

Cuestiones de Sociología, nº 14, e009, 2016. ISSN 2346-8904
Universidad Nacional de La Plata.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Departamento de Sociología

Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana

Silvia Rivera Cusicanqui * José Mauricio Domingues **, Arturo Escobar * y
Enrique Leff ******

* UMSA, Colectiva Ch'ixi (La Paz), Bolivia | sumajuyra@gmail.com

** IESP-UERJ, Brasil | jmdomingues@iesp.uerj.br

*** Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, Grupo Nación / Cultura / Memoria,
Universidad del Valle, Universidad Javeriana, Colombia | aescobar@email.unc.edu

**** Universidad Nacional Autonoma de Mexico, México | enrique.leff@yahoo.com

En la línea temática propuesta por este número, desde “Cuestiones de Sociología” convocamos a cuatro destacados intelectuales y académicos latinoamericanos para que respondieran una pregunta acerca de los alcances de la dependencia intelectual y los dilemas que atraviesa la teoría social latinoamericana. Ellos son Silvia Rivera Cusicanqui, de Bolivia; Jose Mauricio Domingues, de Brasil; Arturo Escobar, de Colombia y Enrique Leff de México, los que en ese orden nos ofrecen su reflexión y sus aportes, como respuesta a la siguiente pregunta:

Cita sugerida: Rivera Cusicanqui, S.; Domingues, J.; Escobar, A. y Leff, E. (2016). Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. Cuestiones de Sociología, 14, e009. Recuperado de <http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a09>



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

“Muchos autores han insistido en que uno de los rasgos fundamentales de la teoría social latinoamericana es la dependencia intelectual o epistémica, respecto de los conceptos y marcos teóricos elaborados en los países centrales. Algunos han dado estatus teórico a dicha dependencia a través del concepto “colonialidad del saber” (Quijano, Lander). ¿Cuál es su mirada sobre esta problemática? ¿Qué significa entonces pensar las ciencias sociales desde América Latina en el siglo XXI, en el marco de la modernidad avanzada y en el actual sistema de dominación? ¿Existe una perspectiva latinoamericana para pensar las problemáticas actuales desde el marco de la teoría social?”

Respuesta uno:

Esa formulación no es nada nueva, y si por “*status* teórico” te refieres a la instalación de esta idea en los centros académicos hegemónicos, te podría decir que se trata de una academia muy desmemoriada. En varios territorios de América Latina, y también en los Andes bolivianos, la crítica a la colonización mental de las élites tiene una larga trayectoria. En el caso nuestro, con Rossana Barragán intentamos una síntesis de dicha genealogía en el libro que publicamos en La Paz sobre los estudios de la subalternidad en la India. En la presentación del texto entretejimos nuestra lectura del grupo *Subaltern Studies* con una reflexión sobre los aportes de la historiografía social argentina, la etnohistoria y la antropología peruanas, y el vital aporte mexicano y africano (1997) en la producción social e historiográfica boliviana de los ‘80 y ‘90.

Recientemente, he remontado esta genealogía propia hasta inicios del período colonial en la obra del escritor chinchaysuyu Waman Puma (Rivera, 2015). Creo que su obra, a través del montaje texto-imagen, es un ensayo visual teórico. En otras palabras, Waman Puma compone una sintaxis para exponer su teoría de la dominación colonial, a la vez como descripción etnográficamente densa y como irrefutable crítica teórica a la ilegitimidad de ese sistema y sus falacias.

Me gustaría exponer brevemente un ejemplo que pertenece al horizonte liberal del colonialismo (1870-1920). Un libro de Franz Tamayo (1879-1956) aborda autocríticamente el mestizaje boliviano como síndrome psicológico de encrucijada, que él llama *bovarismo*, aludiendo a la novela de Flaubert, *Madame Bovary*. Esta noción me servirá como metáfora para comprender el bloqueo que nos impide ser memoriosos con nuestra propia herencia intelectual¹, pues resulta paradójico y lamentable que tengamos que legitimar nuestras propias ideas recurriendo a autores que han puesto de moda los asuntos del colonialismo, desconociendo o ninguneando los trabajos teóricos anteriores, que si bien no usaron las mismas palabras, interpretaron e interpelaron la experiencia del colonialismo intelectual con profundidad y acierto. En *La Creación de la Pedagogía Nacional*, el autor llamaba *bovaristas* a los intelectuales de escritorio que traían programas educativos franceses para instalar en el país una pedagogía elitista e imitativa, moderna sólo en apariencia. Desde su sitial de poeta prestigioso (aunque oscuro y mal comprendido), su rigor argumentativo y su gesto polémico provocaron una interpelación radical a las prácticas y los estilos de ser de esa *intelligentsia* criolla que lo rodeaba, admiraba, despreciaba.

A contrapelo de lo que sucede hoy, cuando todo se escribe-habla y los círculos hegemónicos de habladores-letrados crean satrapías políticas (el parlamento, la judicatura) o espectáculos mediáticos para engatusarnos, en la época de Franz Tamayo lo central era una cultura oral-gestual que se traducía en códigos corporales tácitos pero inteligibles a escala social: códigos de comunicación que también estructuraban jerarquías y desprecios solapados. Tamayo no discute lo que sus contemporáneos escribían: lo consideraba un vulgar aglomerado de citas de autores europeos, ni siquiera bien hiladas. Pero no era que él rechazaba la herencia de

Europa – su poesía de formato griego lo atestigua – sino que reclamaba un gesto más autónomo e inteligente hacia ella, tal como lo haría Veena Das un siglo más tarde. Tamayo se inspiró también en Nietzsche y en el vitalismo alemán de su tiempo, además de una vasta biblioteca filosófica y literaria francesa, lo que no empaña para nada su acercamiento a las realidades multiétnicas (como diríamos hoy) de su entorno. Era su gesto corporal y su mirada, además de su reflexivo conocimiento del aymara, lo que lo hacía diferente a sus contemporáneos.

Lo que rechaza Tamayo no son las ideas y principios básicos de la episteme europea sino el modo en que se los adopta en países como el nuestro: de boca para afuera, de modo sumiso y reverencial. Su análisis, por el contrario, se sustenta en escudriñar el alma del mestizo realmente existente en su espacio / tiempo, como un ser esquizofrénico, dividido y bipolar, incapaz de crear una nación propia o habitar un territorio propio. Este diagnóstico es vital en Tamayo y sienta las bases para hacer del *double bind* mestizo una potencia creativa, en lugar de profundizar el binarismo y con ello la disyunción colonial que nos impide ser nosotros mismos.

La genealogía que intento trazar del colonialismo en la cultura letrada boliviana está, por ello mismo, conectada con las urgencias del presente. Qué pertinente resulta Tamayo, leído desde el aquí-ahora. Define el *bovarysimo* como un estado de “insatisfacción novelesca” que se mueve en “un contexto de represión y convencionalismo social”. ¿No es eso lo que está sucediendo con los escándalos protagonizados recientemente por Evo Morales, que la prensa internacional se encarga de condimentar a su manera? ¿No se descarga la sociedad boliviana de sus propias culpas y dolores familiares, privados, e incluso inconscientes, al hacer de la vida de Evo Morales un motivo de diatriba moral y sexual? Lo hace, pero no se da cuenta de que el primero en ser juzgado y apuntado con el dedo debería ser el indio que llevamos adentro.

Fausto Reinaga, en los años 1960-1990, se explayó en la crítica a la “*intelligentsia* del cholaje boliviano”, una aguda radiografía del colonialismo intelectual en Bolivia, y ello le valió ser estigmatizado como un personaje intratable y ultraradical. No es un dato menor que fuera Reinaga – y no Sartre o Balandier – quien introdujo en el debate político boliviano de los ‘70 la obra de Frantz Fanon y otros autores de la descolonización africana. Con honrosas excepciones,² los ahora de moda “decoloniales” o “postcoloniales” no atinan a escudriñar con tanta profundidad el *ethos* del intelectual colonizado como lo hizo Reinaga, y eso se revela en las rutas propias que hemos venido recorriendo a la hora de comprender los procesos de liberación india y las luchas descolonizadoras en nuestro continente.

M. S. ¿Qué significa entonces pensar las ciencias sociales desde América Latina en el siglo XXI, en el marco de la modernidad avanzada y en el actual sistema de dominación?

S.R.C. Yo creo que hay que hacer otra ciencia social, que no divorcie el cerebro del cuerpo, la ética de la política, el hacer del pensar. La ciencia social realmente existente no difiere mucho de la que criticaba Tamayo. Y las obras de Reinaga abundan en conceptos / metáfora en cuyo *bricolaje* yo entreveo otro tipo de teoría sobre el colonialismo intelectual en América Latina, y sobre el colonialismo en general. Por otra parte, la modernidad que experimentó Tamayo no difiere mucho de la de hoy: sigue siendo una estructura de saqueo y colonización mental. Con un agravante: en las primeras décadas del siglo XX había en La Paz mucha más gente urbana, mestiza y de élite, que hablaba perfectamente el aymara³, mientras que hoy la dimensión simbólica de lo indio se ha vuelto pigmentocrática y basada en simulacros, lo que nos muestra que estamos perdiendo la batalla lingüística. En cuanto a la colonización mental, la ciencia social – junto a varias otras – debería enfocarse en crear las herramientas conceptuales, técnicas y materiales que permitan resistir el saqueo, tanto de recursos materiales como de personas (manos, cerebros) o, por lo menos, ayudarnos a sobrevivir a él.

Además del saqueo, esta modernidad impostada se sustenta en la cultura de la ley. La ciencia social

hegemónica tiene que vérselas con una brecha muy honda entre la normativa y su práctica, entre la letra y la violación de la letra. Situarse a rajatabla en uno de los polos de ese binario es una actitud de suicidio colectivo, que se transfiere al conjunto del pensar público. Frente a ese estado de confusión, lo que la ciencia social debería estar haciendo es revolucionar la episteme. Crear un campo de juego entre la herencia europea y la herencia propia, en el que podamos, con autonomía, recrear un pensamiento y un gesto capaz de superar el *double bind* o la esquizofrenia colonial de la que hablaba Tamayo. Y hay que hacer esto por cualquier medio, no sólo en la ciencia social sino también en las matemáticas, en la agronomía, en la ingeniería y en la multiplicidad de disciplinas que son necesarias para el aquí-ahora de la humanidad y del planeta, no sólo de la ciencia.

Por sobre todo, la nueva ciencia social debería abandonar la camisa de fuerza de la sociedad, dejar de limitarse a cosas humanas, a relaciones y a conflictos sociales, y convertirse en una más de las ciencias de la vida. Por eso yo me siento muy insatisfecha con las ciencias sociales realmente existentes, las considero satrapías. Aclaro que me puedo dar el lujo de decirlo porque ya me libré de la universidad, me jubilé y con varixs compañerxs y amigxs hemos creado un espacio en el que auspiciamos una “cátedra libre” en verano y en invierno, entre muchas otras actividades⁴. La generación más joven de intelectuales y académicxs que trabaja en la universidad tiene que vérselas con cosas más jodidas, como las revistas indexadas –que tuve la suerte de no conocer– o el exceso de carga administrativa que se impuso en las universidades con el neoliberalismo. Pero entrar y salir de la academia no equivale a decir entrar y salir de la modernidad. Lo que entiendo como el principal desafío es ser auténticamente modernos y conectarnos a la vez con lo más antiguo, para que, a partir de esa contradicción o anacronismo, podamos armar – dentro y fuera de la universidad– una esfera pública inclusiva, democrática e intercultural (por decirlo en términos convencionales). Para mí es central reconocer que la teoría no basta, la ciencia social no basta, la universidad y la academia no bastan para comprender el mundo que nos ha tocado vivir hoy. Y creo que, en todo Abya Yala, este proceso de “entrar y salir de la academia” está permitiendo la renovación del pensamiento y su mejor articulación con las prácticas comunitarias, populares, colectivas. En la frontera entre el mundo universitario y su afuera están proliferando iniciativas como la que acabo de relatar, y lo he visto en varios países de nuestro continente.

M.S. ¿Existe una perspectiva latinoamericana para pensar las problemáticas actuales desde el marco de la teoría social?

SRC. No. Al menos no dentro de ese marco, tal como parece estar definido en tu primera pregunta. Una teoría / praxis social descolonizadora es un proceso en curso, pero su verbalización está por construirse; es aún balbuceante y dispersa. No está claro siquiera el formato que adoptará ese discurso, en un contexto de proliferación y democratización de las comunicaciones satelitales. Creo que lo que se hace en las redes, o en el teatro, o en el arte latinoamericano, es mucho más sensible que la academia universitaria o para-estatal, en términos conceptuales, frente a las realidades multifacéticas y abigarradas del espacio social que vivimos. También han surgido nuevos espacios de producción de teoría / praxis social: espacios marginales y fronterizos, pero a la vez proliferantes. Iniciativas callejeras, luchas contra la impunidad, plataformas en torno a los derechos sexuales y una diversidad de iniciativas prácticas en defensa del medio ambiente constituyen escenarios ideales para la “investigación acción” o la “investigación militante”, además de resultar útiles para las propias comunidades y organismos de base. También me refiero a intelectuales –como Silvia Federici, Rita Segato, Mágina Millán, Verónica Gago, Suely Rolnik y tú misma– que dialogan a varios niveles de abstracción con lxs intelectuales de base en sus respectivos espacios o países. Todas estas redes son lo más cercano a una “ecología de saberes” que he podido observar. Pero con un aditamento: son también “ecología de sabores”, y me refiero a las redes de soberanía alimentaria, plataformas ambientales, etc., que están pensando los problemas no sólo a través de la investigación y la publicación de sus trabajos

sino también de profusa participación en ferias, espacios de comida consciente, cooperativas de alimentos y muchas otras actividades.

No tengo suficiente acceso a todo lo que ocurre en las universidades y centros de investigación de varios países del continente como para sopesar los avances teóricos que estos nuevos fenómenos han suscitado, pero puedo decirte que en los últimos años he leído con mayor interés que antes los debates latinoamericanos en ciencias sociales y humanas, y celebro el que muchos de ellos se vayan por la tangente o abiertamente descarten el antropocentrismo –y su vástago, el eurocentrismo– dominantes.

Silvia Rivera Cusicanqui

Profesora emerita de la UMSA y miembro de la Colectiva Ch'ixi (La Paz)
sumajuyra@gmail.com

Respuesta dos:

La relación de la teoría social latinoamericana con la teoría social producida en los países centrales es, en un sentido, parte de la más amplia inserción del continente en una situación periférica, pues ésta además de tener incidencia en lo económico y en lo político, tiene incidencias también en el plano del pensamiento y del arte de modo general. En un sentido, esto es sencillo de comprender: se trata de un deslumbramiento con el poder que “ejercen” aquellos que producen afuera, que tanto acumularon en términos de conocimiento, que tienen instituciones sólidas y prestigiosas, editoriales poderosas, control de la circulación del conocimiento y se expresan en inglés, francés o alemán, principalmente; en otro sentido, formar parte de este universo directa o indirectamente es algo que seduce a muchos investigadores. La cuestión, por supuesto, no se agota en eso.

Tomemos el arte. No fue fácil encontrar la forma de la música, de la literatura o del cine latinoamericano. Sin embargo, a nadie se le ocurriría hoy dudar de la autonomía creativa de estas formas de expresión en América Latina, aunque sigamos siendo periféricos, dependientes y subdesarrollados en lo que hace a otros aspectos –económicos y políticos, sobre todo–. Es como si las ciencias sociales, pero también la filosofía, por ejemplo, y de manera más general y bastante concreta, aunque posiblemente por otras razones, las ciencias de la naturaleza, estuvieran en una posición intermedia.

La dependencia de las ciencias de la naturaleza es verdadera aunque nadie se plantea cuestionar a un físico latinoamericano sobre si acepta o no la confirmación de la existencia de ondas gravitacionales o a un biólogo si en nombre de la particularidad de “nuestra América” rechazara los últimos avances en la secuencia del genoma humano. Se puede decir que, claro, la epistemología moderna –si bien no pretendemos hacer una caricatura del conjunto de las ciencias naturales, como si estas vivieran inmersas totalmente en una epistemología cartesiana rasa– sigue vigente en este tipo de teorización. Es una realidad, igualmente, la falta de recursos materiales para llevar a cabo investigaciones de punta en nuestros países en este tipo de ciencia (la física teórica, no por casualidad, es en la que tenemos alguna expresión internacional, ya que no hacen falta aparatos de ninguna especie). Hubo de hecho un gran biólogo hindú que tuvo fama internacional haciendo biología como hacían sus contemporáneos en Norteamérica y en Europa. Luego quiso ponerse más espiritual, como correspondía a un hindú, según visiones orientalistas pero también internas a su país. Fue cuando empezó a hablar con las plantas y terminó con algunas ideas raras, que hoy a nadie le interesan.

¿Por qué entonces las ciencias sociales se ponen tan tensas en relación con estos temas? En un sentido, hay que reconocer que nuestras investigaciones y teorías se encuentran mucho más cerca de los temas controvertidos de la vida social, con sus conflictos y sus competencias. No afirmamos que esto no influya también en las ciencias de la naturaleza, pero no se puede hablar de trabajadores y capitalistas, indígenas y colonización, Estado y ciudadanía, Estados Unidos y América Latina sin movilizar de manera directa cuestiones y conflictos sociales. De todos modos, ¿conlleva eso algo de específico en teoría social para la semiperiferia y la periferia, y para América Latina de manera directa? Es dudoso, por una parte, inevitable, por otra.

Tomemos las cuestiones epistemológicas. Se las puede discutir en dos dimensiones. Una, más concreta, que implica contenidos específicos, tablas de lectura del mundo, por ejemplo, que gradúan los colores de la piel y desde ahí deciden la pertenencia de países e individuos a la civilización o a la barbarie, no importa cómo se definan estos términos o si se utilizan otros. Esta ha sido, desde una década o más, la manera en que predominantemente se ha referido al tema de la epistemología en los debates pos y decoloniales en América Latina y en otros rincones. Hay otra mirada, más profunda, que se refiere a la forma de producción del conocimiento; es decir, a cómo son producidos contenidos concretos. Aquí sí, me parece que podemos hablar de epistemología, discusión que se encuentra presente en la filosofía de la ciencia y en la filosofía del conocimiento. Analogías, descripciones empíricas, categorías analíticas o tipos ideales, reconstrucciones con orientación normativa o dialéctica, “positivismo” o hermenéutica, sujeto y objeto: son estos los temas de una comprensión más profunda del significado de epistemología (que no permiten, vale notar, que hablemos de una dominación absoluta del cartesianismo; más bien es un empirismo el que muchas veces predomina, incluso si hay puntos de contacto entre ellos, evidenciando, sin embargo, el hecho de que la modernidad en tanto tal es plural internamente, aun en lo que toca a sus centros). No hay que concluir de ahí que la separación entre forma y contenido nos debe orientar; más bien hay que mezclar en muchos momentos una y otra, aunque sea legítimo analizar cada uno de estos dos elementos con cierta autonomía. Puede ser que una filosofía aimara o quichua, o cualquier otra, nos plantee otras formas de conocer la vida social. Pero no estoy seguro de que eso fuese ciencia social. Tampoco literatura, quizás. ¡Lo que seguramente no importa! Mientras tanto, y de todos modos, como soy sociólogo, creo que valdría la pena seguir con las investigaciones de las ciencias sociales, que me parecen una manera interesante de comprender cómo vivimos. Ojalá se inventen otros aportes epistemológicos en las ciencias sociales latinoamericanas. Y me parece inevitable que una invención como esta demostrará carácter universal.

Por supuesto, el lugar desde donde hablamos importa mucho. En este sentido, es correcto referirse a una “geopolítica del conocimiento”, que va más allá de meras cuestiones de poder], tal cual las enumeramos anteriormente. Un punto de vista particular, cuestiones específicas, métodos que a ellas deben corresponder, la construcción de conceptos que puedan servir a estos análisis concretos, temas normativos a ellos vinculados, una manera propia de enfrentar los debates de las diversas disciplinas. Hay que reconocer y saludar este tipo de entendimiento, sin llevarlo, sin embargo, tan lejos como para negar a estas disciplinas en tanto tal o como para desechar teorías en nombre de aportes absolutamente novedosos, en que el conocimiento producido hasta ahora no alcanza jugar más que un rol subsidiario. Somos modernos, pero modernos desde una posición específica en el mundo. Desde Simón Rodríguez, pasando por Mariátegui y llegando a tipos como Florestan Fernandes, para citar apenas tres grandes nombres, estos son temas que han poblado nuestras imaginaciones.

Sin embargo, algo a menudo se distorsiona cuando uno empieza a producir ciencias sociales, empírica o conceptualmente, en América Latina. La repetición, la copia, la utilización de conceptos muchas veces claramente inverosímiles aparecen como prácticas que, aunque no absolutas, muchas veces contaminan el trabajo de investigación y la exposición de sus resultados. Es necesario, por lo tanto, develar los mecanismos

que producen la dependencia como modo de] enfrentarla en lugar de simplemente afirmar continuidades coloniales o de cualquier otra naturaleza, que impulsan un discurso sin ser capaces de explicar cómo, de hecho, se procesa esta subalternidad.

Se puede sugerir que esto ocurre porque los investigadores se ubican en una posición específica en la división social del trabajo, en [a que son las ideas –que importan, además en una situación de fragilidad, desde afuera– lo que orienta su labor. El poder de los centros globales impone una subordinación –de hecho, emocional e intelectual– que hace que sus ideas tengan una influencia desproporcional sobre la periferia y la semiperiferia. En particular, por la falta de teorías, o porque a muchos les parecen menos poderosas las teorías producidas en estas dos áreas subalternas globalmente, aquellas teorías centrales terminan por presentarse como referencia absoluta (mientras está ausente la falta de reciprocidad: esto es, desde el centro es rarísimo que les interese mirar lo que se produce en otras regiones). Eso se da sobre todo en lo que se refiere a la cognición; como el arte está vinculado a procesos expresivos, es más fácil rehuir de este tipo de dificultad y presentarse desde la particularidad, desde la que alcanza una expresión más universal cuando logra superar particularismos excesivos, que tampoco le convienen.

Simplemente, intentar borrar los conceptos que tenemos y tirarnos en el medio empírico, como sugería Guerrero Ramos, no es una solución: eso no es posible; terminaremos con “representaciones” que ya teníamos, tal vez alteradas pero cargadas por las que con anterioridad poseíamos. Tampoco sería deseable, puesto que la inmediatez de los datos sensoriales no basta para construir el conocimiento, ni tampoco desde ahí se va a llegar a asir la realidad de una forma más profunda. Este es un tema que vuelve y volverá mientras nos mantengamos en esta posición de inferioridad, que no es sin embargo absoluta; los mejores resultados de nuestras ciencias sociales demuestran que no hay una relación inmediata entre dependencia económica y política, por una parte, e intelectual, incluso científica, por la otra.

Precisamente por eso el antiempiricismo es tan importante para las ciencias sociales, en relación con el tema que nos ocupa aquí. Si tomamos una posición decididamente teórica, tenemos que reconstruir, o al menos tratar de manera sistemática y controlada, los conceptos que utilizamos para investigar la realidad social, en sus particularidades y generalidad. Quijano y Nun, con su discusión crítica sobre la “marginalidad”, nos dieron un ejemplo magnífico de cómo hacerlo, aunque sin desplegar todas sus potencialidades. Desde el marxismo, echaron un vistazo al tema del ejército industrial de reserva y de la superpoblación relativa en América Latina y establecieron (poco importando aquí en qué medida estuvieron correctos) conceptos propios para comprender la situación de la fuerza de trabajo y del mercado laboral –lleno de trabajadores “marginales”– en este subcontinente. Avanzaron enormemente, en el plano conceptual, en lo que hace a la particularidad. Desde ahí, sin embargo, habría que seguir adelante y pensar en que sus innovaciones podrían servir para reformular la teoría de Marx sobre las “leyes” que rigen la evolución de la población en el capitalismo y todo el tema del mercado de trabajo. Quijano mencionó la inmigración de Europa hacia otras regiones en el siglo XIX, mientras Nun ya en los años 2000 se refirió al tema de la exclusión y de los sobrantes en el mercado de trabajo, sin que ninguno de los dos haya avanzado más allá de simples comentarios generales y acotados.

Si queremos avanzar más allá de los temas específicos –y de los miles de estudios de casos que encontramos hoy en nuestras ciencias sociales– hace falta avanzar en la teoría. Desde luego hay temas, aportes, puntos de vista, valores que son particulares en América Latina –y en cada uno de nuestros países, e incluso regiones internas– y que inevitable y saludablemente prestan colores y un “estilo” propio, para hablar como Mariátegui, a una teoría que es, sin duda, en este sentido, latinoamericana. Pero nuestra ambición tiene que ser más amplia: hay que producir conceptos de alcance universal, reconstruyendo aquellos que ya existen o creando otros, nuevos, que sirvan a nuestras cuestiones de cuño empírico, pero que también se apliquen, aunque esto incluya cambios, a otras regiones del mundo, en un diálogo planetario. Es esta la manera, por

una parte, de producir teorías más completas para nuestros propósitos específicos y, por otra, de salir de la subalternidad, sin perdernos en el romanticismo de la acentuación absoluta de la particularidad (que ni siquiera en Herder se puede encontrar de forma tan radical).

Qué significa esto en términos del análisis de la modernidad contemporánea es algo que apenas se puede indicar acá. Se trata de un tema largo y multifacético. De todos modos, una mirada teórica que, en particular, rescate la preocupación de la sociología en su trayectoria larga, con los procesos de largo plazo y las tendencias que los atraviesan y constituyen, necesita volver a nuestra agenda teórica. Es decir, hay que ir, acá explícitamente, más allá de los temas empíricos y de la retórica. Hay que investigar cuáles son los elementos que, dentro y a partir de la modernidad en que vivimos hoy, nos pueden servir de palancas para procesos de emancipación, institucionalmente, en términos de agentes y con referencia a su imaginario (en el cual sigue aún vigente la demanda de libertad igualitaria). Esta ha sido una ambición constante –si bien no exclusiva– de la sociología latinoamericana. Tenemos ya una acumulación de capacidades, madurez y en buena medida el interés de seguir por este sendero. La teoría social nos puede ser de gran auxilio en este proyecto colectivo.

José Mauricio Domingues

Profesor e investigador en IESP-UERJ, Brasil.
jmdomingues@iesp.uerj.br

Respuesta tres:

Primero que todo, muchas gracias, Maristella, por tu invitación a participar en este foro. Entiendo tu invitación no solamente como un llamado a actualizar el debate sobre la teoría social latinoamericana de frente a la coyuntura actual (incluyendo la crisis ecológica y socio-planetaria y por supuesto el resurgimiento de las derechas en el continente), sino como un enunciado de que quizás estemos asistiendo a un momento particularmente importante y auspicioso para hacerlo. Ahora bien, lo que proponés constituye sin duda un proyecto de más largo alcance, dentro del cual tendríamos que remitir la genealogía de esta pregunta a la primera mitad del siglo XIX, cuando los debates intelectuales del continente vieron capítulos que aún conservan cierta relevancia, desde aquellos que planteaban la disyuntiva entre civilización y barbarie hasta los debates tempranos sobre la modernidad latinoamericana en las postrimerías del siglo (Rodó, Martí, Bello, Lastarria, etc.). La corriente decolonial nos empujaría a remar aún más atrás en la historia de los saberes, a escudriñar por todos los rincones históricos en busca de instancias de descolonización epistémica, como algunos colegas que trabajan dentro de esta vertiente ya lo han estado haciendo; allí, sin duda, encontraríamos muchas voces indígenas, afrodescendientes y de mujeres que pasarían a ilustrar el archivo de pensamiento decolonial. Tendríamos que considerar también, ya en los albores del siglo XX, el marxismo, el anarquismo, el indigenismo y las primeras precursoras del feminismo (tales como María Cano en Colombia) y, para mediados de siglo, el famoso debate entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondi sobre "si existe o no una filosofía de nuestra América".⁵ Finalmente, arribaríamos en la época inmediatamente reciente a la denuncia radical del maestro Orlando Fals Borda, en su libro *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1970,) y al influyente libro de Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1970, publicado en portugués en 1968); estos finalmente estremecerían el edificio epistémico de las academias, de tal forma que pudiéramos empezar a tomar en serio lo que hoy llamaríamos "los conocimientos otros" de los mundos subalternos. En el camino también encontraremos propuestas tales como la teoría de la dependencia y la teología de la liberación.

¿Qué significa la “dependencia epistémica e intelectual”?

Después de esta muy incompleta “nota genealógica”, paso a abordar la primera parte de tu pregunta: ¿Qué significa “la dependencia intelectual o epistémica respecto de los conceptos y marcos teóricos elaborados en los países centrales”? Habría muchas formas de acercarse a esta pregunta; aquí señalaré dos solamente. La primera proviene del análisis del sistema mundo moderno / colonial, iniciado por el maestro Aníbal Quijano en la década del ‘80, y en particular de las nociones de colonialidad del poder y del saber. No me detendré a discutir esa posición, que comparto plenamente y que se ha enriquecido inmensamente con las contribuciones de una gran gama de académicas/os, intelectuales y activistas que ya abarcan dos generaciones y una rica variedad de temas y conceptos. Sólo mencionaré dos de los aportes tempranos de la propuesta decolonial que continúan siendo fundamentales para todo análisis de la teoría social latinoamericana: la reinterpretación de la modernidad como “modernidad / colonialidad”, desde siempre (re-situando cualquier debate anterior sobre “la modernidad de América Latina” dentro de un espectro teórico-político más complejo) y el concepto de *eurocentrismo*, como pilar de todo el andamiaje moderno / colonial, particularmente el conocimiento.

Hay una segunda forma de abordar la dependencia epistémica de la teoría social latinoamericana, y es con referencia al concepto foucaultiano de *episteme*. Me parece que este segundo abordaje complementa al primero, y por eso me gusta utilizarlo, en especial porque nos permite entender de otra manera tanto la teoría social contemporánea como *sus limitantes*. Foucault define la episteme como un nivel intermedio del conocimiento situado entre el dominio subyacente en el que transcurre el fenómeno de la vida, por un lado, y el espacio de las ciencias explícitamente constituida como tales, por el otro. Así, en *Las palabras y las cosas*, analiza tres epistemes (correspondientes al Renacimiento, a la Edad Clásica y a la Edad Moderna), las reglas que regulan cada uno de estos y las discontinuidades entre ellos. Traza los avatares del conocimiento dentro de cada época en relación con las formas de pensar la vida, el trabajo y el lenguaje. Encuentra que la episteme actúa como una especie de “inconsciente positivo del conocimiento” que moldea, para cada época, lo que se puede conocer, sin que los conocedores o expertos estén conscientes de ello. Descubre que la episteme de la modernidad, que cristaliza hacia finales del siglo XVIII, está determinado por la figura del “hombre”, que desde entonces se erige como el sujeto, el fundamento y el objeto de todo conocimiento – el antropocentrismo fundacional de la modernidad –.

La episteme de la modernidad como trasfondo de todo trabajo académico

La teoría social contemporánea se ubica, necesariamente, dentro de este episteme. A lo largo de mi propia práctica académica, he ido descubriendo que *el espacio académico moderno* funciona a partir de ciertas prácticas epistémicas claves, entre las cuales destaco las siguientes: a) tres paradigmas centrales (teoría liberal, teoría marxista, teoría posestructuralista), con sus correspondientes epistemologías; b) la demarcación, dentro del flujo ininterrumpido y complejo de lo real, de esferas separadas y supuestamente autónomas (ej.: “economía”, “sociedad”, “cultura”, “política”, “religión”, “individuo”, etc.), cada una con una disciplina dedicada a develar sus secretos (economía, sociología, politología, antropología, psicología, etc.); c) una serie de dualismos constitutivos que también condicionan el conocimiento (sujeto / objeto, mente / cuerpo, razón / emoción, naturaleza / cultura, humano / no humano, secular / sagrado, entre muchos otros). Quiero resaltar dos cuestiones de esta breve explicación: primero, que todo trabajo académico tiene que funcionar de acuerdo con estas reglas para ser considerado como tal; por ejemplo, toda tesis de maestría y doctorado debe aceptar esta estructura epistémica para ser aprobada (son pocas las que se salvan de este requisito nunca explicitado); segundo, que los límites de la producción de conocimiento dentro de este episteme están cada vez más claros, como explicaré en un momento.

Aclaro que siempre ha habido intentos contestatarios dentro del mismo episteme (por ejemplo, el pensamiento anticolonial de los años '40 - '60 del pasado siglo, con autores como Fanon y Césaire), pero que, *tomada como un todo*, la academia ha funcionado bajo las reglas férreas que acabo de enumerar. Aunque esto sigue siendo el caso hoy en día (más aún quizás dada la creciente neoliberalización de las academias a nivel mundial), uno de los aspectos esperanzadores de nuestra condición histórica actual es que ya empezamos a percibir estos límites. No puedo detenerme a explicar cómo y por qué se está dando esta conciencia (especialmente a partir de los años '50 del pasado siglo), pero indico algunas de las tendencias principales –interrelacionadas las unas con las otras– que están causando fisuras, si no ya moviéndose en los bordes o quizás por fuera del episteme.

En los bordes de la episteme moderno / colonial

Primero que todo, el cuestionamiento creciente a los dualismos constitutivos de la modernidad, como son la separación entre naturaleza y cultura (humanos / no humanos) y entre nosotros y ellos (occidente / no occidente; moderno / no moderno; es decir, la división colonial). El cuestionamiento a la dicotomía entre humano y no humano proviene de dos grandes fuentes: por un lado, la tierra misma, la Pachamama, que demuestra de manera cada vez más patente cómo se resiente ante la actividad humana (antropogénica); segundo, la irrupción de un gran movimiento en su defensa, particularmente aquellas manifestaciones promovidas por un variado espectro de grupos subalternos y pueblos-territorio cuya pervivencia misma como mundos depende de la continuidad y sanación de la madre tierra.

Por otro lado, el cuestionamiento a la división colonial proviene de tod@s aquell@s que intentan ubicar su producción de saber y de conocimiento en el espacio abierto por la diferencia colonial –es decir, desde el *locus* fracturado del que nos habla María Lugones⁶. Aquí, de nuevo encontramos dos grandes vertientes: el surgimiento cada vez más contundente de *los conocimientos* (quizás deberíamos decir conocimientos-emociones o “sentipensamientos”) de comunidades, activistas, colectivos y movimientos – todos aquellos que nunca encontraron cabida dentro de las academias, pues no eran producidos bajo las reglas del episteme y algunos de los cuales empiezan hoy en día incluso a insinuarse en estos espacios, aunque no sin dificultad y contradicciones, como bien lo sabemos; y una nueva serie de líneas de pensamiento crítico, con frecuencia con vínculos con la academia, aunque en muchos casos producidas por intelectuales que se mueven entre movimientos sociales, comunidades, academia y, a veces, el mismo Estado, y a las cuales me referiré más adelante.

Hago un par de observaciones finales sobre toda esta gama emergente de conocimientos, desde la perspectiva de la segunda parte de tu pregunta (¿Qué significa pensar las ciencias sociales desde América Latina en el siglo XXI? ¿Existe una perspectiva latinoamericana para pensar las problemáticas actuales desde el marco de la teoría social?). La primera es que la teoría social y las ciencias sociales (e incluiría aquí las humanas y las naturales) ya claramente demuestran que son al menos *insuficientes* para proporcionarnos las preguntas – mucho menos las respuestas– necesarias para enfrentar las múltiples crisis interrelacionadas de alimentos, de clima, de pobreza y de significados. Es decir, me parece que ya podemos aseverar con mayor audacia y sentido de la realidad que las preguntas y las propuestas clave sobre las crisis no están surgiendo de las ciencias sociales ni de la academia, sino del espacio epistémico que está siendo labrado a partir de la multiplicación de conocimientos y saberes *otros* subalternos y de tendencias críticas vinculadas a estos. Segundo, que con respecto a todos estos conocimientos otros hay, de todas formas, que hacerse la siguiente pregunta: ¿Constituyen formas de producción de conocimientos postepisteme-patriarcal / moderno / colonial (es decir, dejan atrás con éxito la episteme ilustrada de la modernidad)? ¿O siguen funcionando, total o parcialmente y a pesar de su radicalidad y novedad, dentro de la episteme del “hombre”? Esta última es un

interrogante clave en mi opinión. Volveré sobre ella al final de este breve texto. Por ahora, quiero dar una idea, aunque de forma esquemática, del rango de investigaciones que considero forman parte de este proceso epistémico emergente.

Desde abajo, por la izquierda y con la tierra

En un texto reciente sobre el pensamiento crítico latinoamericano (PCL) o, más correctamente, de Abya Yala / Afro / Latino-América, argumento que toda genealogía y compendio de este pensamiento hoy en día tiene, por fuerza mayor, que incluir las categorías, saberes y conocimientos de las comunidades mismas y sus organizaciones como uno de las expresiones más potentes del PCL. Esta última proposición constituye el mayor desafío para la teoría social dado que la estructura epistémica de la modernidad (ya sea en registro liberal o marxista, de derecha o de izquierda) se ha erguido sobre el borramiento efectivo de este nivel crucial del pensamiento, y es precisamente este nivel el que emerge hoy en día con mayor claridad y contundencia, como lo acabo de mencionar. En este mismo texto, paso a identificar tres vertientes del PCL: el pensamiento de la izquierda, el “pensamiento autonómico” y el “pensamiento de la tierra”. Con el segundo me refiero al cuerpo de conocimientos, cada vez más elocuente, que emerge de los procesos autonómicos que cristalizan con el Zapatismo pero que incluyen una gran variedad de experiencias y propuestas a lo largo y ancho del continente, desde el sur de México al suroccidente de Colombia y desde allí al resto del continente. Todos estos movimientos enfatizan la reconstitución de lo comunal –dentro de concepciones no-capitalistas, no-liberales y no-estatales de la organización social como el pilar de la autonomía–. Autonomía, comunalidad y territorialidad son los tres conceptos clave de esta corriente.⁷

Con “pensamiento de la tierra”, por otro lado, me refiero no tanto al movimiento ambientalista y a la ecología (aunque está relacionado con estos) sino a aquella dimensión que toda comunidad que habita un territorio sabe que es vital para su existencia: su conexión indisoluble con la tierra y con todos los seres vivos. Más que en conocimientos teóricos, esta dimensión se encuentra elocuentemente expresada en el arte (tejidos), en los mitos, en las prácticas económicas y culturales del lugar, y en las luchas territoriales y por la defensa de la Pachamama. En el texto en cuestión hallaran una explicación detallada y ejemplos de cada una de estas vertientes.⁸

El PCL puede ser definido como el entramado de estas tres grandes trayectorias: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autonómico y el pensamiento de la tierra. Estas no son esferas separadas y preconstituídas sino que se traslapan, a veces alimentándose mutuamente, otras en abierto conflicto. Mi argumento es que la teoría social hoy en día tiene que cultivar las tres vertientes, manteniéndolas en tensión y en diálogo continuo, y tiene que abandonar toda pretensión universalizante y de verdad. Dicho de otra manera, a la fórmula zapatista de luchar “desde abajo y por la izquierda”, hay que agregar una tercera base fundamental, “con la tierra” (hasta cierto punto, implícita en el zapatismo).

Áreas emergentes de investigación para otra teoría social de Abya Yala / Afro / Latinoamérica

También podemos empezar a visualizar los contornos del postepisteme moderno / colonial (P-EMC) en términos de áreas de investigación emergentes. Hace algunos años, intenté un mapeo de dichas tendencias y alcancé a identificar cinco grandes áreas emergentes, que se sobreponen con las vertientes autonómicas y de la tierra. Aunque no puedo explicarlas en este texto, las menciono brevemente: la teoría decolonial (incluyendo las nuevas áreas de trabajo, tales como colonialidad de la naturaleza, feminismos decoloniales y arte y decolonialidad); los estudios de alternativas al desarrollo (incluyendo Buen Vivir, derechos de la naturaleza, postdesarrollo, economías alternativas y economía social y solidaria y transiciones al

postextractivismo); transiciones civilizatorias; nuevos enfoques del patriarcado; y comunalidad,⁹ relacionalidad y pluriverso (sistemas comunales, entramados comunitarios, feminismos comunitarios, espiritualidad y ontologías relacionales y pluriverso). Muchas de estas áreas, que con frecuencia se sobreponen e intersectan de formas mutuamente potenciadoras, tienen que ver con la crítica a los dualismos de la modernidad y, más allá de la crítica, con el desarrollo de un marco teórico-político capaz de generar un espacio para investigaciones sustanciales sobre el principio de *relacionalidad* que surge con fuerza, en mi opinión, a partir del llamado “giro ontológico” de la teoría social.

Por relacionalidad me refiero al principio de la interrelación profunda entre todo lo que existe, al hecho de que *nada preexiste a las relaciones que lo constituyen*. La vida es interrelación e interdependencia, siempre y a todo nivel. Todo existe porque todo lo demás existe, como nos dice el principio del *Ubuntu* surafricano. No hay objetos, ni sujetos, ni procesos intrínsecamente existentes, como nos lo ha enseñado la modernidad, por lo menos desde Descartes. Lo real no está hecho de objetos aislados que interactúan; el observador no preexiste a lo que observa (Maturana y Varela); no hay mundo externo al cual podemos aferrarnos; todo lo vivo siempre es parte integrante del pluriverso siempre cambiante. Aquello que llamamos *experiencia* siempre está coemergiendo con las experiencias de muchos otros seres. El conocimiento científico, por último, es sólo un intrincado proceso de validación de cómo el experto construye eso que llamamos “lo real”.¹⁰

En la intersección de las vertientes decoloniales y relacionales, encontramos una fértil producción teórico-política alrededor del género y del patriarcado que adquiere formas muy diversas pero, hasta cierto punto, convergentes en los trabajos de las distintas pensadoras. Esta es una vertiente fundamental para la reorientación autónoma de la teoría social latinoamericana como un todo. Una premisa básica de esta corriente es una relectura del patriarcado como la matriz ontoepistémica original de toda forma de dominación; no solamente porque el patriarcado comienza históricamente varios milenios antes del capitalismo y de la modernidad (a los cuales presta sus cimientos), sino porque con este comienza la erosión sistemática de la base relacional de la vida, que es característica de las culturas matriarcales o matrísticas (que valorizan la cooperación, el respeto por todos los otros seres, la regeneración continua de la vida, la cocreación y lo sagrado); el patriarcado despliega, por el contrario, valores tales como la dominación, la apropiación, la competencia, la agresión, la jerarquía, la creación a partir de la destrucción, y la guerra. Muy importante a este respecto es también la reconceptualización, o aun el abandono por algunas autoras, de la noción de *género* como principio clasificador de las diferencias, para lo cual las nociones relacionales, comunales y duales (no dualistas, sino como una forma de construcción de la multiplicidad del ser) del género son esenciales. El análisis de la interseccionalidad ha gozado de una renovación importante desde perspectivas de raza, de sexualidad, de comunalidad, de espiritualidad y de naturaleza por parte de feministas indígenas, de afrodescendientes, de lesbianas y de ecologistas, entre otras. De esta rica variedad de trabajos surge el énfasis en abordar simultáneamente la despatriarcalización y la descolonización. Todo un edificio teórico-político antiesencialista, relacional (no dualista y, por tanto, no liberal) y posthumano se va construyendo a partir de estas vertientes convergentes pero diferenciadas. Desde allí se puede avizorar de forma clara que la comunalidad y la relacionalidad renovadas son el antídoto necesario contra la hiperexplotación y la violencia máxima por el capital sobre la mujer y sobre la sociedad y la vida misma en su totalidad.¹¹

Algunos ejemplos de construcción de teoría social autónoma

Es útil ilustrar los argumentos hasta ahora expuestos con obras que ejemplifican los elementos de una producción de conocimiento postepisteme - moderno / colonial, aunque en este espacio no puede hacer más

que reseñarlas. Estas incluyen los múltiples volúmenes coordinados recientemente por Xochitl Leyva-Solano en San Cristóbal de las Casas, los trabajos con comunidades en resistencia coordinados por Patricia Botero en Manizales y las múltiples producciones realizadas desde el espacio de pensamiento decolonial del Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) coordinado por Catherine Walsh en Quito. A estos, podríamos sumar los textos producidos en la última década por los académicos y activistas de la Universidad del Cauca ya mencionados. Algunas de las características de estas obras son: a) se conciben y construyen desde el espacio epistémico de las comunidades en resistencia, de los colectivos y de los movimientos; por lo tanto, no dependen (o muy parcialmente) de mediaciones ni incorporan traducciones fuertes a las categorías logocéntricas de la teoría social; más aún, desplazan dichas categorías del centro de la interpretación de lo real; b) son producto de formas de trabajo profundamente colectivas, nombradas de diversas formas (investigación acción colectiva, colaborar y corazonamiento, pedagogías decoloniales, tramas y mingas por el conocimiento y para el buen vivir); c) circulan explícitamente entre los espacios políticos subalternos en los que se habita y se reconstituye la diferencia colonial –es decir, donde activamente se construyen mundos y conocimientos de otro modo–; no se producen para circular en la academia, aunque esto también puede ocurrir; d) mantienen una relación con la academia desde la autonomía de las categorías de pensamiento y desde las experiencias subalternas; e) su objetivo fundamental es contribuir a las luchas por la (re)constitución de mundos desde las categorías y las experiencias de los actores en lucha y resistencia. ¹²

No son, sin duda, las únicas obras que merecen ser destacadas sino las que conozco de manera más directa). No digo que toda la teoría social debe seguir el derrotero que ellas marcan, sino que de alguna manera ilustran lo que podríamos caracterizar como “una perspectiva latinoamericana para pensar las problemáticas actuales desde el marco de la teoría social”, como plantea la pregunta. Tampoco están exentas de contradicciones y, con respecto a todas estas tendencias, hay que mantener un cierto tipo de vigilancia epistémica en relación con la distancia que ganan con respecto al episteme moderno colonial. Pero es a partir de experiencias como estas que se están gestando lo que hemos llamado postepisteme moderno / colonial.

Algunas características de teorías sociales más autónomas

Se me ocurre, a manera de conclusión, que algunas de las características de una producción teórico-política más autónoma del episteme moderno / colonial incluyen, entre otras, las siguientes:

- Van más allá de la epistemología y ontología modernas de sujetos, de objetos y de procesos entendidos como intrínsecamente existentes.
- Ponen de relieve la colonialidad del poder, del saber y del ser y se ubican firmemente en el espacio ontoepistémico de la diferencia colonial.
- Problematizan las disciplinas e interdisciplinas tales como se encuentran actualmente constituidas.
- Cuestionan el antropocentrismo, el androcentrismo y el logocentrismo constitutivos de los conocimientos académicos, tomados como un todo.
- Se orientan hacia una episteme no dualista o postdualista y se abren a la perspectiva de entender la realidad a partir de su profunda relacionalidad constitutiva. Acogen, por lo tanto, los polos reprimidos de los binarios de la modernidad, tales como el cuerpo, las emociones, lo espiritual, los sentimientos, la intuición y la inspiración artística.

- Desde este nuevo espacio ontoepistémico, proponen relecturas novedosas del patriarcado, del capitalismo y de la modernidad, de las múltiples resistencias frente a estos, y promueven diálogos y prácticas para la reconstitución de mundos de formas decoloniales, postdesarrollistas y pluriversales.

Es desde este espacio postilustrado que se están abordando nuevamente con mayor contundencia las preguntas que la teoría social crítica contemporánea ha trabajado con tanto ahínco, pero cuyo entendimiento se encontraba en un *impasse*: la dominación, el capitalismo, el patriarcado, el racismo y la desigualdad. Más aún, será desde este nuevo episteme(s) que, finalmente, podamos adumbrar el final de la figura del “hombre”, que quizás esta vez sí desaparecería, “como en los límites del mar un rostro de arena”.¹³ Este será un pluriverso postcapitalista, postpatriarcal y no liberal; sería un mundo posthumano, en el que el conocimiento –“sentipensamiento”– esté una vez más al servicio de la vida y de los complejos entramados humanos y no humanos que incesantemente, y a pesar de las estrategias jerarquizantes, homogeneizadoras y devastadoras que intentan dominarla, siempre la constituyen.

Arturo Escobar

Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill e Investigador Asociado,
Grupo Nación / Cultura / Memoria, Universidad del Valle, Cali, Colombia y
Grupo de Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Bogotá.
aescobar@email.unc.edu

Respuesta cuatro:

La reflexión de las ciencias sociales sobre su condición de dominación por los paradigmas eurocéntricos del conocimiento no es un tema nuevo en América Latina. Una cierta mirada crítica sobre el saber eurocéntrico ha acompañado los procesos independentistas y anticoloniales y [ha surgido] como reacción a los procesos de subordinación y de dominación de los países del tercer mundo ante el poder político y económico de los países imperiales a lo largo de los siglos XIX y XX. Tal reacción no sólo busca contravenir el efecto cegador de la mirada y la comprensión de los hechos sociales como tales sino también el efecto político de dominación que se ha ejercido desde la legitimidad de la ciencia. Ejemplo de ello fueron los estudios pioneros sobre la importación e implantación del positivismo en el siglo XIX.

Estos efectos no solamente se producen en América Latina y en general en el sur –en los países dependientes, dominados y subyugados–, sino que allí se manifiestan –en la desigualdad, en la marginación, en la explotación, en la pobreza y en la degradación socio-ambiental– con mayor agudeza los efectos de la violencia que ha ejercido la historia de la metafísica en el mundo. Hoy –es decir, en los últimos cincuenta años, si osamos fechar de esta manera la emergencia del pensamiento de la posmodernidad–, el deconstruccionismo teórico busca desentrañar los efectos de poder y de dominio que se han desplegado en la racionalidad de la modernidad y busca generar un pensamiento emancipatorio en los territorios dominados. En ese contexto se ha venido configurando un pensamiento sobre la *colonialidad del saber*, tanto en la academia, como en el campo de las luchas sociales. Hoy, diversos líderes indígenas, campesinos y afrodescendientes, así como de otros movimientos populares, proclaman que sus luchas son políticas y epistémicas.

Y esto no podría haber sido de otra forma: toda intervención en el mundo se ejerce desde su comprensión. De esta manera, si la conquista y la colonización, así como las estructuras de poder que han gobernado los territorios latinoamericanos y del tercer mundo, obedecieron a las necesidades expansionistas del capitalismo mercantil naciente; sus procesos de dominación obedecieron a la imposición de los modos de conocer el mundo, en la que la ciencia se convirtió en instrumento y en dispositivo de poder en la colonización del “nuevo mundo”. Si la colonización de los pueblos originarios del tercer mundo se inició por sus creencias religiosas al imponerles el credo cristiano a través de las misiones de evangelización, en la conquista de sus territorios se fue imponiendo un modo de producción ajeno a las condiciones de sus ecosistemas y al carácter de sus prácticas tradicionales. La conquista ha sido un proceso de colonización cultural y, por tanto, de dominio epistémico sobre los imaginarios, las cosmovisiones, los modos de cognición y los saberes de las sociedades latinoamericanas. En síntesis, el conocimiento científico y las ciencias sociales han sido un dispositivo de poder y un medio de subyugación de los modos “tradicionales” de ser de los pueblos.

Este dominio del conocimiento se fue implantando en todas sus esferas: en el campo científico y en el campo educativo que, desde su instauración dentro del proceso civilizatorio del tercer mundo, siguieron las pautas y esquemas de la institucionalidad del conocimiento científico de los países centrales, que desde el Iluminismo de la razón se ha impuesto como un pretendido saber universal y principio civilizatorio de la humanidad. De esta manera, los esquemas de las ciencias sociales forjadas en el molde de la racionalidad científica han revestido el orden social con un disfraz; han colocado ante su mirada un espejo de autorrepresentación que ha deformado la realidad latinoamericana. El bloqueo del proceso civilizatorio precolonial de estos territorios conquistados abrió nuevos cauces a la construcción social. Las ciencias modernas se fueron constituyendo en una condición para la acreditación y la legitimación de capacidades profesionales que, en su engarzamiento con los procesos de desarrollo y de globalización, han conducido los procesos económicos y políticos de la región.

Ciertamente, en el proceso de “emancipación” de las ciencias sociales de los esquemas fisicalistas, mecanicistas y objetivistas en los que se forjaron desde el siglo XVII –a imagen y semejanza de las ciencias naturales en las que fraguó el método cartesiano como modelo de construcción del conocimiento objetivo de la modernidad (Locke, Bacon, Smith, Ricardo, Rousseau, Comte, Durkheim), se va produciendo un posicionamiento crítico ante la imposición de paradigmas hegemónicos de la ciencia dominante. En este contexto, emergen en América Latina posicionamientos pioneros desde el reconocimiento de los saberes indígenas y posicionamientos críticos ante las doctrinas de la ciencia dominante. De esta manera, surgen los discursos anticolonialistas de Martí, Fanon y Césaire. Mariátegui habría de apuntalar el carácter cultural y ecológico de los modos indígenas de producción (el modo incaico), seguido por autores como Wolf y Palerm. Más adelante, aparecería una teoría de la dependencia de estirpe latinoamericana para enfrentar a los paradigmas dominantes del crecimiento y del desarrollo económico. Autores como González Casanova y Stavenhagen abrirían la mirada sociológica hacia el fenómeno del colonialismo interno de los países del tercer mundo.

Sin embargo, más allá de haberse establecido un espacio de reflexión crítica en torno a la colonialidad del saber, en el espacio más amplio en el que se forman “recursos humanos” (en el que se hace investigación en el campo de las ciencias sociales) siguen dominando los esquemas y los paradigmas de las ciencias sociales formulados en los países centrales. Los programas de estudio y las tesis de grado y de posgrado de las universidades alzan su mirada hacia las estrellas de las constelaciones del Norte. Allí brillan los nombres de Bourdieu, Habermas, Rawls, Giddens, Beck, Prigogine, Luhmann o Morin, y prevalecen aún los enfoques más críticos de Marx, Foucault o Harvey como marcos teóricos de los programas de estudio y de investigación.

Las ciencias sociales emergen en el marco de la epistemología de la representación. Este esquema de comprensión fue transferido e impuesto a América Latina, como al resto del mundo, como modelo hegemónico de conocimiento. Es el que ha configurado los espacios académicos de las universidades y de los centros educativos, así como dispositivos de poder en la imposición y en la búsqueda de legitimación de las estrategias y de los modos de intervención y de construcción social en los países colonizados y dependientes. Habríamos de preguntarnos, entonces, si el problema de las ciencias sociales en América Latina es el de una correcta adaptación y aplicación de estos esquemas teóricos o si lo que se juega en esta pregunta es la indagatoria sobre otros modos de comprensión de los procesos sociales, para los cuales estos paradigmas resultan no sólo insuficientes sino que enmascaran la realidad, encierran los procesos de construcción social y obstaculizan la reorientación de los procesos históricos desde otras racionalidades teóricas y desde otras ontologías existenciales.

Esta criticidad de las ciencias sociales adquiere relevancia y sentido de manera ejemplar en el campo de la ecología política, en el que se ponen en juego la construcción de modos alternativos de producción y la apertura de la historia hacia un futuro sustentable. Habremos de consentir, pues, en que hoy en día ni el materialismo histórico ni la sociología de la modernización reflexiva permiten comprender las causas, trazar los caminos y avizorar los horizontes de la historia real que burbujea en nuestro mundo en crisis civilizatoria y que late en los procesos sociales emancipatorios de los pueblos de la tierra. Los esquemas comprensivos de las ciencias sociales actualmente en boga no permiten vislumbrar los procesos emergentes en los que destellan señales que abren nuevos horizontes de vida ni ver la dialéctica viva de la historia que se está forjando en ese magma de significaciones.

Empero, el reconocimiento del hecho mismo de la colonialidad del saber, el haber abierto un espacio temático para su análisis y la valorización de los saberes subyugados por la colonización de los pueblos originarios no implica de manera implícita la deconstrucción de tal proceso histórico; si bien abre caminos para un proceso de emancipación y reconstrucción del saber, no instaura de manera automática unas nuevas ciencias sociales.

Emerge allí todo el sentido de la pregunta: ¿qué significa pensar las ciencias sociales desde América Latina en el siglo XXI, en el marco de la modernidad avanzada y en el actual sistema de dominación?

Si es verdad que el efecto subyugador de las ciencias en general –y de las ciencias sociales en particular– ha tendido a ocluir –si no a exterminar– la lucidez que entrañan los saberes originarios como huellas y memoria de otros modos posibles de ser-en-el-mundo –como otros principios de habitabilidad del planeta–, habríamos de preguntarnos si tales saberes y cosmovisiones podrían pensarse –más allá de ser esquemas de autointeligibilidad de cada cultura– como protoesquemas de nuevas ciencias sociales. Si entendemos la ciencia social como una construcción reflexiva sobre los hechos y los procesos sociales –como un proceso de “destilación” de la percepción y de la nominación primaria del hecho social que se configura en los imaginarios sociales, como una reflexión de segundo orden en relación con el estadio primario de la configuración de una autocomprensión de la vida, sea en la forma de un imaginario, de una cosmovisión o de una conciencia práctica–, ¿cómo habría de configurarse ese nivel de comprensión de los hechos sociales de manera que se conjugue con la autocomprensión de los propios actores sociales sobre sus procesos “internos” de construcción social?

Hasta ahora las ciencias sociales se constituyeron en un marco de racionalidad que, antes de “representar” los hechos sociales en su condición inmanente, constituyeron esquemas de dominación y de degradación social, procesos de subjetivación, de colonización y de racionalización de los agentes sociales. La teoría del *rational choice* sería uno de sus mejores ejemplos. ¿Habríamos de pensar y de construir otro esquema de racionalidad y de comprensión de los procesos sociales capaz de contener en su esencia los procesos culturales de

reconstrucción social sin imponer un modelo de racionalidad para juzgarlos y sojuzgarlos? Este esquema de pensamiento se construiría desde una imaginación sociológica capaz de resonar con los imaginarios sociales de los pueblos, de acompañar sus procesos emancipatorios, de abrir los caminos hacia mundos de vida sustentables a través de un diálogo de saberes, entre saberes teóricos e imaginarios sociales. ¿Las ciencias sociales podrán abandonar su posición objetivista en el análisis de las realidades sociales determinadas por la historia para abrir el horizonte de otras construcciones sociales, de otros mundos posibles? Este sería el gran desafío de las ciencias sociales ante el imperativo de un cambio social que marca la crisis civilizatoria de nuestro tiempo, particularmente la crisis ambiental. Las ciencias sociales del Sur no serían simplemente un programa aplicativo de las ciencias sociales universales construidas en el marco de la racionalidad de la modernidad. Tampoco podrían aspirar a ser unas ciencias sociales “regionales”. Las nuevas ciencias sociales implican deconstruir el cuerpo de la ciencia que se ha armado sobre la base del método cartesiano (heredero y puntal de la historia de la metafísica), en desconocimiento de la naturaleza y de la cultura en su diversidad ontológica. Las nuevas ciencias sociales deben nacer de la matriz de una ontología de la vida. En esta perspectiva se inscribe la construcción de una racionalidad ambiental como un nuevo esquema de comprensión de las ciencias sociales, fundado en una ontología de la diversidad, en una política de la diferencia y en una ética de la otredad.

¿Cómo comprender esta racionalidad otra que no sea simplemente una abstracción, una síntesis, un modelo ideal o axiomático, sino un conjunto de principios ontológicos y axiológicos en el que pueda contenerse y orientarse un conjunto de experiencias de vida?

En esta perspectiva están surgiendo nuevas reflexiones para las ciencias sociales. Si la emancipación de la vida implica una deconstrucción del pensamiento –del conocimiento que ha construido un mundo insustentable–, este adquiere su carácter más radical en el Sur, donde no solamente adquiere sentido sino posibilidad la construcción de un mundo fundado en una ontología de la diversidad de la vida. Ello implica una política del conocimiento que vaya al fondo de la deconstrucción de la ontología de lo uno, del conocimiento *a priori* de la razón y del saber absoluto y universal, para reivindicar los saberes que nacen de las condiciones y experiencias de la vida.

Las ciencias sociales en América Latina no podrían ser sólo la aplicación de las ciencias críticas del Norte a los contextos culturales del Sur, ni ser tan sólo una ciencia de los efectos perversos del saber colonizador. Si bien toda ciencia social en el Sur debe reconocer los saberes que han sido subyugados por la colonialidad del saber –los saberes y las prácticas de su organización social y productiva, de los usos y costumbres de los pueblos–, se abre la pregunta sobre el carácter que habrían de adoptar las ciencias sociales como una reflexión crítica de dichos saberes y prácticas, sobre si estas podrían entenderse y construirse como una abstracción y generalización de ciertos principios críticos de los modos de ser de los pueblos, capaz de reflejarse como un modo de comprensión, un método de análisis, una reflexión y una reducción fenomenológica de segundo orden sobre la diversidad de los hechos sociales crudos de la vida de los pueblos de la tierra. ¿Podrían pensarse unas ciencias sociales en las cuales se concretase el concepto abstracto de la *Geviert* heideggeriana, en el que el filósofo habría querido captar la esencia de los modos del ser como un núcleo y como una trama de relaciones entre tierra y mundo, mortales y dioses, como la matriz genérica y general de los mundos de vida de los pueblos de la tierra?

Si el olvido de la ontología de la vida, si el desvío del curso de la vida es efecto de una diferencia constitutiva del orden de la vida humana –la diferencia originaria entre lo real y lo simbólico–, que no es patrimonio exclusivo de la historia occidental, aun en el grado extremo en el que este se manifiesta en el imperio del dominio hegemónico de la racionalidad de la modernidad, entonces la restitución del orden de la vida va más allá de la descolonización del saber entendida como una “dessujeción” y desvinculación de un modelo eurocéntrico. No basta con reclamar el derecho a otros mundos posibles como otros esquemas de

modernización, como modernidades alternativas que no implicarían otra cosa que un rediseño de los estilos de desarrollo mejor adaptados a las condiciones ecológicas y culturales de los territorios del sur, al oportunismo que ofrece la geopolítica del desarrollo sostenible.

Mas la deconstrucción del conocimiento que ha configurado a las ciencias sociales hegemónicas tampoco podría llevarnos por la vía de una hermenéutica desconstruccionista hasta la huella de la diferencia, del lenguaje, de la escritura y del habla originaria de los pueblos en la que se desdibujaron las estructuras, los obstáculos, las fronteras y las barreras que hoy dividen al Norte del Sur para quedar simplemente subsumidos y relativizados en una globalidad ubicua y omnipresente.¹⁴

Justo en este punto se plantea la *diferencia* que emerge como huella de la deconstrucción del punto originario de la disyunción entre lo real y lo simbólico –que habría de manifestarse en la historia de la metafísica como dualidad irreconciliable entre naturaleza y cultura–, del despliegue de esta diferencia, que en su devenir histórico ha generado la degradación diferenciada de la vida en los diferentes territorios del planeta. Frente a la neutralización y a la relativización de la diferencia en sus expresiones territoriales, entre el norte y el sur, el pensamiento descolonizador –la ecología política y la ontología política que emergen del Sur– mira el despliegue histórico de la diferencia en las estrategias de poder y en los modos de apropiación, de transformación y de degradación de los territorios de vida a través de los poderes hegemónicos que se configuran en y por medio del *logocentrismo* de la ciencia, del poder de la tecnología, de las dinámicas generadas por la lógica económica en la que se instaura la diferencia como signo-moneda en los mecanismos del mercado y la lógica de la ganancia, que marca los ritmos y configura los modos de degradación de la naturaleza y de opresión de las culturas dentro de la geopolítica de la globalización económica. Es aquí donde el pensamiento descolonizador, yendo a la fuente del origen de la diferencia opresora, abre a su vez las vías de la historia a una ontología de la vida, a la diversidad cultural y a una política de la diferencia.

La descolonización del saber en la perspectiva de la construcción de sociedades sustentables –de la sustentabilidad de la vida como de[s]-sujección de un proceso histórico y como la construcción de un futuro sustentable–, va más allá del sacudimiento del fardo de la historia, de la crítica radical al proceso colonizador y al modelo económico dominante; trasciende el propósito de remitirse al momento originario del lenguaje y de la escritura que en cada cultura configurara un estilo étnico, sus procesos de coevolución con la naturaleza y de intervención transformadora de sus ecosistemas, de los procesos de territorialización producto de la colonización de sus espacios étnicos, de sus procesos de resistencia y de sus estrategias de supervivencia.

La descolonización del saber y de las prácticas de los pueblos de la tierra ciertamente implica la deconstrucción de una historia de dominio y de exterminio, de una escritura originaria que ha quedado inscrita en sus imaginarios, en sus *habitus* y en sus prácticas sociales; pero es al mismo tiempo –y sobre todo– un proceso de reconstrucción de sus espacios de vida, como hoy lo practican las comunidades zapatistas en sus “caracoles” o los seringueiros de la selva amazónica en sus reservas extractivistas. Esta reconstrucción de los modos de vida es un proceso de reinención de sus identidades que se configuran en la complejidad ambiental. Son procesos de resignificación de su relación con la naturaleza, de reconocimiento de los potenciales ambientales de sus territorios, de renovación de sus prácticas productivas y sociales. Estos procesos no son de manera alguna el imposible retorno a un pasado idílico –que nunca lo fue–, a unas prácticas ecológicamente puras que no han sido practicadas por cultura alguna. Como deconstrucción emancipatoria de una racionalidad hegemónica dominante, que ha ido penetrando dentro de las lógicas de sentido de las comunidades “tradicionales”, la reinención de sus modos de ser en el mundo inevitablemente se da en un contexto de hibridación cultural y de diálogo de saberes: en un encuentro de lógicas y de modos de ser como estrategias confrontadas de apropiación y de reapropiación de territorios en una ecosfera finita, como controversias y conflictos, alianzas y sinergias, entre un proceso de capitalización de la naturaleza

determinado por la racionalidad de la modernidad y un proceso de construcción de una racionalidad ambiental en la inmanencia de la vida.

En esta encrucijada, las ciencias sociales latinoamericanas no sólo deben cumplir una función crítica de la sociedad: más allá de aliarse con los procesos de emancipación de los pueblos de la región, deben sobre todo enlazarse con los marcos epistémicos de comprensión de los modos de ser en el mundo de los pueblos para desde allí proyectar la reconstrucción sobre la base de la reinención de sus identidades colectivas a partir de una recompreensión de sus condiciones existenciales, de las potencialidades ecológicas de sus territorios y de sus estilos culturales de vida. Sin embargo, queda latente la pregunta:

¿Existe una perspectiva latinoamericana para pensar las problemáticas actuales desde el marco de la teoría social?

Esta pregunta plantea más que un dilema sobre la posible emancipación de unas ciencias sociales “latinoamericanas” del bloque y del bloqueo hegemónico que ejercen los esquemas de inteligibilidad de la realidad social que se han configurado ciertamente en el Norte. La pregunta lleva a cuestionar los términos mismos de la pregunta: *¿existe una perspectiva latinoamericana?* No sólo se trata de poder responder si existe ya, ahora mismo, tal perspectiva propia o si lo que se plantea es la posibilidad de construirla. Pero antes de responder a tal posibilidad se abre la pregunta sobre si tal perspectiva sería una o múltiples perspectivas, si Latinoamérica es un espacio homogéneo o que al menos puede contener rasgos comunes desde los cuales pudiera establecerse una identidad y una diferencia con el Norte y con el bloque hegemónico del mundo globalizado. Esto lleva a preguntarnos sobre la construcción de un campo homogéneo de la teoría social que quisiéramos denominar “latinoamericana”, más allá de la razón pragmática de la aplicación de sus conocimientos a casos, a situaciones y a problemáticas localizadas en su espacio regional. Las ciencias sociales no se configuran y reconstruyen desde sus abstracciones teóricas sino desde las prácticas de los científicos sociales. Y éstos se encuentran diferenciados por sus intereses disciplinarios, por sus enfoques teóricos, sus alianzas de clases y grupos, sus inclinaciones ideológicas, sus compromisos sociales y sus pulsiones epistemofílicas.

En este sentido, habremos de pensar la perspectiva latinoamericana como un horizonte más que como una frontera, como un territorio epistémico territorializado en territorios de vida, como un camino a construir en el que las ciencias sociales puedan comprender de mejor manera los modos de construcción social que ocurren en la tensión entre las diferentes racionalidades que hoy atraviesan de manera conflictiva la construcción de la vida humana en el planeta, en sus diversas formas de comprensión de la vida y sus diferentes modos de ser en el mundo.

Dicho lo anterior, y mirando hacia la reconstrucción de unas ciencias sociales orientadas hacia la construcción de un mundo sustentable desde una ontología de la vida, es posible pensar un nuevo programa para las ciencias sociales desde las condiciones termodinámicas, ecológicas y culturales de América Latina. Este podría desplegarse en los siguientes temas:

1. En el campo de la economía se abre la posibilidad de construir un nuevo paradigma económico. Más allá de pensar la dependencia, de realizar ajustes económicos y buscar oportunidades dentro de las “ventajas comparativas” que ofrece la globalización económico-ecológica dentro de la geopolítica del desarrollo sostenible, dentro de una economía ecológica orientada a “internalizar externalidades ambientales” y dentro de una bio-economía que plantea la condición entrópica del proceso económico. Frente a una política económica de ajustes, de oportunidades y de regulaciones de los mecanismos de mercado en la capitalización de la naturaleza que avanza ineluctablemente en la degradación entrópica del planeta, se abre la posibilidad de pensar una economía “negentrópica”, un

- paradigma productivo fundado en los potenciales ecológicos del continente y en la creatividad cultural de sus pueblos; un paradigma eco-tecnológico-cultural fundado en las sinergias positivas de las condiciones de la vida.
2. En el campo de las ciencias jurídicas, no basta el despliegue de una legislación ambiental, de una normatividad que difícilmente podría contener los efectos de la sobreexplotación de la naturaleza y del hombre para constituir un paradigma de justicia ambiental. Las ciencias jurídicas de la sustentabilidad deberán deconstruir los principios individualistas del derecho positivo, soporte de la racionalidad económica, para dar jurisprudencia a los derechos comunes a los bienes comunes de la humanidad. Para ello deberán construirse y legitimarse los derechos a la diferencia, los derechos al ser cultural dentro de órdenes comunitarios de vida diferentes y a la resolución pacífica de los conflictos que emergen de una política de la diferencia.
 3. En el campo de la filosofía y de la ética, la crisis ambiental marca un límite y traza un horizonte para trascender la historia de la metafísica centrada en la reflexión sobre el ser, para pensar una ontología de la vida.
 4. En el campo de la antropología y las etnociencias se abre una indagatoria innovadora sobre los modos de internalización e incorporación de la vida –de las condiciones termodinámicas, ecológicas y simbólicas– en los imaginarios culturales: en los *habitus*, en las prácticas productivas y en las relaciones sociales de los pueblos.
 5. En el campo de la sociología ambiental y de la ecología política se abre un amplio programa fundado en una ontología de la vida. En esta perspectiva, la ciencia social se orienta a comprender y a acompañar los procesos de reconstrucción y de reorganización social, el análisis de los conflictos socio-ambientales y las estrategias de poder en la disputa de modos y de modelos alternativos de territorialización de la ontología de la vida.

Enrique Leff

Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
enrique.leff@yahoo.com

Notas

1 . El plural se refiere en particular a Bolivia, pero es seguro que este gesto y esta propuesta de genealogía se han hecho ya, y se seguirán haciendo, en otros países de América Latina. El problema de la colonización intelectual es que sólo conocemos la trayectoria del pensamiento anticolonial en países hermanos, por intermedio de la academia yanqui o europea y, lo que es peor, casi no nos leemos entre nosotrxs. Una descolonización intelectual tendría pues que comenzar creando una vasta biblioteca virtual que en cada país exprese esa genealogía. El concurso reciente de la CLACSO sobre el “pensamiento crítico latinoamericano” no pudo cumplir esa función, porque se limitaba a obras publicadas en los últimos cincuenta años.

2 Entre ellas, Grossfogel, Arturo Escobar, María Lugones.

3 Lo mismo en Cochabamba, Potosí o Chuquisaca: los sectores mestizos urbanos hablaban fluidamente el qhichwa hasta mediados del siglo pasado.

4 . Ver el blog www.colectivachixi.blogspot.com o la cuenta de Facebook colectivx ch'ixi.

5 Ver: Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI, 1968); Leopoldo Zea, *Filosofía Americana como filosofía sin más* (México: Siglo XXI, 1969);

6 Ver Lugones, Maria. 2010. "Toward a Decolonial Feminism". *Hypatia* 25(4): 742-760.

7 El autonomismo es un fenómeno de los movimientos colectivos; sus expresiones teórico-políticas se encuentran en muchos movimientos indígenas, de afrodescendientes y campesinos; está siendo conceptualizado de formas muy diversas por un creciente número de intelectuales y activistas, entre los cuales cabe mencionar a Gustavo Esteva, Raquel Gutiérrez Aguilar, Xochitl Leyva, Silvia Rivera Cusicanqui, Raúl Zibechi, Manuel Rozental, Vilma Almendra, Patricia Botero, Astrid Ulloa, John Holloway, Carlos Walter Porto-Goncalves, el Colectivo Situaciones, Maristella Svampa, Luis Tapia y los intelectuales *aymara* Pablo Mamani, Julieta Paredes, Felix Patzi y Simón Yampara, entre otros. Una importante vertiente relacionada se encuentra en los enfoques interculturales y decoloniales, adelantados en el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito dirigido por Catherine Walsh. También hay un nutrido grupo de pensadoras y pensadores de la autonomía y de la comunalidad centrado en la ciudad de Popayán (Colombia), en intercambio continuo con comuneros e intelectuales *nasa*, *misak*, campesinos y afrodescendientes de la región del norte del Cauca, particularmente en torno a la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo (un bastión del pensamiento autónomo, comunal y decolonial) y al encuentro bianual "Tramas y Mingas por el Buen Vivir", como Olver Quijano, Javier Tobar y Adolfo Albán Achinte. Ver: <https://tramasymingasparaelbuenvivir.wordpress.com/2015/06/24/tramas-y-mingas-para-el-buen-vivir-2015/>

8 Ver A. Escobar, "Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América". En: *Pueblos en Camino*: <http://pueblosencamino.org/?p=2213>. Este texto se basa en mi presentación en la VII Conferencia de la CLACSO, Medellín, noviembre de 2015.

9 Sobre la comunalidad, véase el "Primer Congreso Internacional de Comunalidad", organizado por Raquel Gutiérrez A. y sus colaboradores en Puebla en Octubre del 2015: <http://www.congresocomunalidad2015.org/>.

10 Este es un breve enunciado de lo que es un complejo entramado de investigaciones y tendencias en campos tan dispares como la fenomenología, las ciencias de la complejidad, las ciencias cognitivas, la ecología y en general la teoría crítica postdualista, neomaterialista y postconstructivista. Es de anotar, sin embargo, que tanto el budismo como muchas cosmologías milenarias de muchos pueblos han explorado, y vivido, desde el principio de la inevitable interconexión de todo lo que existe, desde la unidad de todo lo vivo, incluyendo la noción de un universo vivo en el que hasta los llamados seres "inanimados" tienen cierta forma de conciencia. Para una discusión de este concepto, ver mi obra ya citada, *Sentipensar con la tierra* (2014).

11 Me refiero a la obra de pensadoras como María Lugones, Silvia Rivera Cusicanqui, Rita Segato, Julieta Paredes, Sylvia Marcos, Betty Ruth Lozano y, en Europa pero con relevancia para América Latina, Claudia von Werlhof, Verónica Bennholdt-Thompsen y Silvia Federici. Hay todo un grupo de investigadoras y activistas de varias generaciones desarrollando perspectivas postpatriarcales; muchas de ellas están representadas en el volumen *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2014). Véase también los volúmenes editados por Karina Bidaseca en Buenos Aires (e.g., K. Bidaseca y Vanesa Vásquez L., eds., *Feminismo y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2011). La perspectiva de la cultura matrística desarrollada por Humberto Maturana y Gerda Verden-Zöllner, desde el concepto de "biología del amor", podría ser vinculada con algunas de las perspectivas críticas del patriarcado de esta corriente.

12 Ver del grupo de Chiapas: Xochitl Leyva y colaboradores, *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* (3 tomos). Cooperativa Editorial Retos, San Cristóbal de las Casas. Del grupo de Manizales: *Resistencias. Relatos del sentipensamiento que caminan la palabra* (Colectivos, movimientos sociales y comunidades en resistencia desde Colombia, Universidad de Manizales, 2015: <https://drive.google.com/file/d/0B80tsoQLkZ4iMEhDekw4bjhmNUE/view>); *La utopía no está adelante: Generaciones, resistencias, e institucionalidad emergentes* (editado por Patricia Botero y Alicia Itatí Palermo, Buenos Aires: CLACSO/CINDE, 2013: <https://aasociologia.files.wordpress.com/2013/03/la-utopi-a-no-esta-adelante-isbn-para-impresion.pdf>). Finalmente, entre las obras colectivas que han surgido recientemente del doctorado de la UASB, ver por ejemplo el volumen editado por Víctor Hugo Torres, *Miradas alternativas desde la diferencia y las subalternidades* (Quito: Abya Yala, 2012).

13 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1968, p. 375.

14 *Es lo que habría llevado a Derrida, en su ánimo de tocar y desentrañar la huella originaria de la escritura, a relativizar esa diferencia que hoy atraviesa los grandes debates de la ecología política entre dos regímenes ontológicos, la tecnología y la vida, que se manifiestan como dos lógicas de sentido en la territorialización del planeta: “El sur y el norte no son territorios, lugares abstractos que no aparecen más que para relacionarse consigo mismos a partir del otro. La lengua, la pasión, la sociedad, no son ni del norte ni del sur. Son el movimiento de la suplementaridad por cuyo intermedio los polos se sustituyen alternativamente uno al otro: por cuyo intermedio se inaugura el acento en la articulación, se difiere espaciándose. La diferencia local no es más que la diferencia entre el deseo y el placer. Por tanto, no concierne sólo a la diversidad de las lenguas, no sólo es un criterio de clasificación lingüística, sino el origen de las lenguas [...] Que la escritura sea el otro nombre de la diferencia, no dejaremos de verificarlo”* (Derrida, *La Gramatología*. Siglo XXI, Mexico.: p. 335).