



AVISO LEGAL



Capítulo del libro:	Ciencia Cover después de 20 años: la producción del conocimiento en las ciencias sociales y humanidades desde una perspectiva de América Latina y el Caribe
Autores del capítulo:	Maerk, Johannes
Forma parte del libro:	<i>Prácticas y saberes, encuentros y desencuentros: construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe</i>
Autores del libro:	Cerutti-Guldberg, Horacio Victorio; Ramírez Solís, Mónica B.; Arriaga Rodríguez, Juan Carlos; Piñón Gaytán; Francisco; Guerrero Guerrero, Ana Luisa; González Galván, Humberto; Weinberg, Liliana; Maerk, Johannes; Rosales Ayala, Héctor; Cisneros Puebla, César A.; Torres Salcido, Gerardo; Domínguez Echeverría, María Patricia; Espinosa García, Santiago; Cabrolé Vargas, Magaly
Colaboradores del libro:	Cabrolé Vargas, Magaly; Maerk, Johannes; Torres Salcido, Gerardo (editores); Brutus H., Marie-Nicole (diseño de cubierta); Martínez Hidalgo, Irma (diseño de interiores)
ISBN del libro:	978-607-30-5228-3 Trabajo realizado con el apoyo del proyecto PAPIIT IN 303117
Forma sugerida de citar:	Maerk, J. (2021). Ciencia Cover después de 20 años: la producción del conocimiento en las ciencias sociales y humanidades desde una perspectiva de América Latina y el Caribe. En M. Cabrolé y G. Torres (eds.), <i>Prácticas y saberes, encuentros y desencuentros: construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe</i> (pp. 221-238). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. https://rilza.cialc.unam.mx/jspui/

D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- › Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra,
deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

CIENCIA COVER DESPUÉS DE 20 AÑOS: LA PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES DESDE UNA PERSPECTIVA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Johannes Maerk
*Universidad de Ciencias Aplicadas
FH Campus Viena, Austria*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo busca dar continuidad al artículo sobre la ciencia cover que formó parte del libro colectivo de 1999 ¿Existe una epistemología latinoamericana? *Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*. Podemos observar una larga tradición en la importación de ideas y conceptos de otras regiones y su aplicación indiscriminada a la realidad social local latinoamericana. En otras palabras, los académicos «copian» teorías, conceptos y métodos extranjeros sin importar si son aplicables a sus objetos de estudio o no. Hemos llamado a esta aplicación una “ciencia

cover”,¹ como en la música cover cuando Alberto Vázquez o César Costa cantaban canciones de Elvis Presley o Paul Anka, originalmente en inglés, en español.

Los positivistas globales² tienden a cometer el error de «universalizar» el conocimiento local de supuestos “grandes autores”: Max Weber analiza y describe al burócrata del “viejo continente”; Joseph Schumpeter se centra en el innovador capitalista europeo, pero principalmente británico; Jürgen Habermas dirige su atención a la sociedad industrializada del llamado “primer mundo”, en particular a la sociedad alemana; y los estudios de Pierre Bourdieu son, casi siempre, sobre fenómenos socio-culturales franceses. En lugar de reconocer el carácter singular de cada una de estas teorías, existe una fuerte tendencia a creer que cualquiera de los capitalistas residentes, es un capitalista al estilo de Schumpeter o Weber; o que la relación entre lo público y lo privado en México o Brasil es similar a la esfera pública en Alemania según lo evaluado por Habermas.

Esta universalización del conocimiento tiene que ver con la creación del llamado “punto cero”, una idea del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez. Así, los teóricos del pensamiento

¹ Véanse detalles del concepto de “ciencia cover” en Johannes Maerk, “La ‘ciencia cover’ en las ciencias humanísticas y sociales en América Latina”, en Johannes Maerk y Magaly Cabrolié [coords.], *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 1999, pp. 125-133.

² Según Ian Boxill, colega de la University of the West Indies, los “positivistas globales” ven a la academia en el Caribe “simplemente como una parte de una red global de universidades, de donde, el contenido de la investigación y la enseñanza, no deben ser diferentes de lo que se obtiene en, digamos USA. En otras palabras, un título en ciencias económicas o políticas de la UWI debe tener el mismo contenido que uno del MIT o de la Universidad de Chicago. Este grupo está formado en su mayoría de positivistas que defienden la filosofía del hombre universal, más que las particularidades, el punto de inicio para el análisis. [...] Ellos argumentan que, los problemas locales no son diferentes a los problemas en otras partes del mundo”: Ian Boxill, “Lo global y lo local: ciencias sociales en el Caribe”, en *Saskab. Revista de discusiones filosóficas desde acá*, cuaderno 1, 1999, p. 1. En <http://www.idealz-institute.com/sp/CUADERNO1/C11.pdf>

universal (y el imaginario en torno a ellos) pretenden ser observadores del mundo, que pueden “colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (...) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, recuerda la imagen teológica del Deus absconditus (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano (...)”.³ El pensamiento de los países centrales pretende ser este punto cero que se cree ‘universal’ y así esconde el desde dónde se piensa.

SUPERACIONES DEL CONCEPTO HOMOGÉNEO Y UNIVERSAL DEL CONOCIMIENTO

Una posible superación de la perspectiva universalista podría consistir en la llamada “indigenización” del conocimiento. De acuerdo con este enfoque, los representantes de esta indigenización, sugieren que el eurocentrismo puede ser superado en las regiones periféricas a través de la reconstrucción de las tradiciones vernáculas y autóctonas de determinados contextos socio-históricos y con la ayuda de métodos en las ciencias sociales y humanas regionalmente ubicados. Una característica clave de esta perspectiva es la visualización del lugar desde el que uno piensa y argumenta.⁴

³ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 19.

⁴ Véase por ejemplo Mehrzad Boroujerdi, “Subduing Globalization: the Challenge of the Indigenization Movement”, en B. Schaebler y L. Stenberg [eds.], *Globalization*

La indigenización del saber se puede identificar con los “relativistas modificados” de Ian Boxill, es decir quienes argumentan” que la realidad del Caribe es única y que el papel de los académicos es tratar de desvelar las complejidades de esta realidad. En tanto no niegan la existencia de lo universal, este grupo es portavoz de que el enfoque del trabajo académico en la región debe ser sobre problemas locales específicos, y que el curriculum para la enseñanza no tiene forzosamente que parecerse al del MIT o al de la Universidad de Chicago. [...] Ellos están a favor de establecer agendas de investigación y tienen claro que el papel de la academia es el de ayudar a resolver problemas locales”.⁵

Los *relativistas modificados* opinan que los académicos y científicos locales tienen como tarea fundamental, cuestionar las teorías y sus respectivas metodologías, así como los conceptos, los que se importan desde los países del Norte Global y los cuales no pueden aceptar de manera pasiva como relevantes para la realidad local. Así el pensamiento de los relativistas modificados se puede denominar también pensamiento “desde acá”. Me inspiro con esta denominación en las ideas de quien describe el “desde acá”, como un lugar simbólico: “un espacio que ocupa un individuo personalmente y que demuestra su presencia. Ser acá permite tener la capacidad de reflexionar sobre la noción de identidad y reconocerse como parte de una comunidad”.⁶

and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity, Syracuse/New York, Syracuse University Press, 2004; Sayed Farid Alatas, *Alternative Discourses in Asian social science: responses to Eurocentrism*, Singapore, National University of Singapore/Sage Publications, 2006.

⁵ Boxill, *op. cit.* p. 1.

⁶ Héctor Rosales, *Tepito Arte Acá: ensayo de interpretación de una práctica cultural en el barrio más chido de la ciudad de México*, México, UNAM-CRIM, 1988, p. 22.

Esta idea del “desde acá” se puede encontrar en América Latina, pero también en Canadá, un país según Ian Angus con una dependencia del primer mundo (“first-world dependency”) representado por Estados Unidos —de manera parecida a la dependencia latinoamericana. En una reunión de los representantes de los estudios canadienses en Halifax en 1982, el filósofo canadiense George Grant discutió en presencia de muchos profesores de los Estados Unidos, lo que significa para los intelectuales canadienses estudiar a Canadá y llegó a la siguiente conclusión: “Mi estudio de Rousseau es un estudio canadiense”.⁷ En esta propuesta, se ve el intento de indigenizar el discurso filosófico a partir de la realidad social y cultural desde donde se piensa, en este caso Canadá, filosóficamente hablando, también desde un espacio periférico.

En el siguiente apartado del texto se analizan las propuestas de los *relativistas modificados*, para la indigenización del saber en América Latina y el Caribe:

“LA INDIGENIZACIÓN DE SEGUNDA GENERACIÓN”
DE ROLAND DORE

Ronald Dore,⁸ trata de explicar la creciente indigenización de los saberes en el mundo periférico con el término “el fenómeno de la indigenización de la segunda generación” (“Second-generation indigenization phenomenon”). Este fenómeno se observa sobre

⁷ Esta anécdota la relata Ian Angus (*A Border Within: National Identity, Cultural Plurality, and Wilderness*, Quebec, McGill-Queen’s University Press, 1997), quien argumenta que para Grant la tarea de la filosofía en Canadá fue la creación de ideas a través del diálogo con los grandes filósofos “universales”: “Argumenta con Rousseau, argumenta con Platón, a través de este diálogo hacemos filosofía canadiense”, p. 232.

⁸ *Apud* Samuel P. Huntington, “The West: Unique, Not Universal”, en *Foreign Affairs*, vol. 75, núm. 6, noviembre-diciembre de 1996, pp. 28-46.

todo en sociedades donde el poderío colonial llega hasta el siglo xx (por ejemplo, el Caribe anglófono y francófono, África, Medio Oriente y regiones de Asia); la primera generación de intelectuales en el mundo periférico obtiene su educación en universidades en el Primer Mundo, y debido al hecho de que se van al exterior como jóvenes impresionables, la absorción de valores y estilos de vida occidentales y primermundistas resulta ser muy profunda. La segunda generación en cambio recibe su formación en las universidades locales que fueron fundadas por la primera generación. Se puede mencionar por ejemplo a Walter Rodney, quien tuvo una ventaja sobre los primeros pensadores del Caribe anglófono: haberse formado intelectualmente en la región (estudió la licenciatura en la Universidad de las Indias Occidentales, en Mona, Jamaica).

Una situación muy diferente tuvo la generación de intelectuales anticolonialistas que hemos revisado en este artículo, que tuvo que formarse única y exclusivamente en las universidades de la Metrópoli. El marxista trinitario C.L.R. James, afirmaba que Eric Williams, Aimé Césaire, W.E.B. Du Bois, y él mismo tuvieron que “luchar contra las doctrinas del poder imperialista para establecer un fundamento caribeño o un fundamento de los pueblos subdesarrollados. Walter (Rodney) no tenía que hacer esto. Walter creció en un ambiente donde por primera vez una generación de intelectuales de las Indias Occidentales fue capaz de estudiar no solamente las obras revolucionarias y creativas europeas, sino que se benefició de manera directa de la misma tradición, pero en directa referencia con el Caribe”.⁹ Así, pensadores de la segunda genera-

⁹ Más información sobre el pensamiento en el Caribe anglófono se encuentra en Johannes Maerk, “Cuatro pensadores anticoloniales del Caribe anglófono del siglo xx:

ción tienden a generar un conocimiento “desde acá” mucho más vinculado con el contexto local.

FILOSOFÍA DESDE ACÁ VERSUS UNA FILOSOFÍA SUPUESTAMENTE UNIVERSAL

Durante el XI Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Guadalajara, México, en noviembre de 1985, se desató un intenso debate sobre el imperialismo cultural entre, por un lado, los representantes latinoamericanos y canadienses, y por el otro lado, los representantes estadounidenses. Según Thomas Auxter y Ofelia Schutte,¹⁰ surgieron en el debate preguntas como ¿Quién controla la cultura? y ¿Con qué propósito se usa este poder?, que fueron puestas sobre la mesa de la discusión. El representante más importante en este debate fue Leopoldo Zea, para quien la filosofía europea (y en tiempos más recientes, norteamericana) ha sido utilizada como instrumento justificativo de dominación cultural con el que va implícito el dominio político: “Es la visión propia del filosofar de una nación preocupada por mantener el orden científico y social, adecuado al centro de poder del sistema del que es expresión”.¹¹ Como respuesta latinoamericana propone una filosofía de la comprensión interamericana y mundial. Esta comprensión ha de “alcanzar los hombres y pueblos de la región (latinoamericana J.M.) a partir de su propia y peculiar expresión.

Garvey, James, Williams y Rodney”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 3, núm. 105, 2004, pp. 157-167.

¹⁰ Thomas Auxter y Ofelia Schutte, “Debate sobre el imperialismo cultural”, en Leopoldo Zea [ed.], *Filosofar a la altura del hombre: discrepar para comprender*, México, UNAM/Cuadernos Americanos, 1993.

¹¹ Leopoldo Zea, “La filosofía como instrumento de comprensión interamericana”, en *ibid.*, p. 147.

La búsqueda del sentido unitario de América, sin menoscabo de sus ineludibles y múltiples peculiaridades, como punto de partida de una comprensión que ha de ser total, esto es, universal en el mejor sentido de la palabra. [...] La pregunta se plantea diciendo ¿es posible una filosofía horizontal de comprensión que rebase la vieja filosofía vertical de dominación?”¹²

Según los relatores del evento, Auxter y Schutte las siguientes intervenciones de los filósofos latinoamericanos apoyaron y ampliaron la intervención de Zea. Lo sorprendente del público —sobre todo del público proveniente de Estados Unidos— fue el grado de coincidencia y consenso entre los representantes de Canadá y de América Latina. Así, los canadienses Venant Cauchy, entonces presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, y Kenneth Schmitz hicieron suyos los reclamos del completo desconocimiento de las filosofías africanas, asiáticas y latinoamericanas por parte de la filosofía del *mainstream*. Venant Cauchy dijo que “emergemos de siglos de brutal colonialismo, de prácticas de imperialismo y actitudes impuestas.” Hizo especial énfasis en las consecuencias de una producción intelectual producida en los centros (sobre todo Europa y Estados Unidos) que rige la investigación a través de minorías dominantes en los países dependientes. Para Cauchy —en coincidencia con otros intelectuales latinoamericanos presentes en el congreso— esta “falsa objetividad” y este “falso absoluto” están opuestos a una filosofía que surge de situaciones humanas específicas y concretas.

Este último argumento de Cauchy fue rechazado rotundamente por el filósofo estadounidense Richard Rorty, quien argumentó que los filósofos “deberíamos estar agradecidos de que no haya

¹² *Ibid.*, p. 149.

una relación entre nuestra selección de los temas filosóficos, o los textos en torno a los cuales comentar, y las estructuras de poder de la vida académica”.¹³ Para Rorty no existen tales *influencias extrafilosóficas*, y él explica que el carácter de la filosofía se ha vuelto más nacionalista en los países del Tercer Mundo debido al incremento de los filósofos en estos países.

Otro punto de controversia vinculado con el imperialismo cultural fue el uso (o no-uso) del lenguaje en los congresos filosóficos internacionales. Uno de los reclamos de los asistentes al congreso más importante en Guadalajara, fue el reconocimiento del castellano como una lengua filosófica internacional. Como Auxter y Schutte comentaron, “las instituciones elitistas de los Estados Unidos sólo consideran lenguas propiamente filosóficas al inglés, el francés y el alemán [hoy en día a lo mejor sólo piensan en el inglés, J.M.]. De esta forma, el trabajo de los filósofos latinoamericanos queda marginado, o simplemente ignorado [...]. La aceptación del castellano como lengua filosófica internacional permitiría la presencia de la filosofía latinoamericana fuera de su lugar de origen. Igualmente preocupa la marginación del portugués como lengua de otra región de América, el Brasil”.¹⁴ Hasta la fecha, la situación del uso del castellano a nivel internacional queda restringido a los llamados especialistas del área latinoamericana.

“UNA SOCIOLOGÍA PELIGROSA”:
CÉSAR CISNEROS PUEBLA

Se retoma aquí la idea de la existencia de una “sociología peligrosa” para indigenizar los saberes sobre las sociedades periféricas,

¹³ Richard Rorty, “De la lógica al lenguaje y al juego”, en *ibid.*, p. 137.

¹⁴ Auxter y Schutte, *op. cit.*, p. 168.

apuntada por Cisneros (2008). En sus propuestas se encuentra el desarrollo de métodos autóctonos de conocimiento anclados a la experiencia cotidiana de las mayorías poblacionales, y sugiere una sociología nocturna antes que diurna, “lo cual quiere decir que penetrar también en los temas oscuros de la sociedad, esos que se pierden en la penumbra de la noche, es prioritario antes que estudiar, tal cual se ha hecho en la mayoría de los casos, como siempre, los temas a la ‘luz del día’, aquellos que están allí pues todos los pueden ver pues son totalmente claros”.¹⁵ Aquí, el pensar “desde acá” tiene sobre todo la función de detectar y analizar los fenómenos sociales que son negados por la “ciencia normal” en el sentido de Thomas Kuhn.¹⁶

LEER EN CÍRCULOS CONCÉNTRICOS: HORACIO CERUTTI-GULDBERG

El filósofo argentino-mexicano Cerutti-Guldberg (1999), propone la lectura de la filosofía en círculos concéntricos: “[...] la otra condición autoimpuesta, apelar siempre inicialmente a la tradición cultural que me es más cercana e irme apartando de ella en círculos concéntricos. Si para citar a una fuente puedo citar a un autor mexicano, empezar a citar a un mexicano. Si no, a un latinoamericano a un africano o a un asiático. Y sí al final de todo esto no queda de otra, a un autor gringo o europeo”.¹⁷ Esta metodología para una lectura alternativa, impulsa la idea de tomar en cuen-

¹⁵ César A. Cisneros Puebla, “Hacia una ‘Sociología peligrosa’: metodología crítica para una sociedad en movimiento”, en *Casa del Tiempo*, núms. 2 y 3, diciembre de 2007-enero de 2008, pp. 6 y 7.

¹⁶ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2005.

¹⁷ Cerutti-Guldberg, “Perspectivas y nuevos horizontes para las ciencias sociales en América Latina”, en Maerk y Cabrolié, *op. cit.*, p. 32.

ta la producción intelectual del continente de manera prioritaria para así contribuir al pensar “desde acá”.

CRÉOLISATION, RELATION, OPACITÉ:
ÉDOUARD GLISSANT

Édouard Glissant,¹⁸ critica la mistificación de África por parte de Césaire, porque olvida que la “Africanidad” necesariamente fue transformada en el Caribe a través de la cultura créole. En contra de las ideas esencialistas de la negritud,¹⁹ autores contemporáneos como el jamaquino Stuart Hall²⁰ o el mismo Glissant, invocan el término créolité que es un sinónimo de hibridad. Estos autores interpretan la créolité como proceso no-hegemónico, abierto y creativo, no caracterizados por esencia o pureza sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesaria. Es una concepción de identidad que existe con y a través, y no a pesar de la diferencia.

CRÉOLISATION

Glissant pretende deconstruir la noción de culturas puras e impuras mediante la introducción del término créolisation; un término que no es estable y se dirige tanto contra la negritud como contra el racismo/esencialismo blanco. La identidad del Caribe no es unívoca sino más bien un conjunto creativo de relaciones no

¹⁸ Édouard Glissant (1928-2011) fue un escritor nacido en Martinica.

¹⁹ El concepto de la *négritude* fue desarrollado entre otros por Aimé Césaire y Léopold Sédar Senghor.

²⁰ Stuart Hall, “Cultural identity and diaspora”, en Jonathan Rutherford [ed.], *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence Wishart, 1990, pp. 222-237.

estables. Al mismo tiempo afirma el autor que la créolisation no es única ni exclusivamente un problema lingüístico: “La criolización no es solo un fenómeno lingüístico porque la criolización es el movimiento por el cual cambiamos nuestra sensibilidad. Si hacemos de la criolización sólo un movimiento lingüístico, diríamos que el lenguaje es con-sustancial con el ser. Ahora no creo que la fórmula: “dime qué idioma hablas, te diré quién eres” ahora es válida. Por lo tanto, la criolización no puede reducirse a la cuestión del lenguaje. Abarca todo el campo de la imaginación, la sensibilidad y la vida cotidiana real...”²¹

En 1989 aparece un texto clave que discute el concepto de la créolisation y aporta nuevos elementos a la discusión. Se trata de la colección de textos *Eloge de la Créolité* de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant,²² quienes rompen con la poesía y la filosofía de la negritud. Milan Kundera dice al respecto: “Ellos toman libertades en el francés que ninguno de sus contemporáneos en Francia se podría imaginar tomar”.²³ Los autores definen la creolité como los elementos culturales agregados interactivos o transaccionales, caribeños, europeos, africanos, asiáticos y levantinos que el yugo de la historia ha encontrado en el mismo suelo.²⁴ Las preguntas centrales de *Eloge de la Créolité* son ¿Cómo se puede definir diversidad?, ¿Cómo se puede aplicar una definición restrictiva a algo que rechaza definición? Creolité está en contra del esencialismo racial representado en el concepto de negritud y

²¹ Édouard Glissant, “De la Poétique de la Relation au Tout-Monde” [entrevista], 2002. En <http://site.iframe.com/ATALAIA/glissant.htm>.

²² Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, *Éloge de la Créolité*, París, Gallimard, 1989.

²³ Milan Kundera, “The Umbrella, The Night World and The Lonely Moon”, en *The New York Review of Books*, 19 de diciembre, 1988, p. 49.

²⁴ Bernabé, Chamoiseau y Confiant, *op. cit.*, p. 18.

abandona la búsqueda de auto ratificación cultural y originalidad que repite procesos cognitivos imperiales, imitando sus valores y prácticas para así construir una identidad independiente.

RELATION

En *Poétique de la relation*,²⁵ Glissant profundiza más en su crítica hacia las raíces totalitarias. La identidad se encuentra más bien en la relación hacia el otro. Glissant trata de superar dos polos extremos relacionados con la cuestión del multiculturalismo: esencialismo o asimilación. Argumenta en favor de las diferencias culturales y las identidades sin caer por el otro lado en las excluyentes identidades étnicas y nacionales. Hay dos formas de encuentro con el otro: uno circular y el invasivo. La descolonización sólo se lleva a cabo en el momento que se anula el encuentro invasivo (que es el de la conquista) y se hace valer el encuentro circular donde se busca el examen, la búsqueda y el entendimiento del otro: El contacto y encuentro cultural con el Otro va más allá del descubrimiento, significa sobre todo conocimiento, transformación y experiencia en común que no sólo es producto de los viajes y del exilio sino también una familiaridad íntima con las demás culturas en el mundo contemporáneo. La *poétique de la relation* se manifiesta de manera más clara en el encuentro —muchas veces asimétricas— de diferentes lenguas y cultura. Tal es el caso del francés (de Francia) con su ímpetu tradicional de totalitarismo y universalismo y al otro lado el creciente dominio del inglés (de Estados Unidos). Glissant (1990) expresa su preocupación por el efecto homogeneizador del inglés norteamericano en los medios

²⁵ Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.

de comunicación masiva porque refuerza a nivel lingüístico el dominio económico de Estados Unidos. Al mismo tiempo, es un crítico de los intentos neoconservadores en Francia de lanzar un proyecto de pureza lingüístico. Un creole puro sería una contradicción en sí misma.

OPACITÉ

Opacité resiste la noción de que el Sujeto Colonial puede asimilar al Otro Colonizado —es una intervención contra la lógica del reconocimiento de las estructuras coloniales, la prosa de Glissant es opaca *a*) porque la aparente transparencia ha suministrado una ventana para el control colonial (poder como saber) y *b*) porque el autor lucha para encontrar un lenguaje adecuado para analizar la profundidad de la ruptura de la identidad.

La escritura de textos para Glissant es primordialmente experimental. Su fin no es la claridad o accesibilidad sino la articulación de una conciencia colectiva que trata de encontrar una expresión propia. El papel del autor es de tratar de construir un lenguaje (Glissant se autodenomina un *forceador de langage*) en vez de expresarse en un lenguaje. Este forzar la lengua (en el original *forceur de langage*) tiene que desintegrar el lenguaje francés y reconstruirlo para sus propios fines. No puede utilizar el francés tal como está y por lo tanto es absolutamente necesario que se emplee el lenguaje de una manera distinta a aquella con la que fue inicialmente creado.²⁶ Los prerequisites de esta forma de escribir están descritos en *Le discours antillais*: “Contra la neutralidad es-

²⁶ Peter Hitchcock, “Antillanite and the art of resistance”, en *Research in African Literature*, vol. 27, núm. 2, 1996, pp. 33-50.

terilizadora de la expresión a la que forzamos a Martiniques, el trabajo del escritor es quizás ‘provocar’ un lenguaje impactante, un lenguaje antídoto, no neutral, a través del cual podría ser reprimido problemas de la comunidad. Este trabajo puede requerir que el escritor “reconstruya” el idioma francés que usa; primero en función de la desmitificación en relación con cualquier uso fetichizado de este idioma, luego mediante la búsqueda de proyectos culturales que desde el interior del idioma francés podrían facilitar las prácticas futuras de un criollo revitalizado”.²⁷ No se trata de créoliser al francés, sino de explorar el uso responsable (la *pratique creatrice*) la práctica creativa por parte de la gente de Martinica para su uso cotidiano. En otras palabras, entrar en un *lenguaje desde acá*.

CONCLUSIÓN

Para concluir, América Latina y el Caribe (como también otros lares del llamado Sur Global) no deberían actuar como meros depósitos de conocimiento y experiencia aceptables para los centros de estudios en el mundo occidental, sino que comenzar a actuar como fuentes de escepticismo hacia estos sistemas como una primera fase para recuperar y transmitir el conocimiento que ha sido arrinconado, marginado e incluso derrotado.²⁸

La segunda fase es de avanzar en la construcción del conocimiento, es tomar conciencia de la *ciencia cover* y superarla en una

²⁷ Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, p. 347.

²⁸ Ashis Nandy, “Recovery of Indigenous Knowledge and Dissenting Futures of the University”, en Sohail Inayatullah y Jennifer Gidley [eds.], *The University in Transformation: Global Perspectives on the Futures of the University*, Connecticut, Bergin & Garvey, 2000, p. 118.

tercera fase: la formulación de propuestas autóctonas a partir de las experiencias propias de la región latinoamericana y caribeña. En este ensayo hemos presentado y analizado algunas de estas aportaciones originales del continente hechas a lo largo de los últimos veinte años, desde la primera publicación del libro *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*. Hay un enorme potencial de este conocimiento *desde acá*, en su vinculación con otros saberes del llamado Sur Global.

REFERENCIAS

- Alatas, Sayed Farid, *Alternative Discourses in Asian social science: responses to Eurocentrism*, Singapore, National University of Singapore/Sage Publications, 2006.
- Angus, Ian, *A Border Within: National Identity, Cultural Plurality, and Wilderness*, Québec, McGill/Queen's University Press, 1997.
- Auxter, Thomas y Ofelia Schutte, "Debate sobre el imperialismo cultural", en Leopoldo Zea [ed.], *Filosofar a la altura del hombre: discrepar para comprender*, México, UNAM/Cuadernos Americanos, 1993.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard, 1989.
- Boroujerdi, Mehrzad, "Subduing Globalization: The Challenge of the Indigenization Movement", en B. Schaebler y L. Stenberg [eds.], *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*, Syracuse/Nueva York, Syracuse University Press, 2004.

- Boxill, Ian, “Lo global y lo local: ciencias sociales en el Caribe”, en *Saskab. Revista de discusiones filosóficas desde acá*, cuaderno 1, 1999. En <http://www.idealz-institute.com/sp/CUADERNO1/C11.pdf>.
- Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Cerutti-Guldberg, Horacio, “Perspectivas y nuevos horizontes para las ciencias sociales en América Latina”, en Johannes Maerk y Magaly Cabrolié [coords.], *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 1999, pp. 29-46.
- Cisneros Puebla, César A., “Hacia una ‘sociología peligrosa’: metodología crítica para una sociedad en movimiento”, en *Casa del Tiempo*, núms. 2 y 3, diciembre de 2007- enero de 2008, pp. 3-9.
- Glissant, Édouard, “De la Poétique de la Relation au Tout-Monde” [entrevista], 2002. En <http://site.ifrance.com/ATALAIA/glissant.htm>.
- Glissant, Édouard, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.
- _____, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.
- Hall, Stuart, “Cultural identity and diaspora”, en Jonathan Rutherford [ed.], *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence Wishart, 1990, pp. 222-237.
- Hitchcock, Peter, “Antillanite and the art of resistance”, en *Research in African Literature*, vol. 27, núm. 2, 1996, pp. 33-50.
- Huntington, Samuel P., “The West: Unique, Not Universal”, en *Foreign Affairs*, vol. 75, núm. 6, noviembre-diciembre de 1996, pp. 28-46.

- Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2005.
- Kundera, Milan, "The Umbrella, The Night World and The Lonely Moon", en *The New York Review of Books*, 19 de diciembre, 1988, pp. 46-50.
- Maerk, Johannes, "Cuatro pensadores anticoloniales del Caribe anglófono del siglo xx: Garvey, James, Williams y Rodney", en *Cuadernos Americanos*, vol. 3, núm. 105, 2004, pp. 157-167.
- Maerk, Johannes, "La 'ciencia cover' en las ciencias humanísticas y sociales en América Latina", en Johannes Maerk y Magaly Cabrolíé [coords.], *¿Existe una epistemología latinoamericana?*, México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 1999, pp. 125-133.
- Nandy, Ashis, "Recovery of Indigenous Knowledge and Dissenting Futures of the University", en Sohail Inayatullah y Jennifer Gidley [eds.], *The University in Transformation: Global Perspectives on the Futures of the University*, Connecticut, Bergin & Garvey, 2000.
- Rorty, Richard, "De la lógica al lenguaje y al juego", en Leopoldo Zea [ed.], *Filosofar a la altura del hombre: discrepar para comprender*, México, UNAM, 1993 (Col. Cuadernos de Cuadernos, 4).
- Rosales, Héctor, *Tepito Arte Acá: ensayo de interpretación de una práctica cultural en el barrio más chido de la ciudad de México*, México, CRIM-UNAM, 1988.
- Zea, Leopoldo, "La filosofía como instrumento de comprensión interamericana", en Leopoldo Zea [ed.], *Filosofar a la altura del hombre: discrepar para comprender*, México, UNAM/Cuadernos Americanos, 1993 (Col. Cuadernos de Cuadernos, 4).