



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
República Bolivariana de Venezuela

Descolonización del conocimiento eurocéntrico, emancipación de los saberes indígenas y territorialización de la vida

LEFF, Enrique

Descolonización del conocimiento eurocéntrico, emancipación de los saberes indígenas y territorialización de la vida

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 27, núm. 98, e6615824, 2022

Universidad del Zulia, República Bolivariana de Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27971621002>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6615824>

Descolonización del conocimiento eurocéntrico, emancipación de los saberes indígenas y territorialización de la vida

Decolonization of eurocentric knowledge, emancipation of indigenous knowledge and territorialization of life

Enrique LEFF
Universidad Nacional Autónoma de México, México
enrique.leff@yahoo.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6615824>
Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27971621002>

Recepción: 10 Octubre 2021

Aprobación: 15 Enero 2022

RESUMEN:

Hace un lustro, Maristella Svampa convocó a cuatro colegas latinoamericanos a reflexionar sobre la “colonialidad del saber” en América Latina partiendo de una premisa y de dos preguntas subsecuentes. La premisa: “Muchos autores han insistido en que uno de los rasgos fundamentales de la teoría social latinoamericana es su 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”. Las preguntas: “¿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? ¿Existe una perspectiva latinoamericana para pensar las problemáticas actuales desde el marco de la teoría social?” Parte de las respuestas a estas preguntas intentaran ser abordadas en este artículo.

PALABRAS CLAVE: ciencias sociales, descolonización, diálogo de saberes, ecología política, pueblos indígenas.

ABSTRACT:

Five years ago, Maristella Svampa summoned four Latin American colleagues to reflect on the “coloniality of knowledge” in Latin America, starting from a premise and two subsequent questions. The premise: “Many authors have insisted that one of the fundamental features of Latin American social theory is its intellectual or epistemic dependence on the concepts and theoretical frameworks developed in central countries. Some have given theoretical status to this dependence through the concept of “coloniality of knowledge.” The questions: “What does it mean to think about social sciences from Latin America in the 21st century in the framework of advanced modernity and in the current system of domination? Is there a Latin American perspective to think about current problems from the framework of social theory?” Part of the answers to these questions will try to be addressed in this article.

KEYWORDS: social Sciences, decolonization, dialogue of knowledge, political ecology, Indigenous villages.

INTRODUCCIÓN

Quisiera aprovechar la convocatoria del dossier “Descolonizar las ciencias sociales: retos y posibilidades desde América Latina” que ahora nos convoca para retomar estas preguntas y la respuesta que alcancé a formular en ocasión del debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana, publicado en 2016[1], así como algunos planteamientos de los colegas expresados a través de entrevistas que no alcanzaron el estatuto de un diálogo, para reanudar el debate sobre el problema fundamental que plantea la cuestión ambiental; sobre todo para construir esquemas de inteligibilidad y de prácticas –de los imaginarios sociales y la imaginación sociológica–, que permitan comprender y comprendernos dentro de las condiciones de la vida. Parte de este diálogo será retomado con mayor profundidad a lo largo del texto.

DESCOLONIZACIÓN DEL SABER Y EMANCIPACIÓN DE LOS PUEBLOS DE LA TIERRA

La reflexión sobre la dominación de la ciencia logocéntrica en las academias del Sur y la colonización de los pueblos originarios y sobre sus saberes tradicionales emprendida desde la soberanía del saber eurocéntrico, no es un tema nuevo en América Latina. Una mirada crítica sobre la racionalidad de la modernidad a través

de la cual se ejerció la violencia de la conquista de las Indias y de los Indios ha acompañado las luchas independentistas de liberación y de emancipación anticolonial que surgieron como reacción a los procesos de dominación y sumisión del Tercer Mundo por el poder político y económico de los países imperiales a lo largo de los siglos XIX y XX. Los estudios sobre la colonialidad del saber no sólo buscan ejercer una crítica y visibilizar la conquista, el dominio y exterminio de sociedades tradicionales y la subyugación de sus saberes por el poderío imperial del Capital y el Iluminismo de la Razón, sino también el efecto de dominación que se ha ejercido desde la legitimidad de la ciencia como modo supremo de conocimiento del mundo. Al mismo tiempo, la reflexión sobre la descolonización del saber se coloca como una condición para la legitimación de los derechos existenciales de los pueblos y la transición civilizatoria hacia la construcción de un planeta sustentable y de “otros mundos posibles”.

La violencia de la historia de la metafísica contra la vida que trae en ciernes el saber eurocéntrico fundado en el Logos humano (Derrida: 1964/1978), se manifiesta de manera más devastadora en América Latina y en general en el Sur –en los países dependientes, dominados y subyugados–, a través de los efectos de colonización que se han impuesto un mayor grado e intensidad de pobreza, desigualdad, marginación, explotación y degradación socio-ambiental. Es en esta perspectiva que pensadores políticos y activistas de la talla de José Martí (1963), José Carlos Mariátegui (1928/1979), Franz Fanon (1952, 1961) y Aimé Césaire (1955) aparecen hoy como autores precursores y fundadores de la decolonización del saber. 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 las “estrategias de poder en el saber” (Foucault: 1980) que se han desplegado en el mundo a través de la racionalidad de la modernidad, insuflando un pensamiento emancipatorio en los territorios dominados y de la vida en general ante el dominio de la razón. En esta perspectiva los estudios sobre la importación e implantación del Positivismo en América Latina en la segunda parte del siglo XIX, pueden considerarse estudios pioneros sobre la colonialidad del saber en las ciencias sociales. En efecto, las doctrinas positivistas abiertas por Augusto Comte en las ciencias sociales desembarcaron como caballo de Troya en tierras americanas en los albores de las naciones recientemente independizadas del yugo de los regímenes políticos europeos para instaurar el régimen ontológico de la Ciencia, la Técnica y el Capital, que bajo el motor del “orden y el progreso” siguen imperando sobre la vida en este continente y en el mundo entero.

En ese contexto epistémico y en esta perspectiva histórica se ha venido configurando un pensamiento sobre la colonialidad del saber, tanto en la academia, como en el campo de las luchas sociales. Ha surgido así en tiempos recientes –notoriamente en las dos décadas que van del siglo XXI– una indagatoria crítica sobre la colonialidad del saber (Lander: 2000; Mignolo: 2000, 2011; Mignolo y Escobar: 2009; Quijano: 2000). Silvia Rivera Cusicanqui ha criticado la pretendida novedad de los estudios sobre la colonialidad del saber, intentando rescatar la genealogía propia de este campo desde los inicios del período colonial a partir de la obra de escritores como el chinchaysuyu Waman Puma (Rivera: 2015), reivindicando a autores como Franz Tamayo (1879-1956)[2] y Fausto Reinaga, quien en los años 1960-1990 analizara la “intelligentsia del cholaje boliviano”, formulando una aguda crítica del colonialismo intelectual en Bolivia (Rivera et al.: 2016). En tiempos más recientes y como antecedentes fundantes de una corriente del pensamiento crítico centrado en el problema de la colonialidad del saber y la dependencia epistémica, habría que señalar el libro pionero *Ciencia propia y colonialismo intelectual* de Orlando Fals Borda (1970), precedido de la previsión emancipatoria de la Pedagogía del oprimido de Paulo Freire (1968).

El reclamo por la descolonización del conocimiento tiene profundas raíces históricas en el pensamiento crítico en América Latina, en el que se inscriben las teorías del intercambio desigual, el subdesarrollo y la dependencia del Tercer Mundo de la economía mundial como centro de organización del sistema-mundo (Amin: 1974; Wallerstein: 1974, 1980, 1989, 2011). La desigualdad generada por la racionalidad económica a nivel global arraigó en los regímenes del “colonialismo interno” (González Casanova: 1965; Stavenhagen: 1965), donde las jerarquías, la inequidad, la marginalidad y la exclusión social (Nun: 2001), se fueron

internalizado en la estructura de clases a través de las políticas de desarrollo económico, agrario e industrial de los países “sub-desarrollados”. [3]

Las teorías del crecimiento, del desarrollo y del progreso económico establecieron bases para el discurso actual del “desarrollo sostenible”; la dependencia y el subdesarrollo se instauraron como un estado estructural del sistema-mundo en el que las naciones del Tercer Mundo proporcionan los recursos naturales desvalorizados y la mano de obra barata para la acumulación de capital y el desarrollo tecnológico de los países “desarrollados”, es decir, para la construcción del orden mundial hegemónico que, junto con la concentración del poder y de la riqueza, genera hoy una desigual “distribución ecológica” dentro de la geopolítica de “desarrollo sostenible”. En este espíritu crítico que antecede al campo de la ecología política se inscriben las corrientes de la teoría de la dependencia, donde destacan las obras de André Gunder Frank (1966), Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1979), Theotonio Dos Santos (1978), y la ecoteología de la liberación de Leonardo Boff (1996).

El propósito de descolonizar el conocimiento lleva a preguntar cómo se introdujeron las ideas eurocéntricas –de la filosofía griega a la ciencia moderna– en los mundos de vida de los pueblos originarios a través de la conquista, la colonización y la globalización, invadiendo sus cosmogonías, sus imaginarios y sus prácticas culturales; generando como reacción, una resistencia política: la voluntad de reapropiarse de sus saberes tradicionales y su patrimonio bio-cultural. La descolonización del Sur –la emancipación del conocimiento subyugado encarnado en identidades culturales arraigadas en los territorios del “Sur”– exige la deconstrucción de conocimiento del “Norte” instituido no sólo en los paradigmas científicos de las universidades, sino también y sobre todo, en el orden económico y en los ordenamientos jurídicos que rigen la vida de los países y de los pueblos, para liberar las epistemologías del Sur (Sousa Santos: 2008), dando curso a nuevas perspectivas de comprensión del mundo capaces de guiar la construcción de sociedades sustentables.

LA TERRITORIALIZACIÓN DE LA VIDA EN EL CAMPO DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA: DESCOLONIZACIÓN DEL SABER, REINVENCIÓN DE IDENTIDADES CULTURALES Y REAPROPIACIÓN DE LA NATURALEZA

La ecología política es el campo donde se manifiestan y se despliegan las estrategias de poder por la apropiación social de la naturaleza: por la distribución de los costos y de las potencialidades ecológicas en la construcción de la sustentabilidad. En el encuentro de los caminos hacia un futuro sustentable, el punto crucial es la controversia de diferentes modos de comprensión y de los medios para alcanzar sus objetivos, atravesado por intereses económicos, políticos, institucionales y personales. La construcción de la sustentabilidad implica la deconstrucción de racionalidades –de las teorías que las sustentan, los discursos que pretenden legitimarlas y las instituciones que ejercen la función normalizadora y reguladora del orden social–, así como la configuración de racionalidades y estrategias que abren caminos alternativos hacia la sustentabilidad de otros mundos posibles. Uno de los objetivos principales en la construcción de sociedades sustentables es la reducción de la desigualdad en la distribución económica y ecológica –efecto de una historia de conquista y dominación– para establecer un mundo de justicia ambiental, de “igualdad en la diferencia”. En ese sentido, la ecología política confronta el dominio de la racionalidad instaurada: la institucionalización de las estructuras sociales jerárquicas y de poderes dominantes enraizados en los modos de pensar, de conocer y de producir que han subyugado y desterritorializado a las culturas originarias.

La racionalidad moderna ha construido un mundo insustentable, cuyos signos son visibles en las manifestaciones de la crisis ambiental del planeta. La destrucción ecológica generada por la explotación y apropiación de la naturaleza durante el régimen colonial y el actual orden económico mundial ha estado acompañada por la exclusión social, el sometimiento de las prácticas tradicionales y la imposición del saber occidental en la conquista y la dominación de los territorios del Tercer Mundo. En consecuencia, los pueblos indígenas afirman que sus luchas por la emancipación son políticas y epistémicas: la descolonización del conocimiento se convierte en una condición para su emancipación político-cultural y para la reconstrucción de sus territorios de vida.

La descolonización del conocimiento implica la necesidad de deconstruir el pensamiento metafísico y la ciencia logocéntrica instituidos por el poder hegemónico de la racionalidad científica-tecnológica-económica de la modernidad. Más allá de la necesidad de indagar las estrategias de poder en el saber que desde los fundamentos epistemológicos y los regímenes coloniales dominaron a los pueblos, subyugaron sus saberes, sometieron sus prácticas y los despojaron de sus territorios, la construcción de sociedades sustentables arraigadas en las potencialidades ecológicas y las identidades culturales de los pueblos del Tercer Mundo requiere estrategias epistemológicas para descolonizar el conocimiento, para liberar a los pueblos de la explotación, la desigualdad y sometimiento a la fuerza de la razón dominante.

En este sentido, junto con la deconstrucción teórica de los paradigmas dominantes del conocimiento en el campo de las ciencias, la descolonización del conocimiento lleva a revalorizar los conocimientos tradicionales y liberar otros saberes –el “conocimiento local”, el “saber popular”, la “ciencia popular”– desconocidos y negados por la institucionalidad científica, pero reconocidos como saberes legítimos por las etno-ciencias como “ciencia indígena” (De Gortari: 1963), “macro-sistemas” (López-Luján y López-Austin: 1996), “ciencias nativas” (Cardona: 1986), “conocimiento popular” o “ciencia del pueblo” (Fals Borda: 1970, 1981), y “sistemas de conocimientos indígenas” (Argueta et al.: 1994). Varios autores han estudiado el funcionamiento de la racionalidad ecológica de las prácticas productivas arraigadas en el “estilo de desarrollo prehispánico” (Gligo y Morello: 1980), el “modo de producción campesino” (Toledo: 1980), las “complementariedades eco-simbióticas verticales” (Condarco y Murra: 1987) y la “utopía andina” (Burgoa y Flores Galindo: 1982). A través de sus prácticas y experiencia productiva, las culturas prehispánicas internalizaron las potencialidades y condiciones ecológicas de sus territorios a sus formas de organización productiva para el uso sustentable de la tierra y de los recursos naturales. Estas prácticas tomaron en cuenta las complementariedades de la diversidad ecológica y los espacios geográficos, integrando regiones que se extendían más allá de los territorios de un grupo étnico particular. Esta estrategia permitió optimizar la oferta ecológica de diversas geografías, el uso estacional de diferentes espacios productivos y de los ciclos y pisos ecológicos, así como de la fertilidad de la tierra y los procesos de regeneración de los recursos, para ensayar diferentes estrategias de policultivos, integrando la producción local al espacio territorial a través del comercio interregional y el intercambio intercomunal de excedentes económicos.

Los espacios étnicos de la América Tropical fueron y continúan siendo escenarios de estrategias de supervivencia y de “etno-eco-desarrollo” mediante la adaptación y transformación cultural de su entorno ecológico; allí se desarrollaron importantes tecnologías agrícolas y trabajos públicos para el uso sustentable de recursos hidrológicos y para el incremento de la fertilidad de la tierra a través de técnicas para la conservación de agua y la prevención de erosión, así como diversas innovaciones y estrategias agroecológicas: terrazas, chinampas, andenes y camellones (Murra: 1956; Romanini: 1976; Denevan: 1980a, 1980b; Masuda et al.: 1985; CEPAL/PNUMA: 1983; de la Torre y Burgoa: 1986; San Martín Arzabe: 1990, Altieri y Nicholls: 2000). Este vasto repertorio de conocimientos técnicos y prácticas productivas guió la coevolución de las diferentes culturas con los territorios que habitan en la región andina y las zonas tropicales americanas.

La comprensión “no occidental” del mundo desde el “conocimiento del Sur” es fundamental para configurar una racionalidad alternativa capaz de deconstruir el sistema-mundo globalizado y “dejar ser” a otros mundos de vida posibles. La construcción de otro orden global, fundado en las diferencias y especificidades de territorios diversos, emerge del conocimiento de los pueblos arraigado en sus condiciones ecológicas de vida y encarnado en su ser cultural. Los saberes tradicionales y los imaginarios de sustentabilidad de los Pueblos de la Tierra son las raíces y las fuentes de donde emergen nuevas lógicas de sentido que constituyen el orden material-sustantivo-cultural de una racionalidad ambiental (Leff: 2004), que abre perspectivas innovadoras para construir nuevos modos de habitar el mundo.[4]

En este campo ha sido particularmente relevante el diálogo entre el marxismo y el indigenismo plasmado en la obra de autores que han repensado las categorías marxistas desde las condiciones culturales y ecológicas de América Latina. Destacan entre ellos los Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana de

José Carlos Mariátegui (1928/1979), texto donde se teje un “mestizaje” del marxismo con la cuestión étnica y el contexto cultural de América Latina, abriéndose hacia el problema agrario y de la economía colonial, del latifundio y la comunidad, del indio y de la tierra.[5] En la perspectiva de tal mestizaje se inscriben las “configuraciones histórico culturales de los pueblos americanos” –de los “pueblos testimonio, los “pueblos nuevos”, los “pueblos trasplantados” y los “pueblos emergentes” de Darcy Ribeiro (1972). En la relación del marxismo en el contexto cultural de América Latina sobresale la obra de Bolívar Echeverría en su crítica de la modernidad capitalista y su teoría del *ethos* barroco como forma de resistencia cultural que abre el pensamiento a una “modernidad alternativa no-capitalista”. Desde una perspectiva ambiental formulamos nuestra contribución al ecomarxismo, fundada en las condiciones ecológicas y culturales de los territorios del Sur (Leff: 1994).

La sustentabilidad se construye a través de la territorialización de mundos alternativos de vida. Como afirmara Foucault, “una vez que el conocimiento puede ser analizado en términos de región, de dominio, de implantación, desplazamiento y transposición, se capta el proceso por el cual el conocimiento funciona como una forma de poder y difunde los efectos de poder” (Foucault: 1980, p. 69). La reterritorialización del conocimiento es un proceso conflictivo y complejo que va de la indagatoria epistémico-ecológica de una nueva cartografía del conocimiento a la de la realización / incorporación del conocimiento en una nueva racionalidad social (Deleuze y Guattari: 1987). Las estrategias de poder para la reapropiación de la naturaleza y la re-territorialización del conocimiento conducen hacia la restauración de los saberes subalternos subyugados para regenerar racionalidades culturales alternativas en el encuentro de diferentes significados asignados a la naturaleza, de nuevos potenciales ecológicos y de nuevos sentidos culturales. La territorialización de la sustentabilidad entraña la resignificación y reapropiación crítica del conocimiento desde las identidades locales y la producción de nuevos saberes ambientales arraigados en los imaginarios culturales de los Pueblos de la Tierra.

La filosofía política que guía la emancipación cultural y las acciones sociales hacia la sustentabilidad de la vida surge de una concepción epistemológica radical de ambiente. El ambiente es el significante radical y disyuntivo de la exterioridad y el límite de la racionalidad moderna hegemónica que ha llevado a la crisis civilizatoria planetaria de la humanidad; es la fuente y el potencial de un mundo alternativo sustentable. El saber ambiental (Leff: 2002) surge en los márgenes de la ciencia logocéntrica, desde la periferia y en los márgenes del poder central, en la exterioridad de la racionalidad científica hegemónica y las externalidades del proceso económico global: es el saber forjado y arraigado en los potenciales ecológicos y la creatividad cultural de los pueblos que habitan los territorios del Sur.

La deconstrucción de la globalización hegemónica –de la fuerza opresiva del conocimiento universal, unidimensional y global bajo el dominio de la racionalidad económica sobre la diversidad, la diferencia y la otredad–, exige un descentramiento epistemológico de la racionalidad moderna. El concepto de ambiente es el punto de anclaje fuera del orden económico global que deconstruye el conocimiento y el orden mundial insustentable; es la identidad de Pensamiento Ambiental Latinoamericano (Leff: 2012). Sin embargo, la sustentabilidad no se funda en un territorio virgen, intocado por la racionalidad mundial institucionalizada que han creado otros mundos posibles. La racionalidad ambiental se forja en la encrucijada de la deconstrucción del pensamiento metafísico y científico, y la territorialización del principio de una ontología de la diversidad-diferencia-otredad.

Abrir los cauces para la territorialización de la racionalidad ambiental implica deconstruir el conocimiento que coloniza el futuro sustentable de la humanidad y del planeta. Frente a las ciencias prospectivas que pretenden construir el futuro reorientando las tendencias instauradas por la racionalidad tecno-económica, la racionalidad ambiental construye el futuro a partir de la deconstrucción de los procesos de degradación ambiental; descoloniza el futuro al abrir el cauce a los saberes inscritos en los imaginarios y las prácticas sociales de la sustentabilidad; proyecta la acción social desde los principios de una racionalidad ambiental para

contener las inercias entrópicas insustentables del orden económico global y desencadenar los potenciales neguentrónicos para la construcción de mundos sustentables de vida.

La racionalidad ambiental abre una nueva comprensión del mundo: cuestiona la dualidad metafísica del espacio inmutable y el tiempo trascendental. En esta perspectiva, el tiempo histórico deja de ser un flujo homogéneo de eventos. La sustentabilidad no es un proceso conducido a través de la optimización de los medios que ofrece la racionalidad tecno-económica orientados hacia un fin prefijado, sino un horizonte abierto a diferentes modos sustentables de vida que se construyen desde una ontología de la diversidad: en los caminos que se abren en el encuentro de racionalidades y un diálogo de saberes; en el encuentro de la inmanencia de la vida con la racionalidad de la modernidad y en los acontecimientos que genera la ontología política de la diferencia en el campo de la ecología política: en la confrontación, la convergencia, las disidencias y las alianzas de intereses y sentidos de vida. La sustentabilidad se construye en el encuentro de los potenciales neguentrónicos de vida con la racionalidad tecno-económica que exagera los procesos de degradación entrópica. La sustentabilidad posible es la resultante de estos procesos conflictivos: de fuerzas naturales y sociales encontradas en la confrontación de racionalidades y en la confluencia de las sinergias de los potenciales ecológicos y la creatividad cultural; en la negociación de intereses y significados diversos que desencadenan procesos económicos, ecológicos y tecnológicos contrapuestos que, en la fusión de sus tiempos y a través de un diálogo de saberes habrán de determinar y conducir el devenir de la historia hacia un futuro sustentable (Leff: 2019b).

La visión eurocéntrica de la evolución cultural llevó a comprender a los pueblos originarios como sociedades atrasadas, como una etapa en el progreso del desarrollo humano y el crecimiento económico, silenciando, invisibilizando, subyugando y exterminando a las culturas tradicionales. La descolonización de la vida de pueblos y de sus culturas –de sus territorialidades diversas–, abre una nueva perspectiva teórica de la historia y del espacio como una “acumulación desigual de los tiempos”, de las diferentes temporalidades que cohabitan en el espacio geográfico (Santos: 1996). Esta comprensión del mundo, de la historia y de la vida impugna tanto a las categorías a priori y universales de la razón, como el determinismo geográfico, abandonando la concepción lineal eurocéntrica y progresiva del tiempo de la civilización –las etapas del desarrollo–, incorporando la relatividad del tiempo de los distintos procesos que intervienen en la construcción de territorios eco-culturales. Esta concepción del tiempo histórico y del espacio geográfico tiene importantes implicaciones políticas para los movimientos sociales, como la actualidad de la ascendencia invocada por los pueblos indígenas, la reversión de colonialismo interno a través de la construcción política de la plurinacionalidad, la co-evolución de pueblos-culturas en naturalezas-territorios de vida, y la legitimación de los derechos existenciales de sus imaginarios sociales de sustentabilidad. La ecología política se construye así como una geografía histórica de los conflictos de territorialidades (Maier: 2006; Haesbert: 2011).

La descolonización del conocimiento busca así desarmar las estructuras institucionalizadas que sujetan al mundo a una racionalidad insustentable. La deconstrucción del conocimiento devela las estrategias de poder que se ocultan tras el velo de la lógica de los paradigmas científicos y su inscripción en la racionalidad que gobierna el ordenamiento del mundo globalizado. El pensamiento deconstruccionista indaga los puntos de encuentro y ruptura, las coyunturas de las disyunciones en los pliegues y los planos de inmanencia en los que se despliega la diferencia ontológica –la disyunción entre lo Real y lo Simbólico, el ser y el ente, la physis y el logos, la diferencia sexual, la dualidad naturaleza-cultura– instituyó los dispositivos de poder generadores de la desigualdad social, en que las formas de ser del mundo en la inmanencia de la vida se tornaron en una racionalidad anti-natura que objetivó al mundo; de la idea abstracta y el juicio a priori de la razón que fue gobernando al mundo, reduciendo el valor de la naturaleza y del ser humano al cálculo económico y al valor de cambio monetario, generando la gran transformación de la modernidad (Polanyi: 1944). La deconstrucción del conocimiento se convierte así en una condición epistemológica para descolonizar a los saberes subyugados, para deslegitimar los modos de explotación de la economía mundial y para reactivar los potenciales ecológicos y culturales de los pueblos, para dar vida a modos alternativos de pensar, de producir y de habitar el mundo.

La descolonización del conocimiento es una condición para la reapropiación del patrimonio biocultural y la reconstrucción de territorios sustentables de los Pueblos de la Tierra. La emancipación de los poderes hegemónicos y la imposición del pensamiento moderno sobre las cosmovisiones, las prácticas y los modos de vida de las sociedades tradicionales, exige nuevas formas de comprensión del mundo que hoy emergen de estos territorios sobreexplotados y de sus culturas sometidas al poder de una racionalidad insustentable. En un mundo globalizado, la reapropiación social de la naturaleza arraiga en la reinvenición de las identidades culturales. El rescate y reconstrucción de los conocimientos tradicionales se produce en el encuentro conflictivo de racionalidades alternativas, en la confrontación de conocimientos y saberes inscritos en modos diferenciados de comprensión del mundo con intereses cognitivos encontrados, de resignificaciones conceptuales y reidentificaciones culturales, cuya resultante es la construcción social de la sustentabilidad a través del diálogo de saberes.

De esta manera, el despliegue de los planos de sustentabilidad y la construcción de nuevos territorios culturales va más allá del propósito de aplicar paradigmas científicos y adaptar las tecnologías modernas a las condiciones ecológicas y culturales del Sur; de un ajuste estructural de la economía global a las ventajas comparativas de la dotación de recursos de los países del Tercer Mundo en el mundo globalizado siguiendo la lógica del “desarrollo sostenible” en su intención de instaurar la racionalidad tecno-económica dominante en el mundo. La ecología política deconstruye la teoría y descoloniza el conocimiento al politizar los conceptos de diversidad, diferencia y otredad para construir la sustentabilidad desde las raíces de nuevos territorios eco-culturales.

En este sentido emergen los nuevos derechos de la diversidad cultural y los territorios de la diferencia (Escobar: 2008) en una ética política de la otredad. Estos procesos abren nuevas perspectivas para deconstruir la globalidad hegemónica y para construir un mundo basado en los potenciales ecológicos negentrópicos y en la creatividad cultural de los pueblos. Más allá de la tolerancia hacia la diversidad cultural y la adaptación del orden mundial a diferentes contextos ecológicos, la categoría de racionalidad ambiental reorienta el destino de la humanidad guiada por la heterogénesis de la diversidad en la co-evolución biológico-cultural, en la construcción de un mundo integrado por diferentes proyectos culturales de sustentabilidad.

Hoy, diversos líderes indígenas, campesinos y afrodescendientes, así como de otros movimientos populares, proclaman que sus luchas son políticas y epistémicas. Es una cuestión ineludible, pues toda intervención en el mundo se ejerce desde una comprensión ontológica del mundo en el que vivimos. 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 fueron sometidas desde sus inicios a las necesidades expansionistas del capitalismo mercantil naciente, y más tarde al ímpetu de la acumulación y la reproducción ampliada del capital, sus procesos de dominación y sus impulsos por “conocer el mundo” han estado sustentados por los modos de la apropiación cognoscitiva de lo Real en los que la ciencia se convirtió en instrumento y en el dispositivo de poder por excelencia del Capital para su expropiación del planeta en las fase “ecológica” del capital a través de las estrategias de la “economía verde” y la geopolítica del “desarrollo sostenible”. 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 imaginarios sociales y de sus prácticas tradicionales. La conquista de nuevos territorios solo fue posible a través de un proceso de colonización cultural y, por tanto, de dominio epistémico sobre los imaginarios, las cosmovisiones, los modos de cognición y los saberes prácticos de las sociedades tradicionales. El conocimiento científico no ha escapado a esa condición de funcionar como dispositivo de poder y medio de subyugación de los modos existenciales de los pueblos conquistados. Las ciencias sociales han seguido un complejo proceso para emanciparse del dominio de esa razón, para establecer su propia identidad frente a las ciencias naturales, para trascender su función de dominio dentro del “aparato ideológico del Estado” y para convertirse en espacios de un conocimiento crítico, capaz de aliarse con los saberes libertarios de los pueblos y liberadores de la vida.

El dominio del principio de la razón y del conocimiento objetivo se fue implantando en todas las esferas de la vida social: en el campo científico y en el campo educativo que, desde su instauración dentro del proceso civilizatorio del Tercer Mundo, siguió las pautas y esquemas de la institucionalidad del conocimiento científico de los países centrales, que desde el Iluminismo de la Razón se impuso como un pretendido saber universal y un 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 el disfraz de su verdad absoluta; que han observado al mundo a través del espejo de auto-representación que ha deformado la realidad de los territorios conquistados. El bloqueo del proceso civilizatorio precolonial de los pueblos conquistados abrió nuevos cauces a la construcción social. Las ciencias modernas se constituyeron 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 de las naciones políticamente independizadas, que sin embargo se han mantenido sujetas a la racionalidad forjada dentro del pensamiento eurocéntrico que gobierna al orbe.

LA DECONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO Y LA CONSTRUCCIÓN DE OTROS MUNDOS POSIBLES

En el proceso de construcción del conocimiento científico –del logocentrismo de la ciencia (Derrida) que constituye el carácter de “la época de la imagen del mundo” y del “mundo de la Gestell” (Heidegger): el mundo objetivado, tecnificado y capitalizado de la modernidad–, las ciencias sociales siguieron un proceso de “emancipación” 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 y positivo de la modernidad (Locke, Bacon, Smith, Ricardo, Rousseau, Comte, Durkheim)–, generando posicionamientos críticos frente a los paradigmas dominantes de la ciencia.

Las ciencias sociales emergen en el marco de la epistemología de la representación. En ese marco, derivado del método dualista cartesiano y del principio de razón suficiente, se configura la episteme de la modernidad como un esquema de similitudes y diferencias en los que se estructuran los campos de indagatoria sobre la vida, el trabajo y el lenguaje –la biología, la economía y la lingüística– en las que se diseña la figura del “hombre” y el campo de las ciencias sociales; que nace bajo el signo de una *mathesis universalis* y evoluciona hacia el estructuralismo de estirpe lingüística (Foucault: 1966). Este marco teórico fue transferido e impuesto a América Latina, como al resto del mundo, como el modelo hegemónico de conocimiento en el que establece su prestigio la ciencia. En ese esquema de comprensión se han configurado los espacios académicos de las universidades y los centros educativos, así como dispositivos de poder, que a través de la legitimación de estrategias de poder en el saber han impuesto los modos de construcción social de los países colonizados y dependientes; y sus procesos de intervención, transformación y degradación de sus ecosistemas.

En este contexto surgieron en América Latina teorías pioneras y posicionamientos críticos ante las doctrinas de la ciencia como modo hegemónico de comprensión del mundo, en donde se inscriben los estudios críticos sobre la colonialidad del saber que hemos señalado. En el espacio más amplio de la academia y en el campo de las ciencias sociales siguen dominando los marcos teóricos y los nuevos paradigmas de las ciencias sociales formulados en los países centrales, incluyendo los nuevos esquemas postestructuralistas derivados de los enfoques fenomenológicos y hermenéuticos, como los de la sociología constructivista. Los programas de estudio y las tesis de grado y de posgrado de las universidades latinoamericanas alzan su mirada hacia las estrellas de las constelaciones del Norte. Allí brillan los nombres de Nietzsche, Husserl, Heidegger, Derrida y Deleuze en el campo de la filosofía; de Bourdieu, Habermas, Rawls, Giddens, Beck, Zizek en la sociología; de Prigogine, Luhmann o Morin sobre el pensamiento complejo; prevalecen los enfoques críticos de Marx y Foucault sobre los esquemas de poder y del poder en el saber como marcos teóricos de los programas de estudio y de investigación.

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 a la realidad social de nuestros territorios vitales, o si lo que se juega en la emancipación de la vida y la construcción de la sustentabilidad es la indagatoria sobre otros modos de comprensión de los procesos socio-ambientales, para los cuales los paradigmas y esquemas de comprensión provenientes del Norte colonizador no sólo resultan insuficientes, sino que enmascaran la realidad, invisibilizan los procesos de resistencia social y de reexistencia (la reinención de identidades y prácticas de vida sustentables), obstaculizando la reorientación de los procesos históricos hacia la sustentabilidad de la vida desde otros principios teóricos y otras ontologías existenciales.[6]

La criticidad de las ciencias sociales en la emancipación de los pueblos adquiere relevancia y sentido de manera ejemplar en el campo de la ecología política, donde se pone en juego la construcción de modos alternativos de producción y la apertura de la historia hacia un futuro sustentable. 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 históricos de la crisis civilizatoria del mundo globalizado. Los procesos de emancipación de los Pueblos de la Tierra, en el reclamo de sus derechos existenciales y de otros mundos posibles tampoco garantizan la transición hacia la sustentabilidad de la vida. Los esquemas en boga de las ciencias sociales no permiten vislumbrar los procesos emergentes en los que destellan señales que abren nuevos horizontes de vida, donde vibra el diapasón de la “dialéctica vital de la historia” que se está forjando en el magma de significaciones en el que habrán de forjarse los otros mundos posibles a través de un diálogo de saberes (Leff: 2019b).

El reconocimiento del hecho histórico 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 conduce de manera implícita y directa hacia la deconstrucción y la superación de tal proceso histórico. La colonialidad del saber abre caminos para un proceso de emancipación y reconstrucción del saber, mas no instaure de manera automática unas nuevas ciencias sociales. El efecto subyugador de las ciencias en general – y de las ciencias sociales en particular – ha tendido a ocluir la lucidez que entrañan los saberes originarios como huellas y memoria de otros modos posibles de comprensión de la vida, de vivir-en-el-mundo y de habitar el planeta. La decolonización del saber abre el pensamiento para preguntarnos por los saberes que habrían de sustentar la vida de los pueblos colonizados. Pero al mismo tiempo lleva a cuestionar de manera más radical la deconstrucción del conocimiento que ha sembrado la semilla de la insustentabilidad de la vida en todos los confines del Planeta. La sustentabilidad planetaria abre una pregunta radical: la de los saberes que pudieran sustentar la vida. De esa manera, la colonialidad del saber establece la conexión y abre el diálogo entre el pensamiento deconstruccionista de la razón que domina al mundo y los saberes subyugados de los Pueblos de la Tierra.

Habríamos de preguntarnos, para comenzar, si más allá de ser esquemas de inteligibilidad y modos de comprensión de los mundos de vida de cada cultura, las cosmovisiones y saberes tradicionales podrían pensarse como proto-esquemas de nuevas ciencias sociales. En este sentido, contrariamente a la idea de que las ciencias debieran forjarse demarcándose del campo ideológico de una falsa comprensión de sus objetos de conocimiento –dentro del esquema racionalista de Bachelard o Althusser–, la ciencia social habría de configurarse como una construcción reflexiva sobre los imaginarios sociales –como un proceso de reflexión sobre 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. Surge allí la pregunta sobre ¿cómo habría de configurarse la comprensión científica de los hechos sociales de manera que se conjugue con la autocomprensión de los propios actores sociales sobre sus procesos “internos”, “propios” y “autónomos” de construcción social? Es la pregunta que buscó responder Bourdieu en su sociología del sentido práctico (Bourdieu: 2009).

Hasta ahora las ciencias sociales se constituyeron en un marco de racionalidad que, antes de “representar” los hechos sociales dentro de su condición inmanentemente social, como lo pretendiera Durkheim, constituyeron esquemas de dominación y de degradación social, procesos de subjetivación, de colonización y de racionalización de los agentes sociales. Las teorías del funcionalismo estructural y del rational choice serían sus mejores ejemplos. Habríamos pues de pensar y construir otro esquema de racionalidad, otro paradigma sociológico y otros modos de comprensión de los procesos sociales capaces de integrar las condiciones de la vida, las determinaciones de la naturaleza y los procesos culturales que conducen la reconstrucción social de la historia, sin imponer un modelo de racionalidad para juzgarlos y sojuzgarlos. Este esquema de pensamiento no puede pensarse fuera de una comprensión de las condiciones termodinámicas y ecológicas que soportan la vida simbólica y cultural. La imaginación sociológica debe resonar con los imaginarios sociales de los pueblos para poder acompañar sus procesos emancipatorios, abriendo los caminos hacia mundos de vida sustentables a través de un diálogo de saberes, entre saberes teóricos e imaginarios sociales. Ello implicaría que las ciencias sociales abandonaran 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 (Leff: 2018, 2019a, 2019b, 2020).

Tal es el desafío que enfrentan 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 para la aplicación de las ciencias sociales universales construidas en el marco de la racionalidad de la modernidad. Tampoco podrían aspirar a ser unas ciencias sociales “regionales”. Si hoy reclamamos la existencia de un Pensamiento Ambiental Latinoamericano que emana de las luchas socio-ambientales y los procesos emancipatorios de esta región del mundo, no podrían postularse unas ciencias sociales estrictamente locales. La construcción de unas nuevas ciencias empáticas con los modos de comprensión de la vida de los pueblos, implica la deconstrucción del 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 diversidad ontológica de la naturaleza y de las culturas. 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 (Leff: 2004/2022, 2010, 2011, 2014).

La racionalidad ambiental no es un modelo ideal o axiomático, sino una categoría filosófica que articula un conjunto de principios ontológicos y axiológicos que reorienta los imaginarios, experiencias y prácticas de la vida, en la inmanencia de la vida. En esta perspectiva están surgiendo nuevas reflexiones para las ciencias sociales. Si la emancipación de la vida implica la deconstrucción del pensamiento –del conocimiento que ha construido un mundo insustentable–, este presenta su carácter más radical en el Sur, donde adquiere sentido y posibilidad de realización la construcción de un mundo fundado en la potencia 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 de las experiencias de la vida de los Pueblos de la Tierra.

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 crítica sobre 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 la 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 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 reflexiva, un método de análisis, o una reducción fenomenológica de segundo orden sobre los imaginarios, las prácticas y los hechos sociales “crudos” de la vida de los Pueblos de la Tierra, en un diálogo crítico entre racionalidades epistémicas y ontologías existenciales diferenciadas.

En la perspectiva crítica de “poner en consonancia” el conocimiento de la ciencia con los saberes y los procesos emancipatorios de los pueblos –de poner en sintonía y concordancia los saberes humanos en su conjunto en con las condiciones de la vida en el planeta–, han surgido nuevos sintagmas disyuntivos, que más allá de plantear nuevos métodos de investigación a las ciencias sociales, llaman a conjugar los acercamientos de los giros críticos de las ciencias sociales –la ontología hermenéutica, la deconstrucción filosófica, el pensamiento posestructuralista y posmoderno, la sociología constructivista, la antropología fenomenológica–, con los imaginarios sociales y ambientales de pueblos y comunidades. Es en este sentido, Arturo Escobar ha propuesto nociones convocantes como “sentipensar” o los “saberes de la Tierra”, señalando nuevas áreas emergentes de investigación para otra teoría social en los “contornos de una post-episteme-moderno-colonial en términos de áreas de investigación emergentes”, entre las cuales se incluye “la teoría decolonial (incluyendo la colonialidad de la naturaleza, feminismos decoloniales y el arte decolonial); los estudios de alternativas al desarrollo (incluyendo el Buen Vivir, los derechos de la naturaleza, el postdesarrollo, las economías alternativas y la economía social y solidaria; las transiciones al postextractivismo); transiciones civilizatorias; nuevos enfoques del patriarcado, la comunidad, la relacionalidad y pluriverso (sistemas comunales, entramados comunitarios, feminismos comunitarios, espiritualidad y ontologías relacionales y pluriverso). El principio de relacionalidad surge con fuerza, a partir del llamado “giro ontológico” de la teoría social” (Escobar: 2014, 2015).[7]

Escobar define el principio de relacionalidad que caracteriza al “giro ontológico” que demandan las nuevas ciencias sociales, y que sería inmanente al “pensamiento de la tierra”, como 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. ... 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 (Escobar: 2016, p. 12).[8]

Si el principio de relacionalidad es incontrovertible desde la perspectiva de una ontología de la vida –si es el pivote en el que gira el giro deconstrutor de la ontología objetivista hacia el pensamiento de la complejidad–, su enunciación explícita y su experiencia implícita en el “vivir bien” de los Pueblos de la Tierra no debiera excluir un cierto o incierto saber sobre la especificidad “no objetiva” de las diversas instancias y procesos que constituyen a los diferentes imaginarios sociales, a las fuerzas del cosmos y la dinámica ecosistémica de los territorios que habitan conforme a su comprensión de la vida. En esa perspectiva se está constituyendo una agenda de investigación en torno a la categoría del diálogo de saberes (Leff: 2019b).

Claramente, lo que está planteando esta agenda de investigación no es solamente el imperativo para las ciencias sociales de comprender los procesos sociales que emergen en el campo de la ecología política –los derechos existenciales de los pueblos, el ecofeminismo, la organización de autonomías comunitarias y sus ontologías relacionales– como nuevos “objetos de conocimiento” y nuevas temáticas a ser investigadas. Lo que esta agenda pone en juego es la posibilidad de articular, hibridar, amalgamar, sintonizar y armonizar el conocimiento que aportan las ciencias sociales con los imaginarios sociales de los pueblos como modos de su saber autónomo sobre sus condiciones de vida y sus modos de vivir-en-el-mundo. Tal propósito abre una pregunta: ¿Podrían pensarse unas ciencias sociales en las cuales se concretase el concepto abstracto de Geviert en el que Heidegger quiso captar la esencia de los modos del Ser como el núcleo de una trama de relaciones entre tierra y mundo, mortales y dioses, para convertirla en la matriz genérica de los mundos de vida de los pueblos de la tierra? Hoy la ética filosófica y la sociología comprensiva están abriendo el cerco de la intelección racional para acoger a los modos reprimidos de la comprensión de la vida en la percepción del cuerpo y la sensibilidad de la carne: a través de las emociones, los sentimientos, la intuición y la inspiración de la vida.

¿Cómo habría de traducirse este principio relacional del magma de significaciones y sentidos que late en el cuerpo de la vida en los esquemas de comprensión de una sociología comprensiva que funcionara como

una “reflexión de segundo orden” sobre los modos de “comprensión primaria” de los pueblos instaurada en sus imaginarios socio-ambientales?

Esta pregunta abre el pensamiento a pensar y a articular el pensamiento deconstruccionista que busca llegar a la raíz de la diferencia originaria –la *différance* postulada por Derrida– con sus efectos en la colonialidad de los saberes: en última instancia con el dominio de la naturaleza, la degradación de la vida y el exterminio de los saberes subyugados de los Pueblos de la Tierra. Si el olvido y el desvío de los cursos del devenir 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 éste 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 desvinculación y emancipación del 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. Será necesario aventurarse a una deconstrucción de los procesos históricos de construcción de los imaginarios sociales de los Pueblos de la Tierra para desentrañar los modos de comprensión y de intervención humana sobre el metabolismo de la biosfera, para desde allí reinventar los otros mundos sustentables posibles, desde la raíz de la diferencia originaria, hacia los horizontes de sustentabilidad de la vida, a través del diálogo de saberes.

[9]

El espíritu y la voluntad emancipatoria de la vida no podría satisfacerse con un discurso crítico del mundo post-moderno-colonial-estructural-dualista-desarrollista. El reclamo de “otros mundos posibles” apela a la construcción de mundos contruidos “de otro modo que ser”, más allá de la ontología del Ser, en la inmanencia de la Vida (Leff: 2018, 2020). La deconstrucción del conocimiento que ha configurado a las ciencias hegemónicas no habría llevarnos por la vía de una hermenéutica deconstruccionista hasta la huella de la diferencia, del lenguaje, de la escritura y del habla originaria de los pueblos en la que se desdibujaran las estructuras, los obstáculos, las fronteras y las barreras que hoy dividen al Norte del Sur, para quedar subsumidos y relativizados en la indiferencia de una globalidad tan ubicua como omnipresente.[10]

Justo en este punto se plantea la diferencia que emerge como huella del momento 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 las vías de la historia a una “ontología de la vida”, a la diversidad cultural y a una política de la diferencia.

En la perspectiva de la construcción de sociedades sustentables, la descolonización del saber va más allá del sacudimiento del fardo de la historia, de la crítica radical al proceso colonizador de la ciencia y la desvinculación del 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 la intervención transformadora de sus ecosistemas; de los procesos de

desterritorialización producto de la colonización de sus espacios étnicos; de sus procesos de resistencia y de sus estrategias de supervivencia; de sus procesos de reterritorialización y reexistencia.

La descolonización del saber y de las prácticas de los Pueblos de la Tierra 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; los quechua y aimara en los países andinos; los Mapuche en el cono Sur y los Seri al Norte de México. Esta reconstrucción de los modos de vida es un proceso de reinención de sus identidades que se configura en la esfera de la complejidad ambiental (Leff: 2000). 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. La sustentabilidad de la vida se construye en el campo de la ecología política: un campo de fuerzas atravesado por estrategias de poder, de controversias y conflictos, de alianzas y sinergias, entre el proceso de capitalización de la naturaleza determinado por la racionalidad de la modernidad y el 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 vivir-en-el-mundo de los pueblos para desde allí proyectar la re-construcción sobre la base de la reinención de sus identidades colectivas a partir de una re-comprensión de sus condiciones existenciales, de las potencialidades ecológicas de sus territorios y de sus estilos culturales de vida.

¿EXISTE UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA PARA PENSAR LA CUESTIÓN AMBIENTAL DESDE EL MARCO DE LA TEORÍA SOCIAL?

Luego de esta reflexión sobre la ecología política de la colonialidad del saber queda latente la pregunta: ¿Existe una perspectiva latinoamericana para pensar la cuestión ambiental desde el marco de la teoría social? Esta pregunta plantea un dilema sobre la posible emancipación de unas ciencias sociales “latinoamericanas” del bloque de la ciencia y del bloqueo hegemónico que ejercen los esquemas de inteligibilidad de la realidad social que se han configurado en el Norte. La pregunta lleva a cuestionar los términos mismos de la pregunta: ¿existe una perspectiva propiamente latinoamericana? [11] No sólo se trata de responder si existe ya, ahora mismo, tal perspectiva propia o si lo que se plantea es la posibilidad de construirla. 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 pueda tener 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 una 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 conceptuales como una lógica del descubrimiento científico dentro de un esquema de falsaciones teóricas (Popper, 1973), sino desde las prácticas de los cientistas sociales. Y estos se encuentran diferenciados por sus intereses disciplinarios, sus enfoques teóricos y sus inclinaciones ideológicas; por sus alianzas de clases y sus compromisos sociales.

Si hemos reclamado la existencia de un Pensamiento Ambiental Latinoamericano, habremos de pensar la perspectiva latinoamericana como un horizonte más que como una frontera, como un territorio epistémico territorializado en territorios de vida diferenciados, 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. En esta perspectiva, 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 concebir un nuevo programa para las ciencias sociales desde las condiciones termodinámicas, ecológicas y culturales del Sur, y particularmente de América Latina. Este podría desplegarse en los siguientes temas:

En el campo de la economía se abre la posibilidad de construir un nuevo paradigma productivo. Más allá 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 “neguentrópica”, un paradigma productivo neguentrópico 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 (Leff: 1994; 2004/2022, Cap. 4).

En el campo de las ciencias jurídicas, no basta con instrumentar una legislación ambiental y 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 de los Pueblos de la Tierra a sus Territorios de Vida, sus derechos existenciales a su ethos cultural dentro de órdenes comunitarios de vida diferentes; y el derecho a la resolución pacífica de los conflictos que emergen de una política de la diferencia.

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”, un pensamiento acorde y conforme con las condiciones termodinámicas, ecológicas, simbólicas y culturales de la vida en cada territorio de vida y en la convivencia entre los Pueblos de la Tierra fundado en una ética política de la diferencia y la otredad.

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 de los pueblos: en los habitus, las prácticas productivas y las relaciones sociales de las comunidades.

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 acompañar los procesos de reconstrucción y reorganización de mundos de vida sustentables. Más allá del análisis de los conflictos socio-ambientales y las estrategias de poder en la disputa y la resolución de conflictos entre los modos y modelos alternativos de territorialización de la vida, la ontología política debe abrir la imaginación sociológica hacia una sociología de la emancipación de la vida y los procesos de reexistencia de los Pueblos de la Tierra.

Importar lista

CONCLUSIONES

Ciertamente, el giro de las ciencias sociales hacia la cuestión ambiental no podrían aportar los saberes necesarios para propiciar el giro decolonial ni fundamentar una trascendencia hacia la sustentabilidad de la vida. Como afirma Escobar (2016), las ciencias sociales “se muestran 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” (p. 10); adelanta que

(...) 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 (2016, p.10);

Y afirma que estos saberes emergentes que

(...) mantienen una relación con la academia desde la autonomía de las categorías de pensamiento y desde las experiencias subalternas [...] donde 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 [...] donde activamente se construyen mundos y conocimientos de otro modo [...] desplazan a las categorías [de las ciencias sociales] del centro de la interpretación de lo real (2016, p. 13).

En un texto anterior, intitulado «Pensamiento Ambiental Latinoamericano: patrimonio de un saber para la sustentabilidad», he señalado que la mayor deuda pendiente de ese campo de reflexión en la teoría y la práctica, era la de

(...) constituirse en un diálogo plural, directo y estrecho con los saberes indígenas y populares de los pueblos de la región. Sólo de la puesta en práctica de ese diálogo habrá de emerger una ética política de la diferencia que reoriente la reapropiación cultural del patrimonio común de la humanidad [...] que no podrá remitirse a un régimen totalitario de significación: ni a la mercantilización de la naturaleza, ni a una norma ecológica, ni a un sentido genérico del ser y a una “conciencia de especie” que generalice las visiones e intereses diferenciados por la naturaleza y por la vida; ni a una racionalidad hegemónica y dominante para saldar y consensuar en un saber de fondo las solidaridades que habrán de fraguarse en sus diferencias sin amalgamas posibles, en esas otredades irreductibles en un sentido común que no sea el de la apertura civilizatoria hacia un futuro llevado por la heterogénesis de la diversidad biocultural (Leff: 2012, p. 450).

La diferencia colonial abre el pensamiento y la acción al campo de la ecología política del diálogo de saberes.

NOTAS

- BIBLIOGRAFÍA** ACOSTA, A. (2010). “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi”, Fundación Friedrich Ebert, Policy paper 9, Quito.
- ACOSTA, A. y MARTÍNEZ, E. (Comps.) (2009). El buen vivir. Una vía para el desarrollo. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- ALTIERI, M. y C. NICHOLLS (2000), Agroecología: teoría y práctica para una Agricultura Sustentable, Serie Textos Básicos para la Formación Ambiental, número 4. PNUMA/ORPALC, México.
- AMIN, S. (1974). La acumulación a escala mundial. Siglo XXI Editores, México.
- ARGUETA, A. y cols. (1994). Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana, 3 tomos. INI, México.
- BECK, U. (2010). La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Paidós, Barcelona. (Obra original publicada en 1986).
- BECK, U. (2008). La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida. Paidós, Barcelona.
- BOFF, L. (1996). Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres. Trotta, Madrid.
- BONFIL-BATALLA, G. (1987). El México profundo, una civilización negada. Grijalbo, México.
- BOURDIEU, P. (2009). El sentido práctico. Siglo XXI Editores, México.
- BURGOA, M. y A. FLORES GALINDO (1982), “La Utopía Andina”, Allpanchis, Vol. 20.
- CARDONA, G. R. (1986). La foresta di piume. Manuale di etnoscienza. Editori Laterza, Roma.
- CARDOSO, F y FALETO, E. (1979). Dependency and development in Latin America, University of California Press.
- CASTORIADIS, C. (1975). L’Institution imaginaire de la société. Seuil, Paris.
- CEPAL/PNUMA (1983), Sobrevivencia campesina en ecosistemas de altura, 2 Vols., Santiago de Chile.
- CESAIRE, A. (1955). Discourse on colonialism. Monthly Review, New York.
- CONDARCO, R. y J. MURRA (1987), La teoría de la complementariedad vertical-ecosimbiótica, Hisbol, La Paz.

- DE CASTRO, J. (1946). *Geografia da fome. O Cruzeiro*, Rio de Janeiro.
- DE GORTARI, E. (1963). *La ciencia en la historia de México*. Fondo de Cultura Económica, México.
- DE LA TORRE, C. y M. BURGA (Comps.) (1986). *Andenes y camellones en el Perú Andino*. CONCYTEC, Lima.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1987). *A thousand plateaus*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- DENEVAN, W. (1980a), "Tipología de configuraciones agrícolas prehispánicas", *América indígena*, No. 40, pp. 610-152.
- DENEVAN, W. (1980b). *El asentamiento nativo de los llanos de Moxos: una sabana inundada periódicamente en el noreste de Bolivia*.
- DERRIDA, J. (1971). *De la gramatología*. Siglo XXI Editores, México.
- DERRIDA, J. (1978). "Violence and metaphysics. An essay on the thought of Emmanuel Levinas", in *Writing and difference*, Translated by Alan Bass. The University of Chicago Press, Chicago. (Obra original publicada en 1964).
- DERRIDA, J. (1989). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid.
- DESCOLA, P. H. (2003). *Antropología de la naturaleza*. Institut Français d'Études Andines (IFEA)/Lluvia editores, Lima.
- DESCOLA, P. H. (2005). *Par – delà nature et culture*. Gallimard, Paris.
- DIAZ-POLANCO, H. (2005). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI Editores, México.
- DOS SANTOS, T. H. (1978). *Imperialismo y dependencia*. Ed. Era, México.
- DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid.
- DUSSEL, E. (2020). *El primer debate filosófico de la modernidad*. CLACSO, Buenos Aires
- ESCOBAR, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. CEREC/ICAN, Bogotá.
- ESCOBAR, A. (2008). *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Duke University Press, Durham/London.
- ESCOBAR, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA, Medellín, Colombia.
- ESCOBAR, A. (2015). "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>.
- ESCOBAR, A. (2016), en RIVERA CUSICANQUI, S.; DOMÍNGUES, J.; ESCOBAR, A. y LEFF, E., "Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana", en *Cuestiones de Sociología*, 14, op. cit.
- FALS-BORDA, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. Editorial Nuestro Tiempo, Bogotá
- FALS-BORDA, O. (1981). "La ciencia del pueblo", *Investigación participativa y praxis rural: nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal*. Perú Editorial Mosca Azul, Lima.
- FALS-BORDA, O. (1986). *Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Siglo XXI Editores, Bogotá.
- FANON, F. (1952). *Peau noire masques blancs*. Éditions du seuil, Paris.
- FANON, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Maspero, Paris.
- FOUCAULT, M. (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, M. (1980). *Power/knowledge*. Pantheon, New York.
- FREIRE, P. (1968). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI, México.
- GALEANO, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI Editores, México
- GIDDENS, A. (1984). *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Polity, Cambridge.
- GIDDENS, A. (1991). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford University Press, Stanford.
- GIMENEZ, G. (1999). "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 25, Época II. Vol. V, no. 9, Junio, Colima, pp. 25-57.
- GIMENEZ, G. (2009). *Identidades sociales*. CNCA/Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- GLIGO, N. y J. MORELLO (1980), "Notas sobre la historia ecológica de América Latina", en SÜNKEL y N. GLIGO, *Estilos de desarrollo y medio ambiente en la América Latina*. Fondo de Cultura Económica, México.
- GONZALEZ-CASANOVA, P. (1965), "Internal colonialism and national development", *Studies in comparative international development*, Vol. 1, no. 4, pp. 27-37.
- GUNDER-FRANK, A. (1966). *The development of underdevelopment*. Monthly Review Press, New York
- HABERMAS, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, Buenos Aires.
- HABERMAS, J. (1990). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus, Buenos Aires.
- HAESBAERT, R. (2011). *El mito de la desterritorialización*. Siglo XXI Editores, México.
- HUANACUNI, F. (2010). *Vivir bien/Buen vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Convenio Andrés Bello/ Instituto Internacional de Integración, La Paz.
- LANDER, E. (ed.) (2000). *La colonialidad del saber*. CLACSO/UNESCO, Buenos Aires.
- LEFF, E. (1993). "Marxism and the environmental question: from critical theory of production to an environmental rationality for sustainable development", *Capitalism, nature, socialism*. Vol. 4, no. 1, Santa Cruz, California.

- LEFF, E. (1994). *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. Siglo XXI Editores, México.
- LEFF, E. (2000). "Pensar la complejidad ambiental", en: Leff, E., *La complejidad ambiental*. Siglo XXI Editores, México.
- LEFF, E. (2002). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Siglo XXI Editores, México
- LEFF, E. (2003). "La ecología política en América Latina: un campo en construcción", *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*. Vol. II (5), Santiago de Chile, pp. 125-145.
- LEFF, E. (2004). *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI Editores, México. (Segunda edición corregida, 2022).
- LEFF, E. (2010). "Imaginarios sociales y sustentabilidad", *Cultura y representaciones sociales*, no. 9, México, pp. 42-121.
- LEFF, E. (2011). "Sustentabilidad y racionalidad ambiental: hacia 'otro' programa de sociología ambiental", *Revista mexicana de sociología*, 73, no. 1, Enero-Marzo, pp. 5-46.
- LEFF, E. (2012). "Latin American environmental thinking: a heritage of knowledge for sustainability", *Environmental ethics*. Vol:34, No. 4, Winter.
- LEFF, E. (2014). *La apuesta por la vida: imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur*. Siglo XXI Editores, México.
- LEFF, E. (2018). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- LEFF, E. (2019a). *Ecología política: de la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- LEFF, E. (2019b). "Devenir de la vida y trascendencia histórica: las vías abiertas del diálogo de saberes, Dossier temático "Diálogo dos Saberes com as populações tradicionais da América Latina", *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*. No. 50, UFPR, Brasil, pp. 4-20.
- LEFF, E. (2020). *El conflicto de la Vida*. Siglo XXI Editores, México.
- LEVI-STRAUSS, C. (1955). *Tristes tropiques*. Librairie Plon, Paris.
- LEVI-STRAUSS, C. (1968). *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona.
- LOPEZ-AUSTIN, A. y LOPEZ-LUJAN, L. (2001). *Mexico's indigenous past*. University of Oklahoma Press, Norman.
- LÓPEZ-LUJÁN, L. y LÓPEZ-AUSTIN, A. (1996). *El pasado indígena*. El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica, México.
- MAIER, C. (2006). "Transformations of territoriality 1600-2000", in G. Budde, S. Conrad y O. Janz, Eds., *Transnationale Geschichte: Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MARIATEGUI, J.C. (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Prólogo de Aníbal Quijano. Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas. (Obra original publicada en 1928).
- MARINI, R.M. y DOS SANTOS, T. (Coords.) (1999). *El pensamiento social latinoamericano en el siglo XX*. UNESCO, 2 Vols, Caracas.
- MARTÍ, J. (1963). *Obras completas*. Editorial Nacional de Cuba, La Habana.
- MASUDA, S. SHIMADA, I. y C. MORRIS (Eds.) (1985). *Andean ecology and civilization: an interdisciplinary perspective on Andean ecological complementarity*. Universidad de Tokyo.
- MAZORCO IRURETA, G. (2010). "La descolonización en tiempos del Pachakutik", *Polis*. Año: 2010, no 27, pp. 219-242.
- MIGNOLO, W. (2000). *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton University Press, Princeton.
- MIGNOLO, W. (2011). *Modernity and decoloniality*, Oxford bibliographies.
- MIGNOLO, W. y ESCOBAR, A. (Eds.). (2009). *Globalization and the decolonial option*. Routledge, London.
- MURRA, J. (1956). *The economic organization of the Inca state*. University of Chicago, Chicago.
- NUN, J. (2001). *Marginalidad y exclusión social*. Fondo de Cultura Económica, México/Buenos Aires.
- POLANYI, K. (1944). *The great transformation: the political and economic origins of our time*, Beacon Press, Boston.
- PORTO-GONÇALVES, C.W. (2001). *Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI Editores, México.
- POSEY, D.A. (2004). *Indigenous knowledge and ethics: a Darrell Posey reader* Routledge, New York.
- PRECIADO, J. (2016). "Pensar las ciencias sociales desde América Latina ante el cambio de época", *Cuestiones de Sociología*, 14, <http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a03>
- QUIJANO, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", in Lander, E. (Ed), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso/Unesco, Buenos Aires.
- QUINTERO, P. (Ed.) (2014). *Crisis civilizatoria, desarrollo y bien vivir*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- RIBEIRO, D. (1972). *Configuraciones*. SepSetentas, México.
- RIBEIRO, D. (1980). "Indigenato e campesinato", *Revista de Cultura VOZES*. Año 73, Vol. LXXIII, Outubro, No. 8, Rio de Janeiro, p. 5-10.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2015). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón, La Paz, Bolivia.

- RIVERA, 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, <http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a09>.
- ROMANINI, C. (1976), *Ecotécnicas para el trópico húmedo*. CECODES-CONACyT/ PNUMA, México.
- SALAZAR BONDY, A. (1968). ¿Existe una filosofía de nuestra América?. Siglo XXI Editores, México.
- SAN MARTÍN ARZABE, G.H. (1990). "Las formas tradicionales de organización social y la actividad en el medio ondígena: aas sabanas de Moxos", en E. Leff, Carabias y A.I. Batis (1990), *Recursos naturales, técnica y cultura: estudios y experiencias para un desarrollo alternativo*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, Serie Seminarios, No. 1, UNAM, México.
- SANTOS, B. de S. (2000). *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência: Para um novo senso comum. A ciência e a política na transição paradigmática*, Volume 1. Cortez editora, São Paulo.
- SANTOS, B. de S. (2008). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. CLACSO/CIDES-UMSA/Plural Editores, Buenos Aires.
- SANTOS, M. (1996). *A natureza do espaço: técnica e tempo; razão e emoção*. Hucitec, São Paulo
- STAVENHAGEN, R. (1965). "Classes, colonialism, and acculturation. Essay on the system of inter-ethnic relations in Mesoamerica", *Studies in Comparative International Development*, 1(6), pp. 53-77.
- SVAMPA, M. (2016). *Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Centro de Documentación e Información, Cochabamba.
- TAPIA, L. (2009). *La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multisocietal*. Muela del Diablo, La Paz.
- TOLEDO, V.M. (1980). "Ecología del Modo Campesino de Producción", *Antropología y Marxismo*, Núm. 3, México, pp. 35-55.
- WALLERSTEIN, I. (1974). *The modern world-system, vol. I: capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. Academic Press, New York.
- WALLERSTEIN, I. (1980). *The modern world-system, vol. II: mercantilism and the consolidation of the European world-economy, 1600-1750*. Academic Press, New York.
- WALLERSTEIN, I. (1989). *The modern world-system, vol. III: the second great expansion of the capitalist world-economy, 1730-1840's*. Academic Press, San Diego.
- WALLERSTEIN, I. (2011). *The modern world-system, vol. IV: centrist liberalism triumphant, 1789–1914*. University of California Press, Berkeley.
- ZEA, L. (1969). *Filosofía Americana como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, México.

Notas[1] Rivera Cusicanqui, S.; Domínguez, J.; Escobar, A. y Leff, E. (2016), "Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana", en *Cuestiones de Sociología*, 14, Universidad de La Plata, Argentina, www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a09.

[2] Silvia Rivera Cusicanqui considera que "Para 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 reclamaba un gesto autónomo e inteligente inspirado en Nietzsche y en el vitalismo alemán de su tiempo, en su acercamiento a las realidades multiétnicas de su entorno. En el gesto corporal y la mirada, además del reflexivo conocimiento del aymara [...] escudriña 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, vital en Tamayo, 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" (Rivera et al.: 2016, pp. 2-3).

[3] Para un compendio del pensamiento social crítico latinoamericano ver Marini y dos Santos: 1999 y Svampa: 2016.

[4] Arturo Escobar se refiere a estos saberes e imaginarios como "pensamiento de la tierra", como "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" (Escobar: 2015).

[5] Entre los estudios sobre la asimilación del marxismo en América Latina, cabe destacar *El marxismo en América Latina* de Michael Löwy (1980), que recorre la evolución del pensamiento y la praxis marxista de América Latina a lo largo del siglo XX; *Marx y América Latina* de José Aricó (1980), sobre la relación conflictiva entre Marx y Bolívar y el supuesto prejuicio eurocéntrico de Marx hacia América Latina; *Una lectura latinoamericana de "El Capital" de Marx*, de Alberto Parisi (1988); *El último Marx y la liberación latinoamericana*, de Enrique Dussel (1990), un estudio desde la perspectiva de su filosofía política de la liberación; y *De Marx al marxismo en América Latina* de Adolfo Sánchez Vázquez (1999) (Preciado: 2016).

[6] En esta perspectiva he propuesto un nuevo programa de sociología ambiental. Cf. Leff, E. (2011), "Sustentabilidad y Racionalidad Ambiental: Hacia 'otro' Programa de Sociología Ambiental", *Revista mexicana de sociología*, 73, núm. 1, pp. 5-46.

[7] Cf. Arturo 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>, Escobar señala que "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 post-dualista, neo-materialista y post-constructivista. 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 (Escobar: 2014).

[8] “En este propósito y perspectiva se han abierto diversos espacios de reflexión, como el encuentro bianual Tramas y Mingas por el Buen Vivir, organizados por académicos activistas como Olver Quijano, Javier Tobar y Adolfo Albán Achinte. Cf: <https://tramasymingasparaelbuenvivir.wordpress.com/2015/06/24/tramas-y-mingas-para-el-buen-vivir-2015/> (Escobar, Ibid.).

[9] En este sentido, Juan Carlos Sánchez-Antonio señala que “Ir más allá de la descolonización del saber, como desprendimiento del modelo eurocéntrico, invitaría a la reconstrucción de los sistemas de pensamiento de las culturas del sur global en un sistema de 5 mil años que fueron negadas por la expansión de la razón occidental. Para superar la crítica eurocéntrica de la modernidad–posmodernidad, debo de generar la deconstrucción de la metafísica cristiana, heleno–cartesiana desde un lugar de enunciación impensable por occidente. Entonces la descolonización no se limitaría a desprenderse del modelo eurocéntrico del conocimiento, sino a generar los diálogos desde nuestra proto–historia e identidad epistémica milenaria para no caer en la modernización de las filosofías y formas de producción ecológica de las culturas del Sur. Entonces la pregunta a responder sería: ¿Cómo descolonizar las ciencias sociales, desde los núcleos éticos–ontológicos de larga duración (5 mil años) de las culturas del mundo para proponer alternativas ecológicas y superar el capitalismo y la razón occidental?” (Sánchez-Antonio, comunicación personal).

[10] En su ánimo de desentrañar la huella originaria de la *différance* entre lo Real y lo Simbólico en la escritura, Derrida relativiza su desenlace en la 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, 1971: 335).

[11] Arturo Escobar nos recuerda el famoso debate entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondi sobre “si existe o no una filosofía de nuestra América”. Ver: Augusto Salazar Bondy (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI Editores, México; Leopoldo Zea (1969), *Filosofía Americana como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, México.