

¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras?

Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.:102-113

Catherine Walsh*

El artículo se pregunta por la posibilidad de refutar los supuestos epistemológicos que localizan la producción de conocimiento solo en la academia y dentro de los cánones y paradigmas establecidos por el cientificismo occidental. La autora argumenta que las ciencias sociales pueden y deben ser repensadas desde una pluri-versalidad epistemológica que tenga en cuenta y dialogue con las formas de producción de conocimientos que se generan en ámbitos extra-académicos y extra-científicos. Concretamente se refiere al pensamiento producido por comunidades indígenas y afro-andinas, que ha sido sistemáticamente invisibilizado por lo que Leopoldo Zea llamó el “Pensamiento latinoamericano”.

Palabras clave: Diálogo de saberes, interculturalidad, colonialidad, eurocentrismo.

O artigo se pergunta pela possibilidade de refutar os supostos epistemológicos que localizam a produção de conhecimento unicamente na academia e dentro dos cânones e paradigmas estabelecidos pelo cientificismo ocidental. A autora argumenta que as ciências sociais podem e devem ser repensadas desde uma pluri-versalidade epistemológica que leve em conta e dialogue com as formas de produção de conhecimentos que são geradas em âmbitos extra-acadêmicos e extra-científicos. Concretamente se refere ao pensamento produzido por comunidades indígenas e afro-andinas, que tem sido sistematicamente invisibilizado pelo que Leopoldo Zea chamou de o “Pensamento latino-americano”.

Palavras chaves: Diálogo de saberes, interculturalidade, colonialidade, eurocentrismo.

The article asks for the possibility of refuting the epistemological assumptions that place the knowledge production only in the academy and inside canons and paradigms established by the Western scientificism. The author argues that the social sciences can and must be thought from an epistemological pluriversality that takes into account and dialogues with the forms of knowledge production that are generated in both extra-academic and extra-scientific milieus. In concrete, she makes reference to the thought produced by indigenous and African Andean communities, though that has been systematically made invisible by what Leopoldo Zea called the “Latin American thought”.

Key words: dialogue among knowledges, interculturality, coloniality, eurocentrism.

ORIGINAL RECIBIDO: 30-VI-2006 – ACEPTADO: 09-II-2007

* Doctora en Lingüística. Profesora titular y Directora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Coordinadora del Taller Intercultural, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. E-mail: cwalsh@uasb.edu.ec

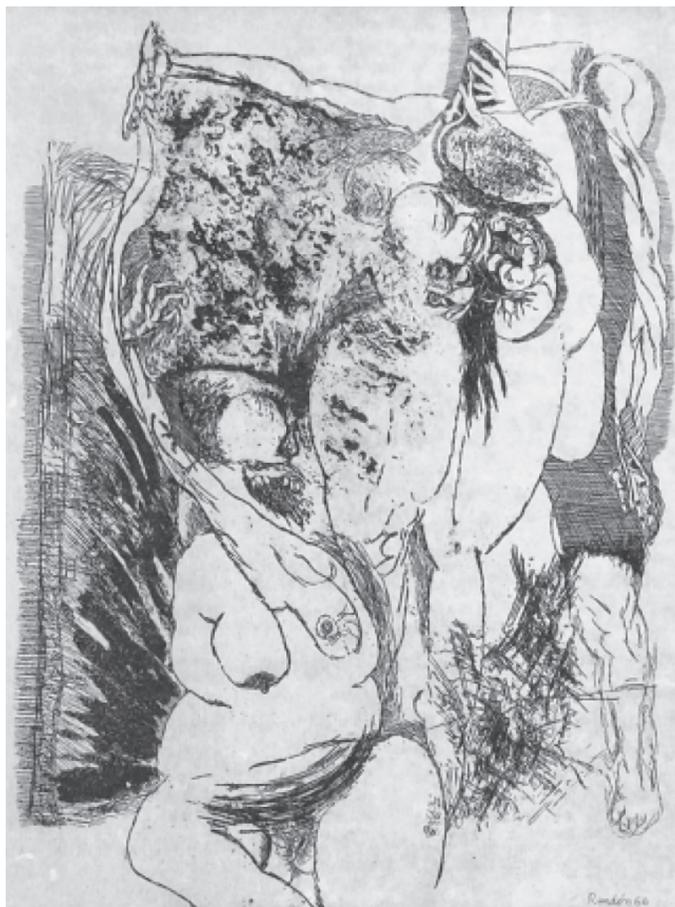
[...] Es necesario 'deconstruir' lo pensado para pensar lo por pensar. Para desentrañar lo más entrañable de nuestros saberes y para dar curso a lo inédito, arriesgándonos a desbarrancar nuestras últimas certezas y a cuestionar el edificio de la ciencia.

Enrique Leff

En América Latina, como en otras partes del mundo, el campo de las ciencias sociales ha sido parte de las tendencias neoliberales, imperiales y globalizantes del capitalismo y de la modernidad. Son tendencias que suplen la localidad histórica por formulaciones teóricas monolíticas, monoculturales y "universales" y que posicionan el conocimiento científico occidental como central, negando así o relegando al estatus de no conocimiento, a los saberes derivados de lugar y producidos a partir de racionalidades sociales y culturales distintas. Claro es que en esta jerarquización, existen ciertos supuestos como la universalidad, la neutralidad y el no lugar del conocimiento científico hegemónico y la superioridad del logocentrismo occidental como única racionalidad capaz de ordenar el mundo.

Son estos supuestos asumidos como verdad los que han venido organizando y orientando las ciencias sociales hegemónicas desde su origen. No obstante, y desde los años 90, se observa en Latinoamérica un fortalecimiento de es-

tos supuestos como parte de la globalización neoliberal extendida a los campos de la ciencia y el conocimiento. A partir de este fortalecimiento, evidente en la mayoría de las universidades de la región, la escisión cartesiana entre el ser, hacer y conocer, entre ciencia y práctica humana, se mantiene firme; el canon eurocéntrico-occidental se reposiciona como marco principal



Augusto Rendón, sin título. Grabado, 1966

de interpretación teórico: y el borramiento del lugar (incluyendo la importancia de las experiencias basadas-en-lugar) se asume sin mayor cuestionamiento. Las consecuencias, como argumenta Arturo Escobar (2005), se encuentran, por un lado, en las asimetrías promovidas por la globalización (en don-

de lo local se equipara al lugar y a la tradición y lo global al espacio, al capital y a la historia) y, por el otro, en las concepciones de conocimiento, cultura, naturaleza, política y economía y la relación entre ellas.

Cierto es que en los últimos años la ciencia, el conocimiento especializado de la academia en general y de las ciencias sociales en particular y las posturas políticas, sociales y culturales dominantes en torno a sus formas de teorización han sido temas de debate global¹. Sin embargo, y al parecer, el impacto de estos debates en el pensamiento y la ciencia social latinoamericana y su práctica ha sido casi nulo. En contraste con las iniciativas de los años 60 a 70 para construir unas ciencias sociales propias y críticas, promover diálogos Sur-Sur e impulsar una praxis y un pensamiento de América Latina desde adentro², actualmente se evidencia en la región un regreso a los paradigmas liberales del siglo XIX, incluyendo las metanarrativas universales de modernidad y progreso y una posición de no involucramiento (Lander, 2000). Pero también se evidencia la instalación de una nueva racionalidad científica que "niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no parten de sus principios epistemológicos y sus reglas metodológicas" (Sousa Santos, 1987: 10-11).

Por lo tanto, el problema no descansa simplemente en abrir,

impensar o reestructurar las ciencias sociales como algunos estudios sugieren, sino más bien en poner en cuestión sus propias bases. Es decir, refutar los supuestos que localizan la producción de conocimiento únicamente en la academia, entre académicos y dentro del cientifismo, los cánones y los paradigmas establecidos. También refutar los conceptos de racionalidad que rigen el conocimiento mal llamado “experto”³, negador y detractor de las prácticas, agentes y saberes que no caben dentro de la racionalidad hegemónica y dominante. Tal refutación no implica descartar por completo esta racionalidad, sino hacer ver sus pretensiones coloniales e imperiales y disputar su posicionamiento como única, de esta manera cuestionan también la supuesta universalidad del conocimiento científico que preside las ciencias sociales, en la medida en que no capta la diversidad y riqueza de la experiencia social ni tampoco las alternativas epistemológicas contra-hegemónicas y decoloniales que emergen de esta experiencia.

¿Pueden las ciencias sociales hegemónicas ser reconcebidas y reconstruidas desde la perspectiva de la pluri-versalidad epistemológica y la creación de vínculos dialógicos dentro de esta pluri-versalidad? ¿Qué implicaría considerar con seriedad las epistemologías que encuentran sus bases en filosofías, cosmovisiones y racionalidades distintas, incluyendo en ellas las relacionadas con la experiencia social, con el territorio y la naturaleza, las luchas políticas y epistémicas vividas y con lo que Escobar (2005) llama prácticas-en-lugar? ¿Es posible la construcción de ciencias socia-

les/culturales “otras” que no reproduzcan la subalternización de subjetividades y de saberes, ni el eurocentrismo, el colonialismo y la racialización de las ciencias hegemónicas, sino que apunten a una mayor proyección e intervención epistémica y social de-coloniales? Son estas preguntas las que guían la presente discusión.

La modernidad/colonialidad y la relación raza-saber-ser-naturaleza

Un punto de partida para esta indagación se encuentra en los orígenes y el desarrollo de la modernidad y en el colonialismo y el capitalismo como sus partes constitutivas. Entendemos modernidad no como fenómeno intra-europeo sino desde su dimensión global, vinculada con la hegemonía, periferización y subalternización geopolítica, racial, cultural y epistémica que la modernidad ha establecido desde la posición de Europa como centro. La colonialidad es el lado oculto de la modernidad, lo que articula desde la Conquista los patrones de poder desde la raza, el saber, el ser y la naturaleza de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio blanco-europeo como también de la elite criolla. La modernidad/colonialidad entonces sirve, por un lado, como perspectiva para analizar y comprender los procesos, las formaciones y el ordenamiento hegemónicos del proyecto universal del sistema-mundo (a la vez moderno y colonial) y, por el otro, para visibilizar, desde la diferencia colonial, las historias, subjetividades, conocimientos y

lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía.

Dentro de la colonialidad podemos distinguir cuatro esferas o dimensiones de operación que, a partir de su articulación, contribuyen a mantener la diferencia colonial y la subalternización. La primera la constituye lo que Aníbal Quijano (1999) ha llamado la *colonialidad del poder*, entendida como los patrones del poder moderno que vinculan la raza, el control del trabajo, el Estado y la producción de conocimiento. Esta colonialidad del poder instauró en América Latina una estratificación social que ubica al blanco europeo en la cima mientras el indio y el negro ocupan los últimos peldaños –estos dos grupos son construidos como identidades homogéneas y negativas–. Fue este uso e institucionalización de la *raza* como sistema y estructura de clasificación el que sirvió como base para posicionar jerárquicamente ciertos grupos sobre otros en los campos del saber. Esta segunda dimensión es la de la *colonialidad del saber* que no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como “conocimiento” y, consecuentemente, su capacidad intelectual.

La promoción de este enlace entre raza y saber, a lo que Eze (2001) se refiere como “el color de la razón”, se encuentra claramente en el pensamiento que, desde el siglo XVIII ha venido orientando la filosofía occidental y la teoría social. Tal vez el ejemplo más descarrado es del Immanuel Kant, quien

en su antropología filosófica señala que “La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca... Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos [nativos] americanos” (Kant citado por Eze, 2001: 231).

Esta perspectiva también se encuentra en el pensamiento latinoamericano. Para Sarmiento, por ejemplo, el indio representa “la barbarie y, por tanto, hay que eliminarle para abrir paso al progreso y la civilización... definitivamente existe la superioridad de unas razas sobre otras; entre ellas, de la raza anglosajona” (citado por Sacoto, 1994: 9). El mismo José Carlos Mariátegui, conocido como uno de los pensadores latinoamericanos más progresistas del siglo XX, fue impulsor de esta colonialidad que propagó la idea de una jerarquía racial y epistémica, en este caso, en torno a los pueblos negros, justificando su exclusión social, cultural, política y económica, como también su silenciamiento dentro de la construcción teórica y discursiva de la modernidad. Para Mariátegui, mientras que los indígenas sí podrían hacer una contribución social y cultural a la sociedad moderna, los negros no estaban en condiciones de contribuir a la creación de ninguna cultura “por la influencia cruda y viviente de su barbarie” (Walsh, 2004: 336). Hasta el antropólogo Fernando Ortiz, quien hizo mucho por visibilizar las prác-

ticas culturales de los afrocubanos, tuvo en su trabajo temprano un pensamiento negativo sobre los pueblos negros: “una raza que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc.” (Ortiz, 1917: 38).



Augusto Rendón, “Insidiana la vida del justo y la sangre inocente condenan” (Salmo 93). Grabado, 1967

Es a partir de esta racialización moderno-colonial que se forjó la idea de que los indios y negros por sí mismos no piensan; cualquier saber viene simplemente de la práctica de/con la naturaleza, así clasificado y nombrado como “tradicción”, nunca como ciencia o conocimiento. De hecho, para Kant, la “raza” se basaba en un principio no histórico de la razón. Es decir, la razón (el pensamiento y el conoci-

miento) estaba directamente ligada al estatus humano; los considerados menos humanos –los indios y negros– no tenían razón o capacidad de pensar.

Es en esta ligazón entre humanidad y razón la que apunta a una tercera dimensión de carácter ontológico, la *colonialidad del ser*, que ocurre cuando algunos seres se imponen sobre otros, ejerciendo así un control y persecución de diferentes subjetividades como una dimensión más de los patrones de racialización, colonialismo y dominación que hemos discutido. En este sentido, lo que señala la *colonialidad del ser* no es la violencia ontológica en sí, sino el carácter preferencial de la violencia que está claramente explicado por la colonialidad del poder; es decir, la cuestión del *ser colonizado* tiene un arraigamiento en la historia y el espacio: “La concepción del espacio invita a la reflexión no solamente sobre el Ser, sino más específicamente sobre su aspecto colonial, el que

hace que los seres humanos sientan que el mundo es como un infierno ineludible” (Maldonado-Torres, 2006: 103). Esta atención al espacio es importante por evidenciar cómo la supuesta neutralidad de las ideas filosóficas y las teorías sociales esconde “una cartografía imperial implícita que fusiona la raza y el espacio [...] en las formas de *olvido de la condenación*, racismo epistémico y muchas otras [...] en

la cartografía de lo que se suele considerar como trabajo filosófico y pensamiento crítico” (*Ibíd.*:128-129). Pero también es importante por lo que sugiere en términos de estrategia opuesta. Escobar (2005) lo aclara cuando argumenta que la mejor manera de contrarrestar estas tendencias imperializantes del espacio propio –las que producen la mirada desituada y desprendida propia del cartesianismo y la ciencia moderna– es activar la especificidad del lugar como noción contextualizada y situada de la práctica humana.

Esta localización de seres y de sus conocimientos no sólo desafía la noción del vacío y no-lugar del conocimiento científico, sino que también lleva a la discusión la cuarta dimensión de la colonialidad (no identificada o considerada por Quijano), la que refiero aquí como la *colonialidad de la naturaleza*. Con esta dimensión de la colonialidad, hago referencia a la división binaria cartesiana entre naturaleza y sociedad, una división que descarta por completo la relación milenaria entre seres, plantas y animales como también entre ellos, los mundos espirituales y los ancestros (como seres también vivos). De hecho, esta colonialidad de la naturaleza ha intentado eliminar la relacionalidad que es base de la vida, de la cosmología y del pensamiento en muchas comunidades indígenas y afros de *Abya Yala*⁴ y América Latina. Es esta lógica racionalista, como sostiene Noboa (2006), la que niega la noción de la tierra como “el cuerpo de la naturaleza”, como ser vivo con sus propias formas de inteligencia, sentimientos y espiritualidad, como también la noción de que los seres humanos son elementos de la tierra-naturaleza.

Por lo tanto, la colonialidad de la naturaleza añade un elemento fundamental a los patrones del poder discutidos (partiendo así de ellos y constantemente conectándoseles): el dominio sobre las racionalidades culturales, las que en esencia forman los cimientos del ser y del saber. Es la relación continua del ser con el pensar, con el saber y el conocer, que parte de un enlace fluido entre tres mundos: el mundo biofísico de abajo, el mundo supranatural de arriba y el mundo humano de ahora, así como las formas y condiciones tanto del ser como del estar en ellos. El control que ejerce la colonialidad de la naturaleza es el de “mitoizar” esta relación, es decir, convertirla en mito, leyenda y folclor y, a la vez, posicionarla como no racional, como invención de seres no modernos. De esta manera, intenta eliminar y controlar los sustentos, los sentidos y las comprensiones de la vida misma que parten de lugar territorio-pacha mama, reemplazándolos con una racionalidad moderna-occidental deslocalizada que desde las escuelas, los proyectos de desarrollo y hasta la universidad procura gobernar a todos.

En forma similar, Leff (2004) pone en discusión el problema del logos científico que intenta regir la racionalidad ambiental desde las condiciones del ser –el ser constituido por su cultura en los diferentes contextos en los que significa a la naturaleza–. Por ambiente se entiende,

El campo de relaciones entre la naturaleza y la cultura, de lo material y lo simbólico, de la com-

plejidad del ser y del pensamiento; es un saber sobre las estrategias de apropiación del mundo y la naturaleza a través de las relaciones de poder que se han inscrito en las formas dominantes de conocimiento. [Es] el saber ambiental que entreteje en una trama compleja de conocimientos, pensamientos, cosmovisiones y formaciones discursivas que desborda el campo del logos científico, abriendo un diálogo de saberes en donde se confrontan diversas racionalidades y tradiciones (Leff, 2004, 4-5)



Augusto Rendón, Grabado,

Tanto el saber ambiental del que habla Leff como la naturaleza como la entendemos aquí, abren otras vías para entender y enfrentar el problema del conocimiento construido por la modernidad/colonialidad; plantean perspectivas distintas de comprensión y apropiación del mundo que encuentran sus bases en la experiencia social y las epistemologías que se construyen a partir de ella. En es-

tas perspectivas la experiencia humana no queda subsumida bajo la aplicación práctica, instrumental y utilitarista del conocimiento objetivo, como ocurre en las ciencias sociales hegemónicas. Tampoco quedan fijados estos elementos dentro del proyecto epistémico de la modernidad: la representación de lo real a través del concepto, la voluntad de unificación del ser y la objetivación y transparencia del mundo a través del conocimiento (Leff, 2004). Mas bien, estos campos de saber marcan una “apertura” (en contraste con el cierre que hace el “conocimiento científico”), donde la creencia y el

realizada como abstracto universal, que se puede observar tanto en la esfera política (incluyendo en la relación civilización-progreso-mercado) como en la universidad, particularmente en su tendencia actual neoliberal corporativa, donde la localidad histórica es suplida por formulaciones teóricas monolíticas, monoculturales y “universales”.

En esencia, lo que está en juego entonces, son sistemas distintos de pensar y de construir conocimiento. ¿Qué implicaría para las ciencias sociales no limitarse a un sistema –mal posicionado como universal– sino poner en consideración una pluri-versalidad de perspectivas epistemológicas, buscando de este modo un diálogo entre ellas? ¿Qué ofrecería dar visibilidad y credibilidad a la experiencia social, a las prácticas y a los agentes y saberes no tenidos en cuenta por la racionalidad hegemónica? ¿Son estas consideraciones suficientes o, más bien, necesitamos ser más radicales, contemplando la construcción de ciencias sociales/culturales “otras”, que apunten hacia una mayor proyección e intervención epistémica, sociopolítica y cultural de-coloniales?

ciencias sociales de otra manera. Una perspectiva propuesta por Boaventura de Sousa Santos (2005) en el marco de la experiencia del Foro Social Mundial y desde la operación epistemológica y ontológica efectuada por los movimientos y organizaciones sociales, apunta la necesidad de “una epistemología del sur” que de credibilidad a las nuevas experiencias sociales contrahegemónicas y a los supuestos epistemológicos alternativos que estas experiencias construyen y marcan. Para Santos, esta operación epistemológica consiste en dos procesos que podrían enfrentar el sentido común de las ciencias sociales hegemónicas, lo que él llama la “sociología de las ausencias” y la “sociología de las emergencias”. Mientras la primera se basa en el reconocimiento y la valorización de diferentes racionalidades, conocimientos, prácticas y actores sociales moviéndose así en el campo de las experiencias sociales, la segunda pretende “identificar y ampliar los indicios de las posibles experiencias futuras, bajo la apariencia de tendencias y latencias que son activamente ignoradas por la racionalidad y el conocimiento hegemónicos” (*Ibíd.*, 38), actuando de esta manera en el campo de las expectativas sociales a partir de posibilidades radicales y concretas⁶. Conjuntamente, estas dos sociologías por su inconformismo y sus dimensiones sociales, políticas, éticas, subjetivas y de porvenir, permiten comprender, actuar e imaginar el mundo de otra manera, lo que no hacen las ciencias sociales tradicionales. Además, sugieren otras formas de involucramiento, de análisis e investigación como también de elaboración y producción de teoría.



“Mataos los unos a los otros”, 1963

precepto epistémico-vivencial central es que se llega al conocimiento desde el mundo –desde la experiencia, pero también desde la cosmología ancestral y la filosofía de existencia que da comprensión a esta experiencia y a la vida⁵–. En cambio, la perspectiva moderno-occidental asume que se llega al mundo desde el conocimiento. Y es ésta última perspectiva ya asumida y natu-

Reflexiones en torno a epistemologías de-coloniales y ciencias sociales y culturales “otras”

Existen distintas perspectivas desde las cuales podemos empezar a pensar la epistemología y las

Claramente, la perspectiva anterior pone sobre el tapete el rol de la universidad tradicional, tanto por su aislamiento de las nuevas prácticas de los actores emergentes –lo que resulta en conceptos y teorías que no se adecuan a las realidades actuales– como por su academicismo, elitismo, falta de interés y de capacidad de apoyar procesos de teorización y reflexión con los movimientos y otros actores sociales. Es a partir de esta realidad que se ha venido planeando la Universidad Popular de los Movimientos Sociales como una red de conocimiento con dos argumentos centrales: (1) promover el encuentro entre gente dedicada predominantemente a las prácticas de transformación social y otros dedicados principalmente a la producción teórica, y (2) avanzar en el desarrollo de un espacio para la formación de activistas y líderes de los movimientos sociales y de científicos sociales dedicados al estudio de la

transformación social (Santos, 2003).

Otra perspectiva está reflejada en los procesos políticos y epistémicos de las comunidades y organizaciones indígenas y afros de la región, procesos que parten de la racialización, el colonialismo y la dominación con la exigencia de enfrentar lo que Manuel Zapata Olivella ha denominado como las cadenas que ya no están en los pies sino en las mentes. Con este objetivo, se pueden presenciar iniciativas emergentes enfocadas en la construcción y fortalecimiento de pensamientos y epistemologías propias. Estas iniciativas “casa adentro” ponen en debate y discusión la producción de saber local y ancestral, incluyendo sus consecuencias filosóficas, identitarias, ontológicas (subjetivas) y políticas (Cfr. Cric, 2004; Walsh, 2004; Walsh y García, 2002 y Walsh y León, en prensa). Estas iniciativas también han veni-

do poniendo en consideración la producción intelectual-activista de personajes rara vez incluidos en las ciencias sociales nacionales y latinoamericanas, como Zapata Olivella y Manuel Quintín Lame en Colombia, Fausto Reinaga en Bolivia, Dolores Cuacuango y Juan García en Ecuador, entre otros, cuyos actos, discursos y escritos se dirigen a los procesos de liberación de su propia gente. Como he argumentado en otra parte (Walsh, 2004), buscar la manera de que estos conocimientos y perspectivas epistemológicas penetren los espacios académicos de la universidad, rompiendo así los silencios e ingresando en el diálogo de pensamiento, tanto de las ciencias sociales como de otros campos disciplinares, es un reto enorme.

Un ejemplo de llevar las epistemologías propias no sólo a *casa adentro* sino *casa afuera* y en el contexto de la educación superior, se



Augusto Rendón,
Santa Bárbara.
Grabado, 1963

encuentra en la propuesta de la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi* de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, conceptualizada y pensada desde la filosofía y cosmología de *Abya Yala*. *Amawtay Wasi* considera su tarea central de la siguiente manera:

Responder desde la epistemología, la ética y la política a la descolonización del conocimiento [...], un espacio de reflexión que proponga nuevas formas de concebir la construcción de conocimiento [...] potenciar los saberes locales y construir las ciencias del conocimiento, como requisito indispensable para trabajar no desde las respuestas al orden colonial epistemológico, filosófico, ético, político y económico; sino desde la propuesta construida sobre la base de principios filosóficos [andinos]. (*Amawtay Wasi*, 2004: 165)

A partir del ejemplo de *Amawtay Wasi*, podemos empezar a visualizar “un proyecto-otro” de educación universitaria que toma como punto de partida una lógica y pensamiento enraizados en el entendimiento y uso renovados de la cosmovisión y teoría filosófica de *Abya Yala*, cuyo principio clave es la relacionalidad: la integración, articulación e interconexión entre todos los elementos de la *Pachamama*. Esta relacionalidad vivencial simbólica implica asumir una perspectiva epistémica y sociocultural que dé cuenta de la unidad en la diversidad, la dualidad complementaria y la reciprocidad o *Ayni* que apunta al rol fundamental del intercambio de saberes y la construcción colectiva del conocimiento como responsabilidad compartida.

Es a partir de esta perspectiva epistémico-filosófica que *Amawtay Wasi* construye su propuesta intercultural basada en la necesidad de reconocer e interrelacionar diversas racionalidades que articulan y responden a cosmovisiones, experiencias colectivas, “mitos fundantes”, lógicas y axiomas distintos, “de acuerdo a los cuales dan respuestas reflexivas y prácticas a preguntas claves relacionadas con la naturaleza de la realidad (pregunta ontológica), las relaciones y posibilidades de conocimiento de esa realidad (pregunta epistemológica) y el o los caminos posibles de conocimiento (pregunta metodológica)” (173). Es a partir de tal perspectiva que la *Amawtay Wasi* intenta retar la fragmentación entre saber-ser-naturaleza característica de la racionalidad científica occidental (enfocando en sentido colectivo de pertenencia la propia racionalidad y sabiduría como bases necesarias para el encuentro con el otro), buscando la complementariedad, la decolonialidad y la promoción de un diálogo intercultural permanente entre racionalidades distintas⁷. El hecho de que *Amawtay Wasi* haya sido concebida como parte del proyecto político del movimiento indígena y como respuesta a los legados coloniales, evidencia una comprensión y práctica de la interculturalidad que radicalmente se diferencia de la que está asociada al Estado y sus políticas sociales y educativas. Aquí la interculturalidad es un paradigma de disrupción, pensado por medio de la praxis política y la construcción de un mundo más justo (Walsh, 2004).

Una última perspectiva por mencionar en esta construcción de ciencias sociales/culturales de otro

modo es la que orienta el Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, cuyo enfoque central se orienta alrededor de la problemática de las geopolíticas del conocimiento, es decir, de la relación entre conocimiento, modernidad y colonialidad.

A diferencia de la mayoría de programas de posgrados, este doctorado tiene características muy especiales, tal vez por el perfil de los alumnos –la mayoría con una larga trayectoria de trabajo comprometido con movimientos y procesos sociales– y tal vez por el perfil de los profesores –algunos vinculados con el proyecto colectivo de modernidad/colonialidad latinoamericano y otros más ampliamente con las luchas de transformación social–. Por eso y casi desde su inicio, el programa se convirtió en un espacio de reflexión colectiva tanto sobre la problemática de la supuesta universalidad de las ciencias sociales y humanas, como sobre la realidad latinoamericana en tiempos de capitalismo transnacional, imperialismo neoliberal y global, y de lo que Frei Betto recientemente ha llamado la “globocolonialización”⁸. Buscar y trabajar hacia la configuración de espacios-otros de análisis, intervención y de producción de conocimientos ha sido, entonces, parte central de la praxis del programa.

De hecho, estos procesos han implicado la re-significación de lo que entendemos por “estudios culturales latinoamericanos”⁹. Como he descrito en otra parte,

Es abrir un espacio de diálogo desde Latinoamérica y especí-

ficamente desde la región andina sobre la posibilidad de (re)pensar y (re)construir los ‘estudios culturales’ como espacio de encuentro político, crítico y de conocimientos diversos. Un espacio de encuentro entre disciplinas y proyectos intelectuales, políticos y éticos que provienen de distintos momentos históricos y de distintos lugares epistemológicos, que tiene como objetivo confrontar el empobrecimiento de pensamiento impulsado por las divisiones disciplinarias, epistemológicas, geográficas, etc. (Moreiras) y la fragmentación socio-política que cada vez más hace que la intervención cívica y el cambio social aparezcan como proyectos de fuerzas divididas (Walsh, 2003: 12)

En este sentido, “los estudios culturales” nombra un proyecto intelectual dirigido al (re)pensamiento crítico y transdisciplinar, a las relaciones íntimas entre cultura, poder, política y economía y a las problemáticas a la vez locales y globales reflejo de la actual lógica multicultural del capitalismo transnacional y tardío. También representa una fuerza para enfrentar las tendencias dominantes en las universidades latinoamericanas, especialmente en los últimos años, orientadas a la adopción y reinstalación de perspectivas eurocéntricas del saber (Lander, 2000b). Estudios culturales en este programa refleja entonces el interés de articular desde América Latina, en conversación con otras regiones del mundo, proyectos intelectuales y políticos que ponen en debate pensamientos críticos con el objetivo de pensar fuera de los límites defi-

nidos por el neoliberalismo y la modernidad, y con el propósito de construir mundos y modos de pensar y ser distintos.

Reflexiones finales

Al retomar la perspectiva de Santos, Escobar (2005) ha argumentado recientemente que la tarea no es la búsqueda de soluciones modernas a problemas modernos, sino imaginar soluciones realmente novedosas con base en la práctica de los actores sociales de mayor proyección epistemológica y social. En sí, la producción del saber tiene consecuencias políticas.

¿Es posible pensar unas ciencias sociales/culturales “otras”? Y, ¿qué implica este pensar en relación con epistemologías de-coloniales? Para terminar, propongo unas consideraciones e interrogantes críticas:

1. Primero se debe considerar, tal como lo ha afirmado el intelectual-activista afro-esmeraldeño Juan García (Walsh y García, 2002), los conocimientos que han sido considerados no-conocimientos. Es decir, poner en cuestión y tensión los significados mantenidos y reproducidos por las universidades en general y las ciencias sociales en particular, sobre qué es conocimiento, conocimiento de quiénes, y conocimiento para qué, es decir, con qué propósitos. También significa poner en cuestión y tensión la utilidad de teorías eurocéntricas para comprender la condición colonial, pasada y presente.

2. Igualmente es necesario considerar el posicionamiento de *pensamientos / conocimientos otros*, entendidos no como un pensamiento o conocimiento más que podría ser sumado o añadido al conocimiento “universal” (una suerte de multiculturalismo epistémico), sino como un pensamiento/conocimiento plural desde la(s) diferencia(s) colonial(es), conectado por la experiencia común del colonialismo y marcado por el horizonte colonial de la modernidad. ¿Es posible posicionar seriamente estos conocimientos en las universidades en general y en las ciencias sociales/culturales en particular? De posicionarlos, ¿cómo podemos asegurar que no llegarán a ser simplemente un conocimiento más, un elemento de la focolización y, peor aún, una herramienta de manipulación y control político?

3. ¿Cómo pensar nuevos *lugares de pensamiento* dentro y fuera de la universidad? Lugares de pensamiento que permitan trascender, reconstruir y sobrepasar las limitaciones puestas por “la ciencia” y los sistemas de conocimiento (epistemología) de la modernidad. Lugares, que a la vez, pongan en debate, diálogo y discusión lógicas y racionalidades diversas.

Hace 35 años Rodolfo Stavenhagen publicó un texto con el título: “¿Cómo descolonizar las ciencias sociales?” Como antropólogo, el

interés de Stavenhagen fue, sobre todo, pensar las ciencias sociales no sólo desde las formas dominantes de la organización social de su época (el pensamiento social y político de la Ilustración), sino también como un espacio de expresión de “contracorrientes radicales y de la conciencia crítica” (Stavenhagen, 1971: 39). Según argumenta él, el conocimiento que produce el científico social, “puede y debe volverse un instrumento para el cambio que, mediante el despertar y desarrollo de la conciencia crítica creativa, capacite a los que no tienen poder, a los oprimidos y colonizados, a cuestionar primero, luego a subvertir, y modificar el sistema existente”. (*Ibid.*, 39).

No obstante, lo que Stavenhagen no tomó en consideración es la existencia de estos modos “otros” de saber. En la lucha de la decolonialidad del poder, saber, naturaleza y ser, lo que los movimientos y

grupos afrodescendientes e indígenas necesitan no es un “despertar y desarrollo de conciencia crítica creativa”, ni tampoco recibir capacitación por intelectuales “concientes” de la izquierda. Las ciencias sociales/culturales tampoco necesitan simplemente una nueva inyección de enfoques izquierdistas del posmarxismo o posmodernismo, aunque sean radicales. Lo que necesitamos todos/as, es un giro distinto, un giro que parta no de la lucha de clases, sino de la lucha de la decolonialidad, haciendo ver de este modo la complicidad modernidad-colonialidad como marco central que sigue organizando y orientando “las ciencias” y el pensamiento académico-intelectual.

En la filosofía y el pensamiento de los pueblos de *Abya Yala*, estamos entrando en una nueva era de *Pachakutik*, la *era de la claridad*. La entrada en esta era ya está evidenciándose, tanto en los proyectos

políticos y epistémicos de los movimientos, como en los giros decoloniales que estos proyectos están moviendo. Por eso mismo, quiero terminar con las palabras de Evo Morales pronunciadas en su ponencia inaugural: “Estamos acá para decir, basta a la resistencia. De la resistencia de 500 años a la toma del poder para 500 años, indígenas, obreros, todos los sectores para acabar con esa injusticia, para acabar con esa desigualdad, para acabar sobre todo con la discriminación, opresión donde hemos sido sometidos [...]” (Morales, 2006).

Citas

- 1 Estas discusiones empezaron a visibilizarse con la publicación del informe de la Comisión Gulbenkian en 1996 *Abrir las ciencias sociales*, aunque se evidenciaban anteriormente en algunos autores europeos como Foucault y Bourdieu, y autores latinoamericanos como Stavenhagen,



Augusto Rendón, *La víctima*. Grabado, 1964

- González Cassanova y Quijano, entre otros. Para debates más recientes y partiendo del problema de la modernidad/colonialidad, ver Castro-Gómez (2000), Lander (2000a), Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (2002).
- 2 No obstante, y como argumenta Lander (2000b), esta producción teórica todavía permanecía dentro de las metanarrativas universales de modernidad y progreso; poco consideraba “las implicaciones enormes de la pluralidad de historias, sujetos y culturas que caracterizan América Latina” (521), como también los conocimientos de estos sujetos y culturas y su producción intelectual. Esto porque su *locus* central de atención fue enfocado en la economía como el lugar de dominación, pasando por alto otras formas de poder, particularmente la raza como base tanto de la clasificación social como del Estado-nación (Cf. Quijano, 2000).
- 3 Como argumenta Mignolo (2003), el conocimiento “experto” sirve como base no sólo de la epistemología y la “ciencia” sino también de la filosofía económico-política, incluyendo los conceptos de “democracia”, “libertad” y su conexión con el “desarrollo” y “progreso”, todos ligados al mercado.
- 4 *Abya Yala* es el nombre acuñado por los *cunas* de Panamá para referirse al territorio y las naciones indígenas de las Américas. Significa “tierra en plena madurez”. Para Muyulema (2001), esta forma de nombrar tiene un doble significado: como posicionamiento político y como lugar de enunciación, es decir, como manera de confrontar el peso colonial presente en “América Latina” entendida como proyecto cultural de occidentalización articulado ideológicamente en el mestizaje.
- 5 Un ejemplo concreto se encuentra en las luchas de los movimientos indígenas en contra del TLC. Más que simplemente un desacuerdo con las políticas del Estado y la imposición capitalista-imperial del control del mercado, estas luchas forman parte de una resistencia histórica en defensa de la existencia y de la vida en la cual el entretrejo entre ser-naturaleza-saber tiene una posición clave.
- 6 Interesante anotar aquí el argumento del autor de que es la misma modernidad occidental la que ha creado la discrepancia entre experiencias y expectativas, principalmente, por medio del concepto de progreso.

- 7 Claro es que un problema central con la propuesta es la falta de atención que da a otras nacionalidades indígenas no *kichwas*, y a los pueblos afroecuatorianos. La Universidad misma acepta esta falencia pero hasta el momento no ha buscado una manera de resolverla.
- 8 Entrevista *El Comercio*, 1 de agosto del 2004.
- 9 Esta re-significación se diferencia de lo que muchas veces se ha denominado como la “primera generación” de los estudios culturales en América Latina reflejado en los trabajos de Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Renato Ortiz, entre otros, pero también de las trayectorias despolitizadas de los estudios culturales en los Estados Unidos.

Bibliografía

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (ed.), 2000, *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Instituto Pensar / Centro Editorial Javeriana.
- CRIC, 2004, *Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*, Popayán, Consejo Regional Indígena de Cauca.
- ESCOBAR, Arturo, 2005, *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Universidad de Cauca.
- EZE, Emmanuel, 2001, “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en: W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del signo.
- LANDER, Edgardo, 2000a, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en: E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- , 2000b, “Eurocentrism and Colonialism in Latin American Thought”, en: *Nepantla. Views from South*, 1: 3, pp. 519-532.
- LEFF, Enrique, 2000, *Saber ambiental*, México, Siglo XXI.
- , 2004, “Más allá de la interdisciplinariedad. Racionalidad ambiental y diálogo de saberes”, Seminario Internacional *Diálogo sobre la Interdisciplina*, Guadalajara, México, 27-28 de septiembre.
- MALDONADO-TORRES, Nelson, 2006, “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”, en: Freya Schiwy, Nelson Maldonado-Torres y Walter Mignolo, *(Des)colonialidad del ser y del saber. Cuaderno No. 1. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro des-colonial*, Buenos Aires, del Signo.
- MIGNOLO, Walter, 2003, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- MORALES, Evo, 2006, “Palabras del Presidente de la República”, Discurso inaugural, enero 22 de 2006.
- MUYULEMA, Armando, 2001, “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento”, en: Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*, Ámsterdam / Atlanta, GA, Rodopi.
- NOBOA, Patricio, 2006, “Representaciones del ‘corpus’ de la naturaleza. De la pre a la postmodernidad”, ensayo inédito.
- ORTÍZ, Fernando, 1917, *Hampa afrocubana. Los negros brujos*, Madrid, América.
- QUIJANO, Aníbal, 1999, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en: S. Castro-Gómez, O. Guardiola Rivera y C. Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Colección Pensar / Centro Editorial Javeriano.
- REINAGA, Fausto, 1970/2001, *La revolución indio*, La Paz, Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”.
- SACOTO, Antonio, 1994, *El indio en el ensayo de la América española*, Quito, UASB / CEN.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, 1987, *Un discurso sobre as ciencia*, Porto, Afrontamento.
- , 2003, “Universidad Popular de los Movimientos Sociales y/o red del conocimiento”, en: *Foro Social Temático*, disponible en: <http://www.fsmt.org.co/universidades.htm>
- , 2005, *Foro social mundial. Manual de uso*, Barcelona, Icaria.

- STAVENHAGEN, Rodolfo, 1971, "Como descolonizar las ciencias sociales", en: *Sociología y subdesarrollo*, México D.F., Nuestro Tiempo.
- WALLERSTEIN, Emmanuel (coord.), 1996, *Abrir las ciencias sociales. Reporte de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.
- WALSH, Catherine; Freya Schwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), 2002, *Indisciplinar las ciencias sociales*, Quito, UASB / Abya Yala.
- WALSH, Catherine, 2003, "¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter) culturales desde América Andina", en: C. Walsh (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, UASB / Abya Yala.
- , 2004, "Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad", en: E. Restrepo y A. Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Estudios Afrocolombianos*, Popayán, Universidad del Cauca.
- WALSH, Catherine y Juan García, 2002, "El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso", en: Daniel Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Clacso / Faces.
- WALSH, Catherine y Edizon León, (en prensa), "Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality", en: Marina Banchetti y Clevis Headley (eds.), *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*, London, Cambridge Scholars Press.

