

Imaginario moderno/colonial y resistencias Desde epistemologías y prácticas otras

Jorge Daniel Vásquez
Escuela de Filosofía
Universidad Nacional de Costa Rica

... la raíz del mal que aqueja a la tesis del descubrimiento de América fue la de que ni las cosas, ni los sucesos son algo en sí mismos, sino que su ser depende del sentido que se les conceda dentro del marco de referencia de la imagen que se tenga acerca de la realidad en ese momento.

Edmundo O'Gorman
La invención de América, 1958

Resumen

A partir de los estudios sobre la poscolonialidad sabemos que la colonización de lo que ahora denominamos América Latina es intrínseca al desarrollo de la modernidad en Europa y, nos atrevemos a decir que, en esta transculturación, las categorías filosóficas que adoptamos para pensarnos a nosotros mismos en escenarios como la política, la cultura y la historia tienen rasgos de la colonialidad. En un segundo apartado, se analizan los jóvenes y cómo estos, en sus resistencias, construyen diferentes maneras de nombrar las identidades, construir narrativas, y resignificar utopías como *formas otras* de resistencia a la colonización.

Abstract

Based on the post-colonial studies, we know that the colonization of what we call today Latin America is intrinsic to the progress of modernity in Europe and, we dare to suggest that, in this transculturation, the philosophical categories that we adopt to visualize ourselves in scenarios such as politics, culture and history, exhibit traits of colonialism. The second part of this paper analyzes how young people create different ways to name identities, construct narratives and provide new meanings to utopias as *alternative manners* to resist colonization.

Palabras clave: colonialidad, poscolonialidad, filosofía latinoamericana, resistencia juvenil

Keywords: colonialism, post-colonial, Latin American philosophy, young people's resistance



Crítica a los prisioneros de un imaginario

La agenda filosófica de América Latina si bien tiene como temas centrales la indagación de la identidad y partir de allí todo el desentrañamiento de las ideas producidas en nuestra región, no puede pensarse como marginal al sistema-mundo.

La cuestión de la colonialidad se puede considerar al referirnos tanto a la forma como los autores europeos (desde Bartolomé de Las Casas, Hegel o incluso Marx) reconocen que hay pueblos fuera de Europa, hasta la forma cómo los actuales intelectuales europeos consideran la producción en América Latina como simple información. Queremos, por lo tanto, referirnos a la colonialidad desde dos claves de lectura de lo que denominamos *la prisión del imaginario eurocéntrico*: primero, la crítica a Marx que hace el colombiano Santiago Castro-Gómez y la superación que hace el argentino Walter Mignolo de la teoría de Wallerstein y, en segundo lugar, la crítica de intelectuales situados en contextos metropolitanos desde las geopolíticas del conocimiento que desarrolla el intelectual argentino-venezolano Daniel Mato.

Sobre el primer aspecto señalado nos podemos referir a la tesis desarrollada por Walter Mignolo en *La idea de América Latina* en relación con la historia como privilegio de la modernidad europea. Afirmar esto no consiste únicamente en aceptar que los autores europeos antes mencionados articulan una historia ape-

gada a un concepto regional de historia (que va desde la antigua Grecia hasta la Francia del siglo XX), sino reconocer que para “tener una historia” debía aceptarse la colonización (Mignolo, 2007: 17). La colonización es un proceso histórico de sometimiento y aniquilación protagonizado por el *ego conquiro* (tanto de los conquistadores como de sus descendientes criollos), que a su vez constituye la base material de la colonialidad que se desarrolló a partir del siglo XVII mediante la constitución del *ego cogito* como única representación auténtica de la modernidad (Dussel, 2006).

El dominio colonial de occidente es posible por el poder sobre las representaciones o concepciones de mundo. Las representaciones que se hicieron (y se hacen) desde la centralidad del sistema-mundo sostiene la configuración de subjetividades al interior de esas representaciones. La colonialidad es el resultado del dominio colonial que occidente ejerció sobre las formas de vida y formas de pensamiento en lo que ahora denominamos América Latina. A esos modos de vida, estructuras del pensar y acciones sociales que nos rigen como actores es lo que Mignolo, siguiendo al martiniqués Glissant, denomina un imaginario (Mignolo, 2000).

Tanto Walter Mignolo como Santiago Castro-Gómez retoman la crítica a la idea eurocéntrica de que la modernidad es un fenómeno intrínseca y exclusivamente europeo y del cual América Latina (y



cualquier otro territorio) sería su prolongación. Mignolo, plantea la crítica desde la colonialidad como “el lado oscuro” de la modernidad (o “el punto ciego” a decir de Castro-Gómez) remontándose precisamente a la teoría del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein. Para Mignolo, Wallerstein no pasa por alto el colonialismo; sin embargo, deja de lado la diferencia colonial (Mignolo, 2000).

La diferencia colonial¹ hace hincapié en los diferenciales imperiales/coloniales; es decir, profundiza en las consecuencias de la colonialidad en aspectos como el poder, el saber, el ser. Estos diferenciales señalados por Mignolo (2007, págs. 36-37, 102-109) constituyen el elemento que permite revelar la prisión del imaginario eurocéntrico² del que participaron los teólogos de la Edad Media cris-

tiana³ (con su discurso de la “pureza de la sangre”), el mismo Wallerstein (pues solo concibe el sistema-mundo desde su imaginario) o incluso los autores de *Imperio*, Antony Negri y Michael Hardt (en cuanto reproducen el macro-relato fuertemente occidental sosteniendo que *La Historia* se desarrolla desde el Imperio Romano, a la Europa Occidental de Hegel y de ahí a Estados Unidos).

La crítica a los prisioneros del imaginario eurocéntrico es explicada por Santiago Castro Gómez (2005) remontándose a Marx (desde el artículo que Marx escribió sobre Simón Bolívar y que fue publicado por el *New York Daily Tribune* en 1857 hasta la perspectiva que en *El manifiesto* se expresa sobre el colonialismo). Para Marx, “el colonialismo no es un fenómeno digno de ser considerado por sí mismo sino tan solo una antesala para la emergencia en las periferias de la burguesía, única clase capaz de impulsar la crisis del orden feudal de producción” (Castro-Gómez, 2005: 17); es decir, el colonialismo es un efecto de la expansión europea por el mundo. Así, Marx es prisionero del imaginario eurocéntrico (y no solo porque retoma de Hegel

1 Diferencia colonial es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y Estados Unidos. La colonialidad no consiste en la posesión de tierras, creación de monasterios, el control económico, etc., sino más que nada en el discurso que justificaba, mediante la desvalorización, la diferencia que justificaba la colonización.” Véase Mignolo, *Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica*, 2002: 221.

2 La doble crítica de Mignolo está recogida en una tabla elaborada por Víctor Manuel Ávila Pacheco (2010), donde se indica que la crítica de Mignolo a lo que hemos denominado “prisión del imaginario eurocéntrico” conlleva la negación de la universalidad abstracta del proyecto moderno.

3 Mignolo se remite a “la conocida, aunque olvidada, historia de la división tripartita del mundo” indicada en la sección 17 del libro XVI de *La ciudad de Dios*, para resaltar que dicha división del mundo se hace dedicada a la descendencia de los hijos de Noé: Asia, a Sem; África, a Cam; y Europa, a Jafet. (Mignolo, *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*, 2007:48-53).



la tesis de los pueblos sin historia) sino porque es *ciego* ante dos situaciones: 1) que el colonialismo no desaparecería con el paso al comunismo puesto que habría de permanecer en la colonialidad del saber, el poder y el ser; y 2) que todas las luchas raciales o étnicas fueron consideradas pre-modernas en un territorio ausente de modernidad, con lo cual su explicación de la realidad no considera al colonialismo como fundamental en el surgimiento del capitalismo. Aquí no hay posibilidad de considerar el carácter epistémico del colonialismo (que se expresa en la colonialidad como su dimensión cognitiva y) que es parte del imaginario eurocéntrico del cual Marx no solo es presa sino reproductor e ideólogo, en cuanto es autor fundamental de las ciencias humanas surgidas desde el centro de poder hegemónico y occidente es su lugar epistemológico⁴.

Aunque Walter Mignolo formula su tesis de sistema-mundo moderno/colonial a partir de la teoría sistema-mundo de Wallerstein, la categoría moderno/colonial es producto justamente de la develación de ese lado oscuro de la modernidad que también es mantenido por Wallerstein. Para este autor, “el sistema-mundo moderno no tuvo un ima-

ginario propio sino hasta la Revolución Francesa... ese imaginario se conformó a partir de tres ideologías en pugna aunque complementarias: el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo” (Mignolo, 2007: 105). Son pues caras de la misma moneda:

Cristiandad, liberalismo y marxismo (con sus correspondientes “neos”) no son dos caras de la misma moneda, sino tres caras de un solo lado de la moneda. El otro lado de la moneda es la colonialidad. Y la colonialidad abre las puertas de todos aquellos conocimientos que fueron subalternizados en nombre del cristianismo, del liberalismo y del marxismo. (Walsh, 2002 s/p)

Según el argumento de Mignolo, estas tres ideologías fruto de la Ilustración europea deberían ser vistas desde las colonias; es decir, “ver la modernidad desde el inverso” para poder ver cómo el colonialismo convirtió en entidades marginales a las *epistemes otras*; esto es, comprender cómo del colonialismo como manifestación de dominación geohistórica de la modernidad poder pasar a la colonialidad como lógica de la dominación a nivel epistemológico. Introducir la colonialidad como ideología que contribuyó a la formación de la modernidad contribuye a que la teoría wallersteiniana sirva de base para generación de conocimientos fuera de la prisión del imaginario eurocéntrico.

4 El colonialismo no es solamente un fenómeno económico y político sino que posee una dimensión epistémica y vinculada con el nacimiento de las ciencias humanas, tanto en el centro como en la periferia (Castro-Gómez, 2005:20).



Sobre otro aspecto de la colonialidad, esta vez en un sentido contemporáneo, el argentino-venezolano Daniel Mato ha desarrollado una perspectiva crítica a la hegemonía epistémica de la colonialidad y se refirió a la producción intelectual que se hace en o sobre América Latina.

La crítica a la hegemonía epistémica hace comulgar a Mato con las críticas de los autores poscoloniales; sin embargo, su reflexión revela el rostro contemporáneo de la colonialidad dentro de los espacios de producción de conocimiento. La producción de conocimiento deviene en producción de representaciones de actores locales socialmente significativos (movimientos indígenas, ambientalistas, etc.) que, en tiempos de globalización, están organizados por actores globales que participan de relaciones transnacionales (Mato, 2003). Estos actores globales participan de posiciones ventajosas en los procesos transnacionales de producción de representaciones sociales políticamente significativas (Mato, 2003:76). Esto no significa que los actores locales adopten las representaciones de los actores globales sino que sus representaciones propias están enmarcadas en esas relaciones transnacionales.

Mato no plantea su reflexión dentro de la crítica de autores de la poscolonialidad (como Mignolo o Castro-Gómez); sin embargo, su posición nos remite a vislumbrar cómo el imaginario colonial (eurocéntrico y ahora angloamericano) atraviesa la situación de los intelectua-

les como actores que se construyen en esa posición entre lo local y global y de la forma cómo sus obras son subalternizadas⁵. Puede resultar esclarecedor los casos de intelectuales de Estados Unidos especializados en temas de América Latina, los cuales, a decir de Mato, en sus trabajos revelan que la producción bibliográfica que se produce en América Latina, y que se publica en castellano o portugués, “es tomada como proveedora de información, es decir como discursos ‘informantes’, pero muy pocas veces esta producción es considerada por sus aportes teóricos, es decir como discursos de colegas” (Mato, 2003:89).

El imaginario eurocéntrico que aprisionara a los pensadores de la modernidad (mencionamos el caso de Marx y Wallerstein) deja de ser el lugar de los intelectuales, para revelarse como lo constituyó desde la conformación de la subjetividad moderna: el lugar del pantoftismo que occidente recrea mediante la colonización de los imaginarios y sus representaciones. El imaginario eurocéntrico (la prisión de los modernos) se convierte en el punto desde el que se

5 Daniel Mato señala como ejemplo las obras de Jesús Martín Barbero y García Canclini que, siguiendo a Beverly, señala que estas obras son leídas de maneras particulares, maneras que se relacionan con los contextos institucionales de las universidades de Estados Unidos y sociales de la sociedad estadounidense. Estas lecturas luego son exportadas a América Latina (2003:78-79).



articula la mirada y el poder panóptico anglo-parlante.

Esta mirada y poder panóptico actúa sobre las representaciones (en su naturaleza corresponde a la colonialidad), como indica Mato: “los intelectuales situados en estos contextos metropolitanos parecen asumir que lo que ocurre en sus propios espacios sociales es de algún modo *representativo*⁶ de lo que sucede (o tarde o temprano acabará sucediendo) en el resto del mundo” (2003:90). A esto hay que añadir que la incorporación de la mirada del poder panóptico posibilita su reproducción, como en el caso de los mismos intelectuales latinoamericanos que tienden a poner más atención a la producción que se hace fuera de la región o a otorgar valor a las producciones en la región únicamente después que estas han sido reconocidas fuera.

De aquí, surge la necesidad de visibilizar *epistemes otras* que, permitan pensar desde el inverso de la historia (Mignolo) y que den cuenta de otras prácticas de cultura y poder (Mato). Haremos esto al considerar como *epistemes otras* dos cuestiones: 1) El pensamiento andino como potencial para la decolonialidad y, 2) una lectura de las prácticas culturales juveniles en clave de ruptura con el imaginario colonial.

6 La cursiva es nuestra.

Resistencias al imaginario colonial

El pensamiento andino o la resistencia epistémica

El acercamiento hacia formas otras de conocimiento debe hacerse en un marco de valoración de las expresiones y prácticas culturales, que despiertan sensibilidades que llevan a buscar en la riqueza de los pueblos ancestrales alternativas a la colonialidad. Para ello, es necesario referirse a las *especificidades coloniales* que se derivan de las diferencias geoculturales de los territorios y entidades marcadas por la herida colonial.

El antropólogo peruano, Ramón Pajuelo Tévez, en su artículo *Del “poscolonialismo” al “posoccidentalismo”: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina*, plantea la necesidad de pensar “lo andino” como una de las especificidades visibles en las historias locales y que dan cuenta de las diferencias entre los sub-espacios coloniales (Pajuelo, 2001). Tratar de pensar las peculiaridades de la colonialidad (pensar lo andino, lo afroandino, lo mesoamericano, etc.) es necesario para desentrañar la complejidad de la conformación y re-invencción del sistema mundo.

En el caso de *lo andino*, recuperar el pasado histórico, nos lleva a pensar la colonialidad desde la consideración de otras variables, tales como, la alta población indígena y su específica producción de conocimiento y de sentido. Desde la



especificidad de lo andino puede acontecer también un alumbramiento que permita la construcción de un ethos en el que confluya una reconfiguración de la propia idea de América Latina.

La modernidad intrínseca que nos ha sido negada históricamente no puede devenir en nuestro propio desprecio sino en la construcción de formas de vida en las cuales se pueda generar una racionalidad científica de rebeldía crítica, emancipación y cuidado de la vida.

Sin dejar de lado que aun en “lo andino” existen otras especificidades incluso más particulares, podemos tomar como ejemplo la *teoría de los dos ojos* proveniente del katarismo⁷ que, en el caso de la política actual boliviana, señala que todo análisis de la sociedad se debe hacer en dos ojos visuales: el que ve a Bolivia como el caso no resuelto de las clases explotadas y el ojo que ve a Bolivia como el problema de las naciones oprimidas y no representadas por el Estado (Ávila, 2010:69-71)⁸.

7 Movimiento que recoge el nombre de Tupac Katari, líder de las rebeliones contra los españoles. Después de ser derrotado su cuerpo es desmembrado, hecho que quedó en la memoria histórica indígena como símbolo de rebelión (Pacheco, 2010).

8 Walter Mignolo hace una lectura interesante acerca del giro que se da en la vida política de Bolivia a partir del gobierno de Evo Morales, pues aunque muchos catalogan de giro a la izquierda (visión aún eurocentrada) el nuevo modelo de Estado que se está construyendo en Bolivia, se trata, para Mignolo, de un giro

En las raíces de los pueblos andinos existe la riqueza de una comunión comprendida no únicamente como una experiencia suscitada a partir de la agrupación de seres conscientes en torno a un objetivo o un sentir común, sino como la relación recíproca que se genera a partir de la interacción armónica de nuestro ser integral con la energía vital que rige el universo. En las fuentes de nuestros pueblos es posible redescubrir las lecciones más valiosas sobre la centralidad de la vida (holismo, biocentrismo, cosmocentrismo), superando el retroceso que generó la occidentalización y su antropocentrismo depredador (Ávila, 2010).

Es esto precisamente lo que conlleva un debate de nivel epistemológico. La confrontación del pensamiento andino con la episteme moderna y su perspectiva universal de observación y lugar de enunciación. Valorar la herencia de los pueblos andinos para desarrollar una práctica eco-social fundada, no en el crecimiento ilimitado de la producción y el consumo, sino en el

decolonial, caracterizado por la no diferenciación entre Naturaleza y Hombre (evidenciado en el discurso sobre el carácter sagrado de la hoja de coca o la negativa a la privatización de los servicios básicos porque la Tierra es sagrada). Fundamentar un discurso político en esto es romper con el pensamiento de Bacon (la naturaleza es un ente exterior al hombre) e iniciar una vida política sobre lo que históricamente ha resistido al colonialismo: la memoria y la subjetividad de los indígenas. Para lectura íntegra del artículo, véase Mignolo, *¿Giro a la izquierda o giro decolonial?* Disponible en <http://www.waltermignolo.com>



paradigma de lo suficiente, que promueve la disposición de limitar la acumulación y el consumo de los bienes materiales, por respeto a los límites de la naturaleza y por la toma de conciencia de que, cuanto más excesivos son los bienes materiales acumulados por individuos y naciones, menor es su capacidad de desarrollo mental, ético y espiritual.

Se trata de crear la civilización de la simplicidad, que parte de las necesidades populares básicas como fundamento para el nuevo modelo de acumulación. Recuperar la oralidad como puerta de acceso a otro tipo de concepción del mundo y de la vida y que propone una visión diferente del tiempo lineal de la modernidad. Hay, pues, en el pensamiento andino un carácter de tradición como pasado que se asoma al presente y es a la vez memoria de futuro.

Una de las fuerzas de lo andino radica en la superación de los raciocinios estériles al considerar como parte de nuestra hermandad a todo el universo del que formamos parte⁹.

9 La nueva constitución del Ecuador (aprobada en el año 2008) tiene como concepto central el *Buen Vivir* o *sumak kawsay* de los pueblos originarios de la región andina como alternativa al concepto de desarrollo de orden capitalista pero también de orden imperial-colonial.

La insurgencia juvenil o la resistencia desde las prácticas

Son múltiples las miradas que se han hecho acerca de las diferentes prácticas juveniles o formas de ser jóvenes. En torno a los jóvenes hay múltiples expresiones desde las cuales se construye identidad y sentido; encontramos desde aquellas que basadas en varias características llegan a denominarlos como *tribus urbanas*, a la vez, que se los enmarca como parte de un fenómeno contemporáneo en el cual los lazos emocionales son los que tejen la comunidad. Asimismo encontramos miradas más plurales que buscan reconocer en las nuevas formas de agregación que los jóvenes construyen diferentes maneras de nombrar las identidades, construir narrativas, hacer producciones simbólicas, generar encuentros intersubjetivos, renovar prácticas políticas (o una política juvenil), re-significar las utopías entre otras más.

Desde el aporte de algunas reflexiones acerca de los jóvenes¹⁰ ha sido ampliamente criticada la mirada adultocéntrica desde la cual el joven era considerado como un sujeto en transición, en permanente estado de irrealización

10 Sobre los estudios realizados en América Latina sobre la cuestión de los jóvenes, podemos encontrar una amplia gama de trabajos en autores como Rossana Reguillo, Jesús Martín Barbero, Mario Margulis, Germán Muñoz, Martín Hopenhayn, Mauro Cerbino entre otros.



e inmadurez, con lo cual quedaba plenamente deslegitimado en los escenarios de construcción de la sociedad. La postergación de la realización del sujeto juvenil desde el discurso de que *son el futuro de Patria* desencadena la condición de excluido de la historia (en perspectiva hegeliana serían un grupo etario sin historia). Es decir, sujetos que no pueden constituirse como sujetos históricos puesto que en el marco del imaginario moderno/colonial la historia ha estado protagonizada por el sujeto del colonialismo que no solo es varón-blanco-burgués-occidental-heterosexual-urbano sino que además de eso es adulto.

El imaginario moderno/colonial, que en su vertiente epistemológica, está basado en la racionalidad científico-técnica ha operado de acuerdo a la generación de un centro de poder que ha mirado a los jóvenes como el *otro*, o como el bárbaro, en la medida que ha atribuido a los jóvenes unos determinados rasgos esenciales que lo desplazan hacia la periferia.

Por lo tanto, consideramos que el discurso adultocéntrico¹¹ es parte del imagina-

11 Estos rasgos esenciales se encuentran en enunciados (“los jóvenes son rebeldes por naturaleza”, “los jóvenes son inestables porque esa es su naturaleza”) que identifican a los jóvenes como inmaduros o, en lenguaje más coloquial, como personas que atraviesan “la edad del burro”, con lo cual el reconocimiento de la diferencia y, más aún, las posibilidades de diálogo quedan desde el principio

rio colonial y constituye una de las formas coloniales contemporáneas de mantener un centro hegemónico de poder.

La mirada adultocéntrica (esa que hace de los jóvenes unos sujetos postergados eternamente) es una forma contemporánea de colonialidad. Aunque el colonialismo, como hemos explicado, se refiere a un momento histórico, decimos que sobre los jóvenes recaen prácticas de colonialidad porque esta se refiere a un proceso de dominación que no ha concluido, sino que ha sido encubierta por un fenómeno intrínseco a la misma colonialidad, la modernidad; es decir, el imperialismo colonial que sometió a los pueblos originarios de Abya-Yala cedió el paso a una colonialidad que hace posible la subsistencia de un imaginario colonial-imperial de poder que no solo tiene rostro neoliberal sino que tiene rostro adulto.

anuladas debido a las distancias agigantadas que se generan entre las personas adultas y los jóvenes. Hablamos de un carácter esencialista (similar al discurso racial o de la limpieza de sangre que explican los poscolonialistas) debido que estos enunciados pueden conducir a aceptar como verdad que la madurez, la capacidad de “razón sensata” es algo que viene conjuntamente con la adultez, algo que no únicamente niega la condición de constante aprendizaje en la que se encuentran los seres humanos, sino que demuestra la concepción de la vida como algo lineal (correspondiente a la racionalidad científica moderna/colonial) además de concebir un vida dividida en segmentos que el poder occidental/colonial-adulto determina.



Podemos analizar esta mirada adultocéntrica desde el panoptismo¹² de los medios de comunicación. Ante las expresiones juveniles, los medios han empleado mecanismos semióticos que inducen al establecimiento de una relación directa entre la estética juvenil con un comportamiento potencialmente delincual. Mauro Cerbino (2006), cuestiona el tratamiento mediático que se hace a los jóvenes al decir que:

...la mirada de la mayoría de los medios es alarmista y escandalosa, reproduce o contribuye a crear estereotipos y lugares comunes al servicio de unas *verdades oficiales* que sancionan sin tener en cuenta otros y complejos factores. Los medios tienden a exagerar y espectacularizar el mal... (p.29).

De esta forma constituyen a los jóvenes en un otro que es mirado desde ese punto panóptico que da forma a lo que Santiago Castro Gómez (2005) denominó la *hybris del punto cero*, especialmente porque no solo constituye esa *isotopía clave* de dominación, sino que manifiesta la colonialidad de la alteridad de las expresiones juveniles contemporáneas.

El tratamiento que los *media* hacen del fenómeno de lo juvenil, al ser sumamente pobre y reducido, ratifica como centro la mirada adulta del imaginario colonial,

12 Siguiendo a Foucault, Santiago Castro-Gómez identifica el panoptismo como una nueva forma de colonialidad.

pues en lugar de presentar lo juvenil desde los nuevos signos culturales, lo que hace es descubrir una amenaza que se oculta detrás de unos lenguajes y estéticas juveniles. Sin embargo, como plantea el antropólogo ecuatoriano Patricio Guerrero (2007) “no es solo la mirada sino la articulación entre la mirada y la palabra lo que configura el sentido del poder” (p.51) por lo que podemos decir que al referirnos a los jóvenes, la *hybris del punto cero* opera desde la mirada adulta de los *media* y desde los enunciados adultocéntricos que los inspira desde esa posición colonial en relación a los jóvenes.

En verdad, la atribución de un carácter delictual a las actitudes juveniles constituyen, junto al carácter de idelista y rebelde, uno de los principales estigmas antijveniles en la sociedad dado que deslegitiman la resistencia simbólica que se articula en los jóvenes desde diferentes frentes sociales. El tratamiento mediático que el centro del poder hace de las culturas juveniles no sería más que otra forma de invisibilizarlas en lo que realmente instauran porque en definitiva, de acuerdo con el sociólogo chileno Claudio Duarte, el estigma del idealismo de los jóvenes anula la capacidad de ofrecer proyectos, en tanto que los estigmas de lo delictual y rebelde:

comprimen las heterogéneas acciones y discursos juveniles populares, intentando presentarlos bajo una única característica antisocial. Al no distinguir, se origina la desvalorización de las propuestas juveniles; se las confunde, se las mezcla y con ello se



niega su existencia: así se las invisibiliza (2006:95).

A saber, es una de las formas de legitimación del poder de quienes ven sin ser vistos desde *el punto cero* del adultocentrismo. La mirada/discurso adultocéntrico opera de acuerdo con los mecanismos del imaginario moderno/colonial que la sostiene desde el ámbito del poder hegemónico constituido como orden universal y que no admite ser cuestionado en su biopolítica y menos aún por jóvenes que desde sus prácticas grupales rechazan las formas de visibilidad de lo político y prefieren como escenario de acción la noche o los grandes estruendos, lugares de enunciación desde los cuales denuncian las consecuencias de un sistema que, en muchas ocasiones, ve en ellos apenas un potencial de electores.

Podemos considerar, además, que el imaginario colonial se debate con las expresiones juveniles contemporáneas en el campo de la cultura debido a la gran carga simbólica que las culturas juveniles manifiestan y desde las cuales se plantea (a través de sintaxis corporales nuevas, recreación de las tradiciones, formas de socialización fuera del canon de la moral occidental, entre otros) la reivindicación del lado *demens* y *ludens* de la condición humana se confronta con el *homo sapiens* y *homo faber* del imaginario moderno/colonial.

Por lo tanto, hemos de decir que los jóvenes contemplan signos de una resis-

tencia simbólica que desde el cuerpo y las narrativas buscan la emancipación en contra de un imaginario moderno/colonial cuya deconstrucción es una tarea no únicamente de los jóvenes y los pueblos originarios sino de todos quienes encuentran en la alteridad una vía otra para generar formas otras de mirar y nombrar.

Bibliografía

- Ávila, V. (2010). *Trazas Metodológicas: De lo cualitativo a las sabidurías de la otredad*. Bogotá: Ediciones Doctrina y Ley.
- Ávila, V. (2010). Cambiar de piel, estrategia praxiológica de vida. En V. Avila, *Trazas Metodológicas. De lo cualitativo a las sabidurías en otredad* (págs. 81-98). Bogotá: Ediciones Doctrina y Ley.
- Castro-Gómez, S. (2003). Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. En Walsh, *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina* (págs. 59-72). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Ediciones Abya Yala.
- _____. (2005). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.
- _____.^b (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Universidad del Cauca-Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Cerbino, M. (2006). *Jóvenes en la calle: Cultura y conflicto*. Barcelona: Anthropos.
- Duarte, K. (2006). *Discursos de resistencias juveniles*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Dussel, E. (2006). *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (5 ed.). Madrid: Trotta.
- Guerrero, P. (2007). *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*. Asunción: Fondec.
- Mato, D. (2003). Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder. En C.



- Walsh, *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina* (págs. 73-111). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Ediciones Abya Yala.
- Mignolo, W. (2006). ¿Giro a la izquierda o giro decolonial? Evo Morales en Bolivia. *Revista del Sur* (164).
- Mignolo, W. (2002). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En C. Walsh, *Indisciplinar las ciencias sociales* (págs. 215-244). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Ediciones Abya Yala.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander, *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- O'Gorman, E. (2006). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir* (4 ed.). México: FCE.
- Pajuelo, R. (2001). Del "poscolonialismo" al "posoccidentalismo": una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina. *Comentario Internacional* (2).
- Walsh, C. (2002). Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad de poder. En C. Walsh, F. Schiwy, y S. Castro-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (págs. 17-44). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya- Yala.

