

Hacia una crítica de las ciencias sociales latinoamericanas al régimen hegemónico de paz¹

Recibido:
23 de diciembre
de 2021
Aprobado:
04 de marzo
de 2022

*Fernandes, Thiago Vicino**
Universidad Estatal Paulista

Resumen

Palabras clave

*Epistemología,
Relaciones
internacionales,
Paz,
Descolonización*

*Estudiante de la Lic. en Relaciones Internacionales, Universidad Estatal Paulista (Unesp), Franca, Brasil. Correo electrónico: thiago.vicino@unesp.br.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7540-884X>.

El presente trabajo plantea que la centralidad del binomio guerra-paz en las Relaciones Internacionales está intrínsecamente plasmada en la colonialidad del saber, poder y ser, así que limita nuevas perspectivas de liberación de cuerpos y regiones colonizadas. En este sentido, invita a que los/as investigadores/as de las ciencias sociales latinoamericanas interpelen desde otras epistemologías y ontologías la racionalidad hegemónica de la paz. Con este fin, el artículo busca, en un primer momento, aportar a la discusión miradas de distintos autores y autoras que puedan contribuir con la problematización de las elaboraciones epistemológicas dominantes. A continuación, se reflexiona sobre algunos presupuestos acerca del régimen hegemónico de paz y finalmente sostiene la necesidad de repolitizar los Estudios para la Paz en sintonía con una *praxis* decolonial.

1 Trabajo final elaborado en el marco del seminario “Desafíos epistemológicos actuales de las Ciencias Sociales Latinoamericanas. Perspectivas poscoloniales y decoloniales para la construcción teórica crítica”, ofertado por la Profesora Dra. Inés Ksiazienicki (FCS/UNC). Agradezco a la docente por sugerir la posibilidad de publicarlo en esta revista. Mis agradecimientos también a Camila Farías por su ayuda en la revisión de este artículo.

Introducción

En términos generales, el pensamiento decolonial desentraña el “proyecto” moderno, fundado ineludiblemente por la invención y conquista de América. El poder disciplinario sobre las culturas del continente americano no solo forma la identidad geocultural europea, sino que también introduce por primera vez en la historia las categorías raciales y de género como distinciones biológicas y culturales insuperables (Lugones, 2008; Quijano, 2000a). Hubo un proceso de jerarquización de la heterogeneidad de existencias, trabajos y autoridades en una misma estructura de poder, conocimiento y ser que todavía sirve para subalternizar cuerpos y subjetividades en el mundo.

Tal operación no sería exitosa sino por la violencia epistémica que naturaliza los mitos de una Europa autogenerada, de una raza superior y civilizada por delante de otros pueblos. Aunque a la fuerza, las otredades deberían teleológicamente abandonar su “estado de naturaleza” hacia la racionalidad europea, supuestamente neutra, objetiva y universal. Mientras tanto, jamás llegarán a alcanzarla dada la diferencia colonial por “raza” y “género” que introduce el dimorfismo biológico y la organización patriarcal, racial y heterosexual de las relaciones sociales en la periferia, reservando el trabajo asalariado al modelo de ciudadano hombre blanco de posesiones en tanto la esclavitud, la servidumbre y la pequeña producción mercantil se reservan a los “incivilizados” (Lugones, 2008; Quijano, 2000a), cuyas voces son desautorizadas (Spivak, 1998). Por tanto, el Estado moderno juega un papel central, constituyéndose y siendo constituido por el dualismo ciudadano-bárbaro, concretamente reglamentado a través de sistemas disciplinarios: leyes, escuelas, universidades, sistemas filosóficos y “científicos”, religiones, cárceles, manicomios, etc. (Castro-Gómez, 2000).

Aunque las agendas de investigación decoloniales hayan profundizado la reflexión sobre el entramado de poder que se actualiza en articulación con las transformaciones al interior de los Estados y la acumulación de capital (Castro-Gómez, 2000; Quijano, 2000a), se observa que aún no analizaron suficientemente cómo el binomio guerra/paz limita nuevas perspectivas de liberación. El presente trabajo tiene el objetivo de ofrecer un panorama sobre ello y plantear la necesidad de vincular la crítica epistemológica a una práctica política de construcción de otras formas de paz.

Con este propósito, el artículo está estructurado en tres momentos. En el primer apartado se busca demostrar la importancia y los desafíos de un pensamiento crítico latinoamericano por medio de autores y autoras que contribuyeron con la problematización de las elaboraciones epistemológicas hegemónicas. En el apartado siguiente se reflexiona sobre algunos de los presupuestos del régimen hegemónico de la paz. Por último, el tercero sostiene la necesidad de repolitizar los estudios para la paz en sintonía con una praxis decolonial.

Desnaturalizando miradas desde las ciencias sociales

“La experiencia nos enseña a no dar por sentado que lo obvio es claramente entendido.”

Paulo Freire en *Acción Cultural para la Libertad* (1975)

La modernidad está compuesta de muchos mitos fundacionales: el mito de un “estado de naturaleza” donde la pasión y la razón instrumental egocéntrica gobiernan el comportamiento humano; el de su superación por la organización centrada en el Estado, mediador de los conflictos internos y formado por una unidad territorial, política, militar, social y cultural; el de la formación del sistema capitalista desde una Europa autogenerada; entre otros. Esta epistemología atravesó el tiempo y el espacio hasta la actualidad, siendo reproducida cotidianamente con sus particularidades histórico-sociales por medio de las diversas instituciones modernas que forman las intersubjetividades, como las de enseñanza, de comunicación, de la administración pública, eclesiales y demás.

Esta racionalidad hegemónica en las ciencias sociales funciona en sentido dicotómico y lineal de modo a justificar históricamente una supuesta neutralidad enunciativa mientras que al mismo tiempo impone un sistema jerárquico del poder basado en la idea de división de raza/género. Asimismo, borra otras formas de subjetivación de las sociedades subalternizadas del mundo, operación tanto más eficiente porque deliberadamente busca eliminar a quienes no se someten a una lógica de fijación identitaria. Dicho mecanismo es útil al ejercicio del poder una vez que permite a los operadores de la dominación establecerse a sí mismos como las únicas autoridades epistémicas racionales. A su vez, así fija a los “casi” (o no) sujetos: los “bárbaros”, “primitivos”, “premodernos”, “subdesarrollados”, “en desarrollo” tal cual objetos del saber (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Por otra parte, algunos intelectuales de tradición crítica principalmente marxista situados en Europa efectivamente cuestionaron las condiciones de producción histórica y material de una racionalidad dicha “universal” con sus supuestos “apriorísticos” y de “neutralidad” valorativa a partir de la (des)construcción epistémica “desde los de abajo” u otras miradas. En contrapartida, no lograron — aunque tampoco se podría haber esperado — la radicalidad de desapropiarse como portadores de los sentidos de existencia de las otredades geoculturales, muchas veces “desaparecidas” en un esencialismo (Spivak, 1998). En ese sentido, los teóricos decoloniales cuestionan los casos en que la crítica a la racionalidad moderna recompone *a posteriori* un supuesto universalismo ya sea de los enunciadores (Grosfoguel, 2007), ya sea de las opresiones, como el patriarcado universal (Espinosa Miñoso, 2014, 2016).

Sin embargo, las ciencias sociales latinoamericanas también pueden padecer de un doble peligro. De un lado, permanecer importando acríticamente las más recientes agendas de investigación de los espacios hegemónicos de (des)construcción del saber considerado científicamente válido olvidando los hallazgos

y las cuestiones levantadas por las generaciones anteriores de intelectuales latinoamericanos que todavía no están suficientemente desarrolladas. De otro, rogar para sí el deber homérico (“civilizatorio”) de nombrar las identidades “originarias” y categorías de carácter “verdaderamente” nacional o regional sin observar sus límites o el delicado proceso que exige traducir distintas cosmovisiones coetáneas a la racionalidad considerada científica.

En otros términos, no se puede olvidar que tanto las teorías científicas (productos) como la composición y exigencias de pertenencia y méritos de las comunidades científicas (procesos) del quehacer de las ciencias sociales son partes estructurantes del entramado global de poder y reproducen la colonialidad (Maffía, 2007). Por extensión, está el riesgo de que las mejores intenciones en realidad atrapen y homogeneicen identidades colectivas, lo que fácilmente puede estar al servicio de nuevas formas de conquista (dominación).

Así, ni el universalismo abstracto, ni el patriotismo provinciano. El proceso de descolonización pasa por un distanciamiento crítico ante las prácticas y procedimientos de las ciencias sociales, por la articulación del conocimiento más allá de la disciplinarización y por la producción y visibilización de las epistemes disidentes que señalan prácticas de transformación política, social y económica. Un ejemplo es pensar ¿cuáles son las condiciones de posibilidad que se dan actualmente para las personas racializadas de ascendencia trabajadora, provenientes de países del sur en los espacios de decisión, investigación o enseñanza a nivel local, nacional, regional e internacional? ¿Y de qué modo las ciencias sociales toman en cuenta los aportes de estos saberes?

Sobre la paz hegemónica como paz tutelada

*“La ciudad está en calma,
Pero ¿por qué hay gente armada?
El palacio del Gobernador está en paz,
Pero ¿por qué es una fortaleza?”*

Bertold Brecht en El Círculo de Tiza Caucásico (1944)

¿Cuál es el principal desafío para la paz? En general, la trayectoria del pensamiento occidental piensa la paz como la ausencia de guerra, la cual, sin embargo, siempre permanece en el horizonte. La paz en ese contexto solo puede ser interpretada a la sombra de la guerra, siendo por tanto una paz negativa.

La centralidad de hecho está en la guerra (Maso y Rocha, 2020). Entre las condiciones que posibilitaron la hegemización de dicha perspectiva en los más diversos ámbitos políticos están justamente los presupuestos de la racionalidad moderna: una cierta concepción de “naturaleza humana” solipsista y egocéntrica; la idea de igualdad formal entre unidades políticas modernas, los Estados nacionales; la invención ontológica de la división social en razas; la jerarquización de los saberes; la linealidad temporal-espacial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

En la práctica de las ciencias sociales, por mucho tiempo se borraron las condiciones histórico-geográficas de producción del saber. Dentro del proceso de disciplinarización del conocimiento, el campo de las Relaciones Internacionales (RRII) es posiblemente el que más francamente adopta dicha ontología de la naturaleza humana y epistemología del dualismo guerra-paz en el marco de los “Estudios de Paz, Defensa y Seguridad Internacional”. En esa área, el régimen de paz hegemónico es planteado por las teorías realistas y liberales como formado por un “sistema internacional anárquico”, en el que los Estados-nación soberanos, es decir, los más poderosos, establecen el “conjunto de principios implícitos o explícitos, normas, reglas y procedimientos de toma de decisiones en torno de los cuales cada actor converge sus expectativas” (Krasner, 1983, pp. 2).

Si la guerra es más bien un posible resultado de la competencia entre Estados autocentrados, en esta epistemología utilitarista sólo hay espacio para una paz que sea la continuación de la guerra por otros medios, principalmente en contra de aquellos con menor “capacidad”. Actualmente, en tiempo de paz, la centralidad de la competencia internacional está cada vez más definida en términos de desposesión, mayormente durante las crisis de sobreacumulación (Harvey, 2004). Pero si las expectativas sobre una crisis parecen permanentes o insolventes en el corto plazo, la guerra puede volverse una aventura rentable a los principales grupos económicos que se sirven del aparato militar de los Estados, cuya función es mantenerse preparados para el despliegue inmediato.

Tales grupos financieros son diligentemente blindados por los gobiernos de las más diversas esferas sea por complicidad o por amenaza. Concretamente, logran aumentar sus rentabilidades a lo largo de los años bajo la racionalidad neoliberal y neo-desarrollista de los gobiernos del sur global, sobretudo de América Latina (Araoz, 2010), ya que los principales players económicos globales están vinculados a las industrias del carbón, petróleo, gas y a las minerías.

Además, esta paz no da margen al cuestionamiento de las relaciones intraestatales fundamentalmente en aquellos países cuya cartilla supone instituciones liberales y formalmente “democráticas”, reconocimiento que es al mismo tiempo condición para la no intervención militar extranjera en “asuntos internos”. Siendo ahistórico, el régimen de paz hegemónico comprende decenas de indicadores estandarizados por el concierto de naciones occidentales “liberal-democráticas” bajo los cuales aquellos Estados que no logran alcanzar los patrones, como el de reivindicar el monopolio legítimo de la violencia sobre un territorio, son fijados como “frágiles”, lo que inmediatamente implica que se justifique un único tipo de paz posible: una paz tutelada.

El envío de misiones para pacificar (controlar) eventuales flujos migrantes en estos “no-lugares”, o sea, en las regiones del mundo percibidas como “vacíos” políticos (Agier, 2006), es el ejemplo más claro de todos los tipos de racismo, incluso el epistemicidio (Santos, 2003), los cuales son operados a nivel global y actualizan cotidianamente la sujeción de millones de personas a la división internacional del trabajo, sus recursos y productos. La paz hegemónica

es un juego de cartas marcadas. Queda en evidencia que funciona solamente para la minoría dominante del planeta.

No obstante, los aportes poscoloniales y decoloniales interrogan esta concepción hegemónica de paz en las RRII. El giro decolonial pone al descubierto los dualismos epistémicos que producen, clasifican, jerarquizan y niegan las sociedades subalternizadas, reconociendo la permanencia de la guerra en los períodos de “paz”, por medio del dominio, explotación y despojo eficaces en la periferia del sistema-mundo moderno/colonial. En otras palabras, la colonialidad es intrínseca al régimen de paz hegemónico. Así, es imprescindible inventar otras paces posibles que busquen transformar no sólo la explotación económica y la división internacional del trabajo, sino también el racismo y el patriarcado, que son centrales para la articulación de la violencia dentro y fuera de fronteras imaginadas.

Hacia la constitución de paces plurales

“Crear no es deformar o inventar personas y cosas. Es establecer entre personas y cosas que existen, y tal como existen, relaciones nuevas”.

Robert Bresson en Notes sur le cinématographe (1975)

La percepción de la trampa de la paz hegemónica implica un compromiso con una praxis política de liberación. Este trabajo pasa por reinventar la paz, que según Maso y Rocha (2020) no existe:

”sin conciencia de la alteridad, es decir, sin la capacidad de escuchar la voz del/de la Otro/Otra, de desmontar las barreras de la opresión del sistema vigente que se presenta en la propia constitución de la existencia de cada persona y de los pueblos. [Esta práctica es] tan difícil como posible, si hay un compromiso real y efectivo con su propósito”. (p.20)

El ejercicio de la alteridad implica el reconocimiento del *Otro* como existencia autónoma, por tanto *locus* de enunciación válido y productor de significados sobre su propia existencia y *sobre la nuestra*. Este movimiento dialógico *repolitiza* los Estudios para la Paz porque *provincializa* los mitos de la epistemología utilitarista, que ven la paz como una utopía inalcanzable en la mejor de las hipótesis. En otros términos, la alteridad es una condición *sine qua non* para superar el dualismo occidental dominante, que filosófica e históricamente se autodesigna la autoridad racional y moral revelada del individuo encerrado en sí mismo, mientras se exige violentamente de cualquier compromiso con otras voces no autorizadas, fijándolas como “incivilizadas”, “precapitalistas”, “subversivas”, etc.

De esa manera, el concepto de alteridad reincorpora lo particular y lo contingente del régimen hegemónico de “paz”, que hasta entonces pretendía tener alcance universal pues se suponía que era neutral y racionalmente superior. Por tanto, no hay lugar para una paz única y estrecha que sólo satisfaga las autoridades

dominantes académicas, militares, políticas o económicas. La condición de alteridad de las epistemologías descentradas — ¡y más antiguas! — hacen un llamado hacia la *transformación de los conflictos sin violencia*. No se propone como agenda, de modo ingenuo o autoritario tratar de resolverlos de una vez por todas, porque al proponer el diálogo y la reflexión permanentes *incorpora el conflicto como un medio para la construcción activa de la paz* (Maso y Rocha, 2020). Así, la paz baja del campo abstracto para acercarse hacia lo material y lo cotidiano de las personas, construida desde abajo. Por eso, desde una perspectiva decolonial paz es sustantivo plural, porque es contingente, dinámica y está en constante refinamiento dentro de las condiciones de posibilidad materiales, históricas, políticas, sociales, territoriales y espirituales.

Por tanto, el conflicto no puede seguir siendo considerado parte inherente de una naturaleza humana agresiva, competitiva, impulsiva, narcisista. Estos son comportamientos sociales, habilitados por las condiciones históricas del capital, que se articula mundialmente por medio de la colonialidad (Quijano, 2000b). De hecho, representaciones negativas fueron fijadas históricamente sobre cuerpos racializados, cuya diferencia colonial se hace atravesada también por una no-existencia a nivel ontológico (Fanon, 2009), mirada estructurante que da cohesión política, moral y material a la blanquitud.

De este modo, muchos pueblos originarios plantean “pacificar al blanco”, o sea, sacar su agresividad, relativizar su cosmovisión, superar la prisión del saber que aleja el conocimiento científico de la práctica social (Maso y Rocha, 2020). A este respecto, los pueblos amazónicos tienen mucho que enseñar por medio de lo que Viveiros de Castro (2002) ha traducido como perspectivismo amerindio en contraposición al relativismo cultural. De un lado, el relativismo clasifica al ser humano por encima de otras especies, porque ontológicamente su particularidad como sujeto se da por la posibilidad de subjetivación. Así, el mismo mundo físico es observado por lentes epistemológicos tan distintos como lo son las formas de subjetivación (culturas).

Ya en el perspectivismo, la *humanidad es el origen cosmológico común* de todo lo que existe. Al encarnarse como planta, animal u otro ser, es el cuerpo que particulariza lo humano, porque funcionamos según las condiciones de posibilidad que el cuerpo nos ofrece. Por este proceso, el espíritu humano común a todos los seres accede a *mundos diferentes* (Viveiros de Castro, 2002). Por ende, la diferencia no es de punto de vista, sino de mundos que para existir impregnan los propios cuerpos y sus modos de existencia, lo que equivale al reconocimiento de la otredad de todos los seres que habitan el cosmos, una premisa radicalmente solidaria.

Consideraciones finales

La racionalidad dominante en las ciencias sociales está acostumbrada a excluir todo aquello que no comprende o a representar al otro con aspectos ajenos a su forma específica de dar sentido al mundo material y espiritual. En los Estudios para la Paz,

esta epistemología puede significar la invalidación de la complejidad social e incluso la justificación de más masacres, epistemicidios, genocidios y ecocidios en regiones del sur global con el fin de aplastar demandas legítimas de los pueblos subalternizados. Al mismo tiempo, muchas veces sitúa un velo sobre regiones supuestamente pacíficas o pacificadas, donde la convivencia en realidad acumula tensiones no resueltas que en cualquier momento pueden explotar violentamente.

Así, la paz no puede estar asociada con el “orden” ni tampoco la conflictividad inmediatamente con la percepción de amenaza, el uso de la violencia o la “anarquía”. Más allá de examinar sus propias condiciones de producción y tensionar los paradigmas dominantes en su campo de investigación, las ciencias sociales latinoamericanas son presentadas al desafío de identificar y transformar las formas de sujeción que se dan en el marco del régimen hegemónico de paz internacional. A su vez, se plantean algunas interrogantes que se desprenden de estas reflexiones y no pudieron ser profundizadas o abordadas en el trabajo: ¿De qué forma la crítica de la paz hegemónica se articula con la crítica al régimen de la democracia liberal? ¿Qué prácticas y saberes involucran formas de transformación de los conflictos y habilitan políticamente grupos racializados y generificados principalmente en el sur geopolítico?

Todavía hay mucho que recorrer, pues el pacifismo decolonial no es sinónimo de pasividad. De este modo, es necesario seguir construyendo cuadros sociales capaces de pensar críticamente e interculturalmente la paz (Maso y Rocha, 2020). En efecto, solamente con el reconocimiento de la alteridad los/as investigadores/as de las ciencias sociales podrán avanzar hacia la reflexión epistemológica crítica del paradigma moderno y la constitución desde abajo de paces plurales, inclusivas y posibles para transformar las estructuras de poder que encarcelan y limitan el futuro de los pueblos de *nuestra América*.

Referencias bibliográficas

- Agier, M. (2006). Refugiados diante da nova ordem mundial. *Tempo Social*, 18(2), pp. 197-215. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702006000200010>
- Araoz, H. M. (2010). El agua vale más que el oro: Grito de resistencia decolonial contra los nuevos dispositivos expropiatorios en *Ecología política de la minería en América Latina: aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp.59- 96.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso. pp. 145-161.

- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico en Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 9- 23.
- Espinosa Miñoso, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, Año 12, Volumen 12, Número 1, Lima.
- Espinosa Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, pp. 7-12.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal.
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas en Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 63- 77.
- Harvey, D. (2004). El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist Register*, núm. 40, El nuevo desafío imperial. Buenos Aires: Clacso.
- Krasner, S. (1983). *International regimes*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9), 73-102. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&tlng=es
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso. pp. 201-244.
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6, 2, 342-386.
- Maffía, D. (2007). Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), pp. 63-98.
- Maso, T. F. & Rocha, E. S. (2020), Alteridad: la reinención de la paz en las Relaciones Internacionales, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 121, publicado a 15 abril 2020 <http://journals.openedition.org/rccs/10084>
- Santos, B. de S. (2003). *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, año 3 no. 6, p. 175-235.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.