el hombre ha sido un pensamiento recurrente e incesante de la humanidad. El resultado no ha sido el más favorable, ya que la sociedad como un todo no termina de dinamizar su realidad y el hombre como individualidad no logra construir las herramientas indispensables para alcanzar la aprehensión y comprensión de todo hecho humano. Refiere Foucault (1968) que la humanidad tuvo un tiempo en que las palabras centelleaban en la semejanza universal de las cosas. Era un contexto donde la autonomía de lo análogo borraba en su lenguaje ambiguo la distinción de los signos y la separación de la cosa. Lo uno era lo diverso. Alude Foucault (1968) a una unidad remota pero tenaz: "Taxinomia Universalis", cuyo propósito central era volver a encontrar en todos los dominios concretos de la naturaleza o de la sociedad un mismo orden. Parecía que hasta la misma nada tenía una explicación y un espacio en esa universalidad suprema. Aún hoy, este anhelo humano está más cerca de seguir siendo una utopía que una verdad concreta y avalada por la sociedad entera.

En tal sentido, Panikkar (2006) sostiene que no hay un criterio absoluto, que tal vez la sali-

da vaya por la vía del "pensar simbólico que no es ni objetivo ni subjetivo, sino esencialmente dialogal" (p. 44). Esta dialogía demanda algunos criterios. Primero que lo dialógico sea una condición compartida y subsumida por un "afuera", externalidad infinita, que comprende las manifestaciones de un "adentro" que busca su expansión, no para imponerse, sino para ser compartido. Como bien lo anuncia Leff (2004), el diálogo se debe dar entre homólogos y sobre todo entre seres marcados por la heteronomía del hombre. Esta dialogicidad, como apertura hacia lo otro, es un pasar, un ir, un llegar a lo verdaderamente referencial, que se establece sobre la base del lenguaje como expresión simbolizante, donde el máximo signo en ese universo de inteligibilidad es la palabra, entendida como revelación imaginaria y como valor transcultural de los actos de habla en los hombres.

Lo principal es entender que lo que es su-puestamente único no deja de tener un referente homológico, ya que la alteridad se entiende plenamente cuando se asume como una representación imaginaria o analogía de un algo. Siempre estamos en procesos de comparación o por lo menos en un acercamiento a lo otro. Gnisci (2002) refiere que cuando buscamos aproximarnos a algo estamos ante una manifestación de carácter imagológico, pues toda "imagen se constituye a través de una comparación continua que va de la identidad a la alteridad" (p.349). No hay fragmentación entre la forma de pensar lo identitario y la manera de asumir la otredad, pues lo fundamental es aceptar que entre ambas categorías teóricas hay un continuum epistémico que se expresa, bien sea en universales noéticos, o en un escenario local.

Ahora bien, sea universalidad, mundialización, globalización, particularización, fronterización o periferia, siempre hay una narratividad discursiva que trata de explicar la realidad que nos circunscribe, por cualquiera de estas vías o bien tratando de armonizarlas en una propuesta dualizada. Esto es, teniendo un enfoque particular y otro generalizante, es decir, usar una perspectiva ideográfica (específica) o una visión nomotética (general). Debemos señalar que entre mundialización y globalización hay marcadas diferencias. Para Armand (2000) globalizar significa incorporar cualquier cosa dentro de un conjunto, mientras que mundializar denota la transformación de algo para que sea parte del mundo. Sentencia que lo global debe desaparecer para dar paso a un mundo-otro, a la mundialización del todo. La sociedad debe estar bajo una ética cósmica que conduzca “al reconocimiento de la igualdad de derechos fundamentales entre todos los seres humanos” (2000, p. 25). Parece que en esta noción dicotómica (mundialización/globalización) lo global ha tenido más aceptación. No es cuestión de principios diferenciales, al parecer, sino de carácter nominal, es decir, pareciese que sonase mejor el término *globalización*.

Lo más sensato es pensar que una de estas representaciones epistémicas de la realidad no sea lo suficientemente totalizante para descifrar completamente lo que nos rodea. Esto es para que siempre haya un motivo, una búsqueda para la curiosidad epistémica. Esta idea totalizante, apoyada en saberes nomotéticos o legitimadora “absoluta de las verdades” (Wallerstein, 2005, p. 90), encuentra su obstáculo en una perspectiva que pre-

tende aclarar lo real por la senda de las particularidades o hechos únicos, fenómenos contingentes, es decir, de verdades con características idiográficas o fácticas. La realidad del hombre está ahí como un absoluto enigma que necesita la acción pensante del hombre. Por eso nacieron los mitos, las fábulas, las teorías sociales y las epistemes actuales.

La idea de lo global

La globalización supone un escenario donde el mundo es un todo en interacción constante. Hay una realidad económica, política, cultural, identitaria, epistémica que está ahí, que se mueve invariablemente. Es por eso que todo lo que pase en ese “lugar” tendrá como condicionante la noción de globalidad. Sin duda alguna que Ulrich Beck (1998, citado por Steingress, 2002, p. 4) se acerca, desde nuestra visión personal del tema, a un concepto aceptable de lo que debiera ser la globalización, al definirla como proceso que “crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas”. La revalorización de esas culturas permite su conocimiento e inserción en planos diferentes a lo meramente local. Compartimos esta aproximación teórica pues de igual manera sentimos filiación por la noción que plantea Steingress, en el sentido de ver la globalización como una “fase de expansión de una cultura universal a través de la transculturalidad” (Steingress, 2002, p. 82).

Para Mato (2003, p. 33), el proceso de globalización “a la vez que impulsa procesos de

homogeneización cultural, estimula identidades culturales diversas”, pero que tienen una particularidad especial, no están vinculadas a un solo lugar, sino a varios, son “identidades deslocalizadas o translocales”. Así, la globalización deviene en verdad y esencia de los lugares identitarios de los pueblos del mundo, pero a su vez revaloriza los criterios de una universalidad tendiente a concebirse en planos absolutos. Aclaremos que lo universal se interpreta como la propensión hacia un estado ideal que no excluye lo particular, sino que lo revaloriza.

Escobar (2003) expone que la globalización implica la universalización y radicalización de la modernidad. Se entiende por esta vía que lo global es un proceso que emana de unos pocos centros hegemónicos. Se asume que el triunfo de lo moderno radica en su advenimiento como acaecer universal. Esto es conocido, según Escobar, como el *efecto Giddens*, pues “es la modernidad todo el camino, en todas partes, hasta el final de los tiempos” (p. 57).

En este apartado es interesante reflexionar acerca de la relevancia de la episteme de la modernidad y su relación coadyuvante con el proceso de globalización. Argumenta Escobar (2003) que la modernidad, surgida en el siglo XVII en Francia, Alemania e Inglaterra y que se da entre los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa, culturalmente tiene como base la razón, los individuos, el conocimiento y el proceso de racionalización del mundo-vida, la universalización y la individuación. De igual manera, en la modernidad no hay que apartar del análisis concreto la noción de colonialidad. Asegura Escobar

que lo colonial constituye la “unidad analítica de la modernidad”. La colonialidad es un espacio epistemológico y político. El *sistema mundo moderno colonial* es una realidad que se fundamenta en procesos y formaciones sociales de carácter colonial.

Igualmente, Mignolo (2003) se refiere a la colonialidad global en sus aspectos de conocimiento y dimensiones culturales del proceso de subalternización realizado por la colonialidad del poder. La colonialidad es un sitio de enunciación desde la modernidad misma y es a su vez plataforma de la pluriversalidad. Se asume que lo pluriversal se genera por el agotamiento de la universalidad de la diversidad. La colonialidad no es un nuevo “universal abstracto”, sino el espacio donde la “diversidad como proyecto universal puede ser pensado” (Escobar, 2003, p. 62).

Retomando lo referente a la globalización, ésta ha sido el resultado de un proceso en *unos pocos centros hegemónicos*. Se entiende que lo hegemónico doblega y somete en nombre de una aparente supremacía que lo hegemónico mismo se ha otorgado. De alguna manera, es dominio representacional, es decir, se actúa en nombre de otro que es evidentemente superior. Todo esto lleva a Escobar a sugerirnos que desde una “perspectiva filosófica y sociológica, la raíz de la idea de una creciente y omnipotente globalización subyace en la concepción de la modernidad como un fenómeno esencialmente europeo” (2003, p. 55). En la actualidad esta idea tiene sus parches, sus ecos, sus solapamientos, pues desde Latinoamérica se viene pensando esta realidad de una forma diferente: una epistemología fronteriza.

Las situaciones de la globalización son multi-relacionantes. La globalización se trata de un proceso objetivo (Castells, 2007), no de una ideología, aunque haya sido utilizado por la ideología neoliberal como argumento para pretenderse como la única racionalidad posible. Y es a su vez un proceso multidimensional, no solo económico. Esta última idea castellsiana es fundamental, puesto que desmonta la apreciación bidireccional: de economía y multimedia, que se le pretende dar a toda la problemática de la globalización.

Sader (2004), en el marco conclusivo del Foro Social Mundial de Porto Alegre, Brasil, argumenta que si bien a los máximos exponentes de este encuentro -las organizaciones no gubernamentales- les faltó ambición en su tarea de construir proyectos hegemónicos alternativos, no dejan de mantener una resistencia, señal de carácter defensivo, al neoliberalismo, y cree que la lucha contra la hegemonía imperial norteamericana y contra las políticas neoliberales vienen a ser “elementos que pueden marcar el viraje a una etapa ofensiva y política de los movimientos que luchan por una globalización alternativa (ob. cit., p. 26). Sería una globalización que difiera de la actual y que sea más cercana al hombre y que se aleje de las ideologías (globalización neoliberal) y sobre todo de los modelos económicos, lo que Sader denomina globalización económica.

No solo se ha pretendido ver lo global en las transacciones de la economía mundial, o hacerla distinguir con una realidad social de un trasfondo siniestro potenciado por la cultura massmediática de las sociedades actuales, sino que la consideran “fuente de incontables problemas, desde

la destrucción de las culturas nacionales hasta el creciente empobrecimiento” (Stiglitz, 2007, p. 41). En este lado oscuro, volátil, los conocidos efectos adversos, su gran dinámica en tela de juicio de lo global que plantea Stiglitz, son vistos en el marco casi exclusivo de lo económico.

En definitiva, en el marco de la globalidad del mundo, nada sucede por azar. La correlación de los actos humanos es extremadamente evidente. La evanescencialidad es un signo de la globalización. Esto responde a una premisa teórica de Bauman (2007), ya que para él la globalización significa que todos dependemos unos de otros. Muchas veces esto no se entiende así. Desde el centro hegemónico del poder se trata de imponer una lógica que avasalla y que da pocas oportunidades para lograr actuar en un estado justo y de marcado equilibrio humanitario. La nueva globalización tiene que desmarcarse de ese sentido absolutista (nada más lo económico) y dar cabida a todas las manifestaciones y expresiones de lo humano.

La idea de lo fronterizo

En un contexto interaccional de naciones o países existen diversas fronteras. Están, entre otras, la jurídico-política, la institucional, la económica, la soberana, la identitaria y los “límites entre regímenes de significados” (Grimson, 2011, p. 122). Lo fundamental, señala Grimson, es aclarar los elementos de confusión en los planos simbólicos y geográficos, y precisar las fronteras de las “identificaciones y las fronteras culturales” (2011, p. 122). Cada entidad epistémica

delimita un espacio para su accionar. Pero esa demarcación está caracterizada por un fenómeno que Grimson (2011), llama transfronterización, es decir, un límite que separa y contacta a la vez significados homogéneos y heterogeneidades culturales. Pueden unirse y distanciarse simultáneamente, respondiendo a sus lógicas de configuración cultural. No es una frontera tradicional o material, es simbólica, ya que la parte limítrofe la conforman prácticas y creencias muy parecidas. Se debe señalar que ninguna cultura predomina sobre otra, por el contrario, se fusionan y generan una cultura transfronteriza, constituida sobre la base de patrones semejantes que cada una de las configuraciones culturales en contacto posee.

La homología de carácter cultural (universo simbólico) se despliega, lógicamente, sobre elementos similares. La semejanza es el reconocimiento (anamnesis) de una cosa en diversos espacios, en diversos momentos, en distintas expresiones culturales, en otros discursos. El gran principio de la semejanza “reposa en el postulado de la pluralidad” (Durand, 1999, p. 213). La frontera cultural tiene su propia voz. Se enuncia desde un lugar que tiene profundizados rasgos culturales. Por eso es fundamental conocer y valorar el punto desde donde narramos nuestra esencia identitaria. Es el lugar desde donde nos pensamos lingüísticamente, tanto en el pasado como en el devenir. Ese paraje debería ser un afuera, no constituido por el discurso hegemónico, sino una exterioridad independiente del adentro discursivo moderno o ser no-moderno. El lugar es el verdadero espacio del “ser ahí” heideggeriano, es decir, un lugar-mundo, con sus recodos encantados, pero a su vez con sus

sendas temibles. Esa inhospitalidad que lo define y por ende lo caracteriza es a su vez su verdad y su conciencia. El lugar es tu vivencialidad simbolizada, tu existencia dada en lo imaginario. Quizás lo más cercano a lo que Habermas (citado por Finke, 1993, ante el problema de la intersubjetividad de Edmund Husserl) refiere como el *mundo de la vida*, es decir, aquello que nos llega por el sendero de la palabra y es acervo cultural heredado y del cual el sujeto forma parte.

Ahora bien, lo fronterizo es un lugar-límite de una dinámica discursiva muy productiva. Supone un espacio distante de la centralidad, pero dentro de una realidad. Sin duda que la frontera es una demarcación eminentemente epistémica. Para Escobar (2003, p. 66) “Insertarse en el pensamiento de frontera es, entonces, moverse más allá de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental”. Pensar desde el interior o desde la centralidad no es igual a pensar desde lo fronterizo, pero el origen del pensamiento no deja de pertenecer a cierto espacio-tiempo. Lo fronterizo tiene un lugar en la interioridad del sistema mundo moderno/colonial, así como en la exterioridad. Mignolo (2003) lo denomina “fronteras interiores y “fronteras exteriores”.

El imaginario de lo político, lo social y lo cultural tiene en el pensamiento de frontera o epistemologías de frontera un soporte discursivo de alto valor representacional. Esto es posible epistémicamente puesto que la idea o surgimiento de un pensamiento otro, un conocimiento otro, una epistemática otra, una lengua otra, esto es, que no responda a la lógica eurocéntrica, es ciertamente posible (Escobar, 2003). Dentro de esta diversidad

epistémica insurgente y cuestionadora del discurso eurocéntrico hegemónico destacan: la Teología de la Liberación como filosofía y ciencia social latinoamericana autónoma (Dussel, Fals Borda y Ribeiro, entre otros); la Teoría de la Dependencia, los debates sobre la modernidad y postmodernidad, discusiones sobre hibridez y las nociones académicas sobre estudios culturales (Ibídem).

Recientemente, Guevara (2012) plantea en su libro *Conciencia periférica y modernidades alternativas en América Latina*, la necesidad de descolonizar definitivamente el pensamiento latinoamericano. Son teorías desde América para integrarse al “pensamiento crítico” latinoamericano del siglo XX, pero que no son paradigmas otro o un pensamiento otro, es decir, se encuentran inmersos en la dinámica de una logicidad del pensamiento de la modernidad y se inscriben o “encuadran” en una historia lineal de epistemes en la globalización. Tampoco creo que al pensar desde nuestra localía se pretende hacerlo desde cero, es decir, desconocer la tradición epistémica del mundo no es la alternativa. Lo que se impone es la creación de nuevas categorías y nuevas visiones desde nuestro mundo para que sean comprendidas y analizadas en otros espacios de saber.

Que la teórica sea de naturaleza única, eterna, cuando se origine en el centro, no es de importancia, o que sea de categoría episódica (Grosfoguel, 1997, citado por Mignolo, 2003) tampoco es relevante. Lo fundamental es que hay una tendencia teórica, un pensamiento sobre lo real que es meritorio analizar. El pensamiento fronterizo es una modalidad epistemológica relacionante occidente-orientalismo. Tienen cabida en

este aspecto las ideas de Fernández (2009) quien confirma que en la actualidad predomina un diálogo inter-epistémico, condición inmanente a la interculturalidad, donde se coexiste sin anular las diferencias, pues se entiende que es un diálogo de trasfondo civilizatorio.

El pensamiento fronterizo implica la “rearticulación de los designios globales por y desde historias locales; con la articulación entre conocimiento subalterno y hegemónico desde la perspectiva de lo subalterno; y con el remapeo de la diferencia colonial hacia una cultura de alcance mundial” (Escobar, 2003, p. 67). Hay un “pensamiento crítico subalterno” o razón subalterna. Esto debe entenderse como “un conjunto diverso de prácticas teóricas que emergen desde y responden a los legados coloniales en la intersección de la historia moderna euro/americana” (Mignolo, 2003, p. 162). La gnosis fronteriza representa un deseo de superar la subalternidad. Se refiere (Lira, 2010) a la condición de un nuevo conocimiento que desde la perspectiva subalterna provoca una reflexión crítica sobre los conocimientos sistemáticos. Esta reflexión es cuestionadora e insurgente desde una nueva forma epistémica de ver el mundo o el sistema mundo wallerstiano.

El pensamiento de frontera es una hermenéutica pluritópica, diferente a la crítica monotópica de la modernidad. Esta perspectiva pluritópica es pensar la realidad desde diferentes espacios, desde la diversidad, es decir, desde la multiplicidad. Esta visión rompe con el eurocentrismo como la única forma epistémica discursiva. Es una forma de pensar que toma el lugar de la crítica des-

de la subalternidad. Lo subalterno simboliza uno de los “discursos más radicales del pensamiento” de finales del siglo XX. Esta radicalidad, según Valdés (2004, p. 103), ha estado asociada “al tema del sujeto, a su búsqueda y reivindicación, como también a la búsqueda de *“nuevos lugares de enunciación”*. Esa lugarización lingüística o del discurso le da una particularidad a esta epistémica translocal, no como categoría teórica contrapuesta a la universalidad, sino como fuerza renovadora y matizada por la esperanza de saber que existen alternativas ante la visión eurocentrista y hegemónica. Así, lo universal y lo local, más que distanciarse, han de transitar unidos, sin plantearse bifurcaciones traumáticas, por una suerte de continuum epistémico compartido.

La otredad: un símbolo de salvación

En la actualidad, la sentencia es de De Sousa Santos (2010), la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas. La otredad se desconoce, su realidad es eliminada, se invisibiliza el otro todo, los demás lugares. Esta negación radical (De Sousa Santos, 2010, p. 14) de la co-presencia de ambos universos, el verdadero y el falso, el legal y el ilegal, fundamenta la afirmación de la diferencia radical de que, en este lado de la línea, está la línea hegemónica y hacia el otro lado lo periférico, “una vasta cantidad de experiencias desechadas, hechas invisibles tanto en las agencias como en los agentes, y sin una localización territorial fija” (ob. cit., 2010, p. 19).

Lo anterior supone la negación de lo que ha sido negado siempre. Cuando se reniega de la perenne y hegemónica negación, es lo que Dussel (2005) explica como la alteridad no eurocéntrica, lo oculto, el otro excluido, es decir, lo negado de la negación, surge como pensamiento cuestionador y autónomo. Esta práctica sistemática de anular la existencia de uno de estos universos, lleva a De Sousa Santos a distinguir, en el campo del conocimiento, no sólo un pensamiento de apariencia abismal, como ciencia moderna que monopoliza la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, entre formas de verdad científicas y no científicas, sino a concebir el pensamiento posabismal. El autor supone que “la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología” (De Sousa Santos, p. 31).

En otras palabras, la diversidad epistemológica del mundo no global todavía está por construirse y esa ha de ser la tarea de los grupos periféricos. Afortunadamente hay pensadores en esa línea de generación de nuevas teorías. Esa construcción no supone una adscripción absoluta a los principios de la globalización, sino la posibilidad de plantar una nueva forma de entendernos en un mundo altamente relacionante, dialógico y de respeto a la diversidad.

La idea de margen y centralidad como lugares de enunciación

El lugar desde donde hablamos, donde escribimos, desde donde nos analizamos como so-

ciudad –y lo más importante- es el sitio de la enunciación epistémica propia. No es de naturaleza otrélica per se, es autónoma y real. Es el lugar desde donde nos pensamos, tanto en el pasado como en el devenir. En definitiva, hay consenso en cuanto a la necesidad de reconceptualizar la centralidad y el margen, o la periferia. Esta recomposición teórica nos ayudará a “definir y delimitar la posición social que significa el ser periférico o céntrico en un orden colonial, contribuyendo a pensar la descolonización del poder, del ser y del saber” (González, 2009, p. 5). Tanto el imaginario colectivo como las entidades epistémicas (centralidad-periferia) delimitan un espacio para su accionar.

Sería muy sencillo pensar que si dejamos de aplicar las nociones de lo céntrico, entonces lo periférico tendría un auge o repunte, pero la realidad no es tan fácil así. No se trata de inclinar la balanza hacia un punto, sino de ubicarse en lugar estratégico y generar un pensamiento que no responda a los preceptos de la centralidad ni a los principios de la periferia, sino a una posición que las contenga o que al menos tome lo mejor de ambas.

Se considera que si entendemos este momento crucial en Latinoamérica como una manera de superar la noción *centro-periferia* prebischiana (*La noción centro-periferia es economicista y se le debe al argentino Raúl Prebisch, quien en 1949 presentó para la CEPAL un estudio denominado: Estudio Económico de América Latina*) y anunciar las ideas no pensando que responden a una periferia determinada, o que se dirigen a un centro específico del sistema-mundo (Wallerstein, 2005, 2007, 2008), sino pensar desde una nueva configuración epistémica transdiscursiva,

es decir, hacer un discurso que no responda plenamente a la centralidad, así como tampoco al margen, sino que los transite y logre aflorar lo mejor de cada uno, conformando no solo una nueva epistemología de la enunciación latinoamericana, sino una novedosa teoresis fusional de lo heterogéneo y lo homologético, con la finalidad de constituir un universo heterotópico sobre la base de esa transculturalidad compleja que es una de las características fundamentales de nuestros pueblos.

Cierre ideacional

En esta nueva concepción de globalización las distancias son puntos difusos, las fronteras pierden sus rasgos limitales. Cualquier hecho, por muy distante que esté de otros escenarios, que de alguna manera se articulan por su temática u otros aspectos, incide en otros contextos. Esta idea se podría explicar con el famoso “efecto mariposa”. Tal es la realidad en la globalización en la cual una mínima variación o perturbación inicial en un sistema dado afectaría notablemente la estructura sistémica. Todo esto se da y se comprende por la vía del continuum interepistémico. Lo que suceda en un lugar puede tener consecuencias globales. Lo que se haga en una realidad cultural, puede resultar un cambio significativo en otros lugares, en otras culturas. La globalización no es una expresión de territorialidades, sino un espacio imaginal donde se dinamiza el hombre junto a sus imaginarios.

Sin duda que en la globalización está contenido lo periférico, y éste a su vez es una muestra representacional de la epistémica global, ya sea

como alternativa novedosa o como texto epigonal. Los prismas epistémicos para ver los problemas deben fundamentarse en un lugar teórico libre. Lo ideal es buscar un sistema de pensamiento donde tengan vigencia todos los lugares con sus marcadores únicos de identidad y con aquellos que sean co-equivalentes con la realidad global. Se debe evitar la periferalización de los discursos de la periferia, puesto que la primera hace que los contenidos de éstos no se generalicen o guarden la homogeneidad de cada lugar, y que no permitan a su vez mantener algunas diferencias puntuales y necesarias de cada enunciación fronteriza. La conciencia sobre el discurso epistémico de la fronterización no debe profundizar en nuestros abismos, sino avanzar hacia una dialogía del pensamiento, lograr que los enunciados epistémicos no tengan un punto geográfico de origen, sino que su inmanencia vital sea el saber de toda la humanidad.

Bibliografía

- Armand, J. (2000). Mundialización versus globalización. *Mundo Nuevo. Revista de Estudios Latinoamericanos*. (1/2), 9-33.
- Bauman, Z. (2007). El desafío ético de la globalización. En: Isaza, F. (Comp.), *Pánico en la globalización*. Bogotá: Fica.
- Castells, M. (2007). Globalización y antiglobalización. En: Isaza, F. (Comp.), *Pánico en la globalización*. Bogotá: Fica
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO): Prometeo Libros.
- Devés Valdés, E. (2004). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Tomo III. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Durand, G. (1999). *Ciencia del hombre y tradición*. Barcelona, España: PAIDÓS.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad*. México: Universidad Autónoma de México.
- Escobar, A. (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo*. *Tabula Rasa*. (1), 51-86.
- Espiñeira G., K. (2011). *El centro y la periferia: una reconceptualización desde el pensamiento descolonial*. Barcelona : Fundación CIDOB.
- Fernández Colón, G. (2009). *La transición latinoamericana: la crisis sistémica del capitalismo global y la construcción de alternativas*. (Tesis doctoral). Valencia: Universidad de Carabobo.
- Finke, S. (1993). *Husserl y las aporías de la intersubjetividad*.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo Veintiuno editores.
- Guevara, C. (2012). *Conciencia periférica y modernidades alternativas en América Latina*. Universidad Nacional de México UNAM. México.
- Gnisci, A. (2002). *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Grimson, A. (2011). *Los Límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental y diálogo de saberes*. [Versión electrónica], *POLIS*, (7), 1-29.
- Lepe Lira, L. (2010). *Giro decolonial y pensamiento fronterizo en la literatura indígena contemporánea en México*. *ALTER TEXTO. Revista del*

- Departamento de Letras de la Universidad Iberoamericana*. Vol. 1 (11), 34-45.
- Mato, D. (2003). Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.
- Mignolo, W. (2003). Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Panikkar, R. (2006). Paz e intertextualidad: una reflexión filosófica. Barcelona, España: Herder Editorial.
- Sader E. (2004). La venganza de la historia: hegemonía y contra-hegemonía en la construcción de un nuevo mundo posible. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- Steingress, G. (2002). La cultura como dimensión de la globalización: un nuevo reto para la sociología. *Revista Española de Sociología*. Vol. 2, 75-96.
- Stiglitz, J. (2007). El descontento con la globalización. En: Isaza, F. (Comp.), Pánico en la globalización. Bogotá: Fica
- Wallerstein, I. (2005). Las incertidumbres del saber. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Wallerstei, I. (2007). La decadencia del imperio: Estados Unidos en un mundo caótico. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Wallerstein, I. (2008). Un mundo incierto. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.