

Diálogos

Diálogos - Revista do Departamento de
História e do Programa de Pós-
Graduação em História

ISSN: 1415-9945

rev-dialogos@uem.br

Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Gutiérrez Álvarez, Coralia

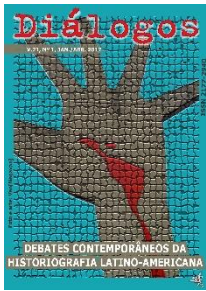
Una introducción a la epistemología desde el sur: por una reflexión situada
Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em
História, vol. 21, núm. 1, 2017, pp. 26-35
Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305551066004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Diálogos

<http://doi.org/10.4025/dialogos.v21i1>

ISSN 2177-2940
(Online)

ISSN 1415-9945
(Impresso)

Una introducción a la epistemología desde el sur: por una reflexión situada

<http://doi.org/10.4025/dialogos.v21i1.35579>

Coralia Gutiérrez Álvarez

Instituto de Ciencia Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla,
coralia.gutierrez@colmex.mx

Palabras clave

Ocidentalismo; Categorías;
Representaciones;
Epistemologías del Sur.

Keywords:

Westernism; Categories;
Representations;
Epistemologies South.

Palavras chave

Ocidentalismo; Categorias;
Representações; Epistemologias
do Sul.

Resumen

El presente artículo invita a seguir un debate sobre la manera en cómo estamos representándonos al mundo, intelectual y discursivamente hablando. Muchas prácticas representacionales están directamente asociadas a las relaciones de poder a nivel global y en particular a la hegemonía de occidente. El concepto de desarrollo, por ejemplo, es una de esas representaciones naturalizadas de la visión occidental del mundo; quizá la más frecuentada, desde mediados del siglo XX. Sin embargo, varios autores coinciden en que se ha abierto una coyuntura propicia para emancipar la mirada y desnaturalizar el mundo intelectual construido desde los poderes hegemónicos. En esta coyuntura propicia es que aparecen las llamadas epistemologías del sur. Dentro del pensamiento crítico contemporáneo se ha abierto paso una corriente que reivindica una mirada desde el sur, una reflexión "situada" en el tiempo y en el espacio, lo mismo que no neutral, políticamente hablando, a contrapelo de las categorías occidentales e imperialistas.

Abstract

Introduction to an Epistemology from the South: A situated reflection.

This article invites to follow debate on the way how we are representing us to the world, intellectually and discursively speaking. Many representational practices are directly associated with power relations globally and in particular to the hegemony of the West. The concept of development, for example, is one of those naturalized representations of Western worldview; perhaps the most it frequented, from the mid-twentieth century. However, several authors agree that it has opened a situation contribute to emancipate the look and denature the intellectual world built from hegemonic powers. At this juncture it is propitious that appear southern epistemologies calls. Within the critical thinking contemporary has broken through a current that vindicates a view from the south, a reflection "located" in time and space, the same as not neutral, politically speaking, against the grain of Western and imperialist categorie.

Resumo

Uma introdução a epistemologia desde o Sul: por uma reflexão situada

O presente artigo convida a seguir um debate sobre a maneira como estamos representando-nos ao mundo, intelectual e discursivamente falando. Muitas práticas representacionais estão diretamente associadas às relações de poder a nível global e em particular à hegemonia do ocidente. O conceito de desenvolvimento, por exemplo, é uma dessas representações naturalizadas da visão ocidental de mundo, talvez a mais usada, desde meados do século XX. No entanto, vários autores coincidem que se abriu uma conjuntura propicia para emancipar o olhar e desnaturalizar o mundo intelectual construído desde os poderes hegemônicos. Nesta conjuntura propicia é que aparecem as chamadas epistemologias do sul. Dentro do pensamento crítico contemporâneo foi aberto um caminho a uma corrente que reivindica um olhar desde o sul, uma reflexão situada no tempo e no espaço, ao mesmo tempo que não neutra, politicamente falando, na contramão das categorias ocidentais e imperialistas.

“La única teoría que vale la pena tener es aquella con la que uno tiene que luchar, no aquella de la que uno habla con fluidez profunda.” (Hall, 2010)

El objetivo de estas páginas es llamar la atención hacia los conceptos que estamos utilizando para referirnos a las sociedades latinoamericanas, partiendo de que todo conocimiento se produce en determinadas condiciones históricas y políticas. La idea es exponer las contribuciones de algunos autores, que a su vez ayudan a esclarecer las visiones del mundo que impregnan nuestras reflexiones. En ese sentido, lo de epistemologías. Lo de, “desde el sur”, alude a nuestra posición en el planeta, optando así por una categoría geo-política, en vez de seguir los términos más usados hasta ahora para señalar a los países del hemisferio sur, a Latinoamérica, a Centroamérica, México o Guatemala. Me refiero a las categorías, también de carácter geopolítico, pero con sesgo imperial, como “tercer mundo”, “países periféricos” o “subdesarrollados” y, más recientemente, “emergentes”. Se trata, pues, de una invitación a seguir un debate, que se inició hace varias décadas y se ha reavivado en las últimas dos, sobre la manera en cómo estamos representándonos al mundo, intelectual y discursivamente hablando.

La percepción histórica de la realidad nos permite tener la certeza de que las realidades sociales se configuran, se construyen, en el tiempo y el espacio. Por lo mismo, suponen una determinada relación de fuerzas que las hace posible. Esto vale también para los saberes, las representaciones mentales, de nuestros mundos. “La política de la epistemología”, diría Coronil.¹ La certeza de la historicidad de los conceptos es muy importante, si de cambio social se trata, porque contiene la posibilidad de construir

nuevos mundos mentales y físicos.

Las categorías que aluden a los países de América Latina como subdesarrollados o del tercer mundo (entre otras), provienen de visiones imperialistas asociadas a la expansión europea del siglo XV. Entonces, se difundió y se fue imponiendo una manera de representar el mundo. En primera instancia, entre Occidente y Oriente. El privilegio de movilizar representaciones estereotipadas de las sociedades no-occidentales, aunque no exclusivo de occidente, si estuvo caracterizado por su conexión estrecha con el despliegue del poder global de occidente. Como sistema de clasificación, que da forma a diferencias económicas y culturales en el mundo moderno, el occidentalismo ha estado ligado a la constitución de asimetrías internacionales suscritas por el capitalismo global.²

Por lo tanto, el occidentalismo es “inseparable de la hegemonía de occidente” porque: es una expresión de su poder; establece lazos específicos entre el poder y el saber en occidente y, más importante aún, expresa una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial de occidente.³

En suma, las prácticas representacionales occidentalistas, están directamente asociadas a las relaciones de poder a nivel global y en particular a la hegemonía de occidente. Sin embargo, varios autores coinciden en que se ha abierto una coyuntura propicia para emancipar la mirada, como resultado de los propios cambios de la llamada posmodernidad, en virtud de los cuáles las categorías están siendo desarraigadas y agregadas a nuevos lugares; el espacio se hace fluido y la historia no puede ser anclada a territorios fijos. En este sentido podrían mencionarse, p. e., las propias categorías de

1. CORONIL, 1996, p. 127

2. Cfr. Idem, 131; CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 246; CASTRO-GÓMEZ y MENDIETA, 1998.

3. CORONIL, 1996

primer-tercer mundo o centro-periferia.⁴

En esta coyuntura propicia es que aparecen las llamadas epistemologías del sur. Que comprenden un abanico relativamente amplio, desde las posiciones del mexicano Esteban Krotz, uno de primeros en asociar el adjetivo “del sur”, a la antropología,⁵ pasando por los exponentes del pensamiento “decolonial”, como Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez y Arturo Escobar, entre otros, hasta las propuestas de Boaventura De Souza. Cada cual con una complejidad particular.

El “giro” decolonial, por ejemplo, contiene, al menos, tres líneas constitutivas:⁶ la Pedagogía del oprimido, de Paulo Freire; la Teología de la liberación, con autores como Enrique Dussel, Leonardo Boff y Sergio Méndez Arceo, entre otros y la llamada Teoría de la dependencia, que podría considerarse desde el planteamiento inicial de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, pasando por Gunder Frank, Teófilo dos Santos y Ruy Mauro Marini, hasta Anibal Quijano, para sólo mencionar algunos de sus exponentes.

Aquí sólo se aludirá a algunos aspectos de tales epistemologías. Antes, conviene poner en la mesa de la discusión los rasgos de las prácticas representacionales occidentalistas, según Fernando Coronil, contra las cuáles reaccionan los autores de las epistemologías del sur. Para él, dichas prácticas participan en producir concepciones polarizadas y jerárquicas que:

- a) Separan los componentes del mundo en unidades aisladas

- b) Desligan historias relacionadas entre sí
- c) Transforman la diferencia en jerarquía
- d) Naturalizan dichas representaciones y, por lo tanto:
- e) Intervienen, aunque inadvertidamente, en la reproducción de las relaciones asimétricas de poder existentes.

Retar estas concepciones supone orientar la reflexión hacia la naturaleza relacional de las representaciones de colectividades humanas, rastreando su génesis hacia relaciones asimétricas de poder, que incluyen el poder de oscurecer su gestación en un marco de desigualdad, de disolver sus conexiones históricas. Entre los mecanismos del imaginario más reciente, que han recreado la visión occidentalista, se encuentra el concepto de desarrollo y algunos elementos de su constelación semántica, que se presentan en seguida.

En otro apartado se exponen los aportes de dos pensadores que, desde la antropología y los estudios culturales, hacen una crítica a la perspectiva eurocéntrica. A partir de lo planteado en estas primeras páginas, se propone, en las últimas, discutir algunas ideas para emancipar la mirada y desnaturalizar el mundo intelectual construido desde los poderes hegemónicos.

Desarrollo.

El concepto de desarrollo es una de esas representaciones naturalizadas de la visión occidental del mundo. Como el de “tercer

4. Cfr. Idem, 131; CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 246; CASTRO-GÓMEZ y MENDIETA, 1998

5. En su conferencia del Congreso de Americanistas (San Salvador, julio de 2015), Krotz mencionó que fue Cardoso, en 1990, el primero en hablar de antropologías periféricas (Cardoso de Oliveira, Roberto, “Identidade e diferença entre Antropologías periféricas” en *A Antropología na América Latina*. De Cerqueira Leite Zarur, G. Coord., Mexico, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, págs. 15-31)

6. Ver <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/> (allí aparece esta propuesta de análisis, en el programa del curso *Pensamiento decolonial: teoría crítica desde América Latina*, Profesores Eduardo Restrepo y Marta Cabrera, Maestría en Estudios Culturales, Facultad de Ciencias Sociales-Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Cátedra Florestan Fernandes - 40º Aniversario de CLACSO)

mundo”, fueron “inventados”; tuvieron un origen histórico y ya no corresponden a las circunstancias actuales. Sin embargo, el uso acrítico de estos términos, “está transformando su agonía en una condición crónica”. De ahí que sea necesario deshacer sus fundamentos intelectuales, históricos y políticos.⁷

La era del desarrollo, comprende un periodo histórico particular, que comenzó el 20 de enero de 1949, cuando Harry S. Truman declaró, en su discurso de investidura, por primera vez al Hemisferio Sur como “áreas subdesarrolladas”, en el marco del lanzamiento de una política orientada a establecer la hegemonía global de Estados Unidos. Debemos emprender, dijo Truman, un nuevo programa audaz que permita que los beneficios de nuestros avances científicos y nuestro progreso industrial sirvan para la mejoría y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas. “El viejo imperialismo -- la explotación para beneficio extranjero-- no tiene ya cabida en nuestros planes. Lo que pensamos es un programa de desarrollo basado en los conceptos de un trato justo, democrático”.⁸

Truman no fue el primero en emplear la palabra, pero sólo adquirió relevancia cuando él la presentó como emblema de su propia política. En este contexto, adquirió una virulencia colonizadora insospechada. Desde entonces, el desarrollo connota escapar de una condición indigna llamada subdesarrollo y siempre se asocia a la mejor de las intenciones. Así, en un día de enero de 1949, una nueva percepción, de uno mismo y del otro, quedó establecida y logró permear la mentalidad popular, lo mismo que la

letrada, por el resto del siglo.⁹

Ese día, dos mil millones de personas se volvieron subdesarrolladas. En realidad, desde entonces dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad, y se convirtieron en un espejo invertido de la realidad de otros: un espejo que los desprecia y los envía al final de la cola, un espejo que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, a los términos de una minoría pequeña y homogeneizante. A propósito de aquel dicho de Esteva, Tomás Corbo ha señalado la cuestión del “lenguaje y su poder performativo”.¹⁰

El mercado, el Estado y la ciencia han sido las grandes potencias universalizantes; publicistas, expertos y educadores han expandido el reino del “desarrollo” implacablemente. Hoy día, es un concepto tan invalidado por la historia, como frecuentado por los estados. Ante la evidente crisis ecológica, por ejemplo, Estados Unidos ya no puede presumir de estar situado en la cima de la escala evolutiva, pero se jacta de encabezar los acuerdos para aliviar los problemas que el modelo económico vigente ha acarreado. No obstante, pareciera que después de la Guerra Fría, no hay asideros ideológicos para llevar adelante una política global de desarrollo, como la planteada por Truman hace sesenta y seis años. La muestra más palpable de lo inadecuado del uso del concepto es el hecho de que en la actualidad, para dos terceras partes de la gente en el mundo, “el subdesarrollo es una amenaza cumplida”; una experiencia de vida subordinada y llevada por el mal camino, de discriminación y subyugación”.¹¹

A pesar de que el concepto de desarrollo

7. SACHS, 1991; ESCOBAR, 1998

8. ESTEVA, 2001, p. 66

9. Idem.

10. Simposio N°. 69: Historia de la historiografía latinoamericana: nuevas miradas y debates contemporáneos, 55 Congreso Internacional Americanistas, "Conflicto, paz y construcción de identidades en las Américas", Universidad Francisco Gavidia, San Salvador, 12 al 17 de julio de 2015.

11. SACHS, 2001; ESTEVA, 2001, p. 67

ha fracasado como quehacer y promesa socioeconómico, su permanencia se debe a que posee una función: permite que cualquier intervención sea santificada en nombre de un objetivo superior, por lo cual muchos sectores sociales coinciden en seguirlo usando. Además de su falta de correspondencia con la contemporaneidad, el concepto es limitante, como recurso para conocer la realidad.

De ahí que Esteva proponga, a aquellas dos terceras partes de la población del mundo, percibirse como subdesarrollados, asumiendo toda la carga que esto conlleva. Dicha percepción les permitiría, dice, no asociar con el desarrollo las intenciones propias, ya que este las anula, las contradice, las esclaviza, así como impide pensar en objetivos propios; socava la confianza en uno mismo y en la cultura propia; solicita la administración de arriba hacia abajo; convierte la participación en manipulación, al involucrar a la gente en la lucha para obtener lo que los poderosos quieren imponerle. Muy al contrario de lo que han propuesto varios pensadores latinoamericanos, como Rodolfo Stavenhagen y Orlando Fals Borda, entre otros.¹² Y como lo expresó una mujer indígena, dirigente de un movimiento contra la minería a cielo abierto en Guatemala: lo que para ellos es desarrollo para nosotros es muerte.¹³

Una de las críticas más completas al concepto, está en la obra que se ha venido citando, en donde se muestra cómo el discurso del desarrollo está hecho de un tejido de conceptos claves. Hablar de desarrollo, refiriere

obligadamente a conceptos como pobreza, producción, la noción de Estado o de igualdad. Cada uno de estos conceptos filtra la percepción, resaltando ciertos aspectos de la realidad mientras excluye otros. Este sesgo se enraíza en actitudes particulares, que responden a configuraciones imperiales, adoptadas durante el curso de la historia europea. En otras palabras: Estos conceptos recién se hicieron visibles durante la historia moderna de Occidente y sólo posteriormente han sido proyectados al resto del mundo.¹⁴

El sur también existe...

En las ciencias sociales latinoamericanas, desde hace varias décadas, se ha venido cuestionando que el marco eurocéntrico sea la única forma de generar conocimiento. Estas críticas se han hecho más intensas en la última década, especialmente al interior de la antropología y la sociología, menos, al parecer, en la historia.¹⁵ Es el caso de Esteban Krotz, que ha estudiado las características de la producción de conocimiento antropológico en el sur.

Para Krotz, la antropología del sur tiene algunas particularidades que la distinguen. Entre las más importantes se pueden mencionar el hecho de que los estudiosos y los estudiados sean ciudadanos del mismo país, con todo lo que ello implica. A diferencia del investigador extranjero, como ha señalado Stavenhagen, los investigadores nativos no pueden ser neutrales a las cuestiones políticas e ideológicas generales que determinan el marco de su práctica

12. ESTEVA, Idem.

13. Foro "Eco-logística/justicia: Viviendo como si nosotros somos parte del planeta", 3ª Conferencia Internacional de Guatemala Scholars Network, La Antigua Guatemala, Julio 9 de 2015.

14. SACHS, 2001. Igual, merecen mencionarse, algunas otras obras, que proponen ir más allá de la crítica, incorporando los saberes locales o ensayando propuestas políticas, respectivamente: RODRIGUES LOPES, 2014 y RAÚL LOZADA, La construcción histórica del desarrollo para América Latina, sus resultados, orientaciones y posibilidades de emancipación (tesis en curso CEDES, Facultad de Economía, Universidad Autónoma de Puebla)

15. No obstante, hay esfuerzos significativos, como el Centro Estratégico de Pensamiento Alternativo, fundado por Orlando Fals Borda, que publica una revista: <http://revistacepa.weebly.com/revista-nuacutemero-6-7.html>, consultado 25 de noviembre de 2015. Probablemente el Observatorio de Historia, en México, sea una iniciativa con algún contenido al respecto, ver: <http://elpresentedelpasado.com>

profesional”. Se plantea, de esa manera, una “tensión” entre las responsabilidades del antropólogo/a respecto de 1) los sujetos antropológicos, 2) la disciplina como institución científica y colegiada y 3) los proveedores de fondos para investigar.¹⁶

En este punto, cabe retomar la afirmación de que los procesos de producción de conocimiento científico, como cualquier proceso de creación cultural, son procesos históricos localizados y eminentemente politizados, al centro de los cuáles está un sujeto generador. “[...] cualquier análisis [...] tiene que incluir de manera fundamental la atención a las características de las comunidades científicas que generan y difunden los conocimientos [...] considerados por ellas mismas y por otros sectores sociales como científicos.”¹⁷

Es crucial caer en la cuenta que los investigadores, al igual que sus estructuras organizacionales y sus vínculos con la realidad social más comprehensiva, no son algo “externo” al conocimiento, sino que se trata de elementos tan intrínsecamente constitutivos del mismo como, por ejemplo, la dinámica argumentativa del debate científico. Así, se explicaría mejor el distanciamiento que la academia y su agenda de investigación en general tienen de la sociedad, en países como México.¹⁸

Otra diferencia de la antropología que se hace en el sur, señala Krotz, respecto de la del norte, viene de la transformación que ha experimentado aquí el paradigma de la alteridad, fundamento de la antropología académica. En estrecha relación con el aspecto anterior, el interés de Europa --y después de EUA-- por conocer al “otro”, no puede ser el mismo que el de los antropólogos nativos, muchas veces involucrados en las luchas contra la colonización y el imperialismo.

Además, el otro no se reduce sólo al indígena. Existen otras alteridades “urbanas” y la posibilidad de estudiar la diversidad cultural orientada a entender nuestra “mismidad” colectiva. Asimismo, desde las antropologías desde el sur se crea la posibilidad de que emerja la polémica con nuestros informantes, polémicas en torno a nuestras conclusiones “científicas”, nuestros conceptos.

Finalmente, el propio “silenciamiento de las antropologías del sur” --aun en el propio sur--, hace que una característica de estas sea su ausencia en la propia historia de la antropología, que no reconoce lo que ha aflorado en la segunda mitad del siglo XX: formas de vida antropológica donde se combinan influencias provenientes de la larga discusión en la antropología nor-atlántica con los esfuerzos de comprensión cultural nacidos en el seno de culturas diferentes. Hasta aquí la paráfrasis de Krotz. Faltaría comparar las características descritas por él, para la producción del saber antropológico en el sur, con los modos contemporáneos de conocimiento en la historiografía y el resto de las ciencias sociales en América Latina, para ver hasta dónde tales características pueden generalizarse.

Desde los Estudios Culturales, también se han hecho propuestas críticas que merecen ser reseñadas. Como la política de ubicación (o posicionalidad) del jamaquino Stuart Hall. Además de coincidir con otros sureños en su crítica al eurocentrismo, Hall propone trabajar por medio de y con la diferencia, a propósito de las categorías de raza, etnicidad y clase. Igualmente, recupera del marxismo la visión histórica, el materialismo y la voluntad de praxis, y sugiere conectar las cuestiones del “multiculturalismo, estado-nación y comunidad”, pero, sobre todo, hace énfasis en la

16. STAVENHAGEN, 1971, p. 335, citado por NAROTZKY, 2011, p. 14 e Idem., p. 28

17. KROTZ, 2005, p. 165

18. Idem.

vocación política de los estudios culturales.

“La única teoría que vale la pena tener, dice Hall, es aquella con la que uno tiene que luchar, no aquella de la que uno habla con fluidez profunda.”. De ahí las siguientes preguntas: ¿Qué teoría buscamos? ¿De quién y para quienes? y ¿Cuál es la relación entre opción teórica y las luchas sociales, culturales y epistémicas? En el momento actual de América Latina en que se han reinstalado las perspectivas disciplinares del saber, muchas de ellas ligadas a la globalización neoliberal, el borramiento eurocéntrico del lugar y la posición de no involucramiento, tales preguntas son realmente relevantes.¹⁹ Al contrario de tales corrientes, Hall propone, como otros críticos, un conocimiento que sea resultado de la reflexión “situada” en el tiempo y en el espacio; lo mismo que no neutral, políticamente hablando.

A la vista de los movimientos sociales en América Latina, destacan tres de sus postulados. “Los movimientos sociales, afirma, provocan momentos teóricos. Y las coyunturas históricas, insisten sobre las teorías: son momentos reales en la evolución de la teoría.”²⁰ Entonces, en segundo término, concibe el trabajo teórico, como interrupción, vale decir, la opción de desestabilizar y transgredir su sentido como “conocimiento logrado” y de reconstituirlo como el “ejercicio” de confrontación, construcción y articulación política. Lo que para Eduardo Restrepo, probablemente inspirado en él, serían las “antropologías disidentes” (2012). Igualmente revelador de su concepción de la teoría, es que el título del libro editado por éste, Catherine Walsh y Víctor Vich se titulara: *Sin garantías*.

Entonces, el trabajo intelectual, la política del trabajo intelectual, propone Hall en tercera instancia, supone que la teoría hace parte

de las luchas culturales, sociales, epistémicas. Por lo mismo, implica un compromiso pedagógico-intelectual-político. ¿Qué pasa, se pregunta, si se piensan los estudios culturales como un desafío. No sólo desde la academia, sino como “una pedagogía más popular”?²¹ Se podría agregar que tales luchas mantienen plena vigencia, desde que todavía las formas de pensamiento de occidente son las hegemónicas.

Rasgando, desnaturalizando, el pensamiento dominante.

Como se dijo al principio, el propósito de esta presentación ha sido localizar herramientas, que contribuyan a la práctica de recapacitar, sobre los saberes que están condicionando los modos en que entendemos e interpretamos el mundo, a partir de que dichos saberes nacen en determinadas circunstancias históricas, en donde lo político ocupa un lugar de primer orden. O, lo que es lo mismo: lo que hasta ahora se ha considerado conocimiento, se construye y se difunde desde el poder.

De modo que, como propone Coronil, la crítica deberá desplazarse de lo predominantemente epistemológico del conocimiento occidental, a un entendimiento político de la constitución de occidente, que incluya su sistema de categorías. A ese propósito, habría que contradecir las prácticas representacionales que esas categorías promueven.

En otras palabras, se debe crear un espacio de pensamiento que: busque superar el modelo dualista de organización del mundo, mostrando la relacionalidad constitutiva que existe entre los mundos biofísicos, humanos, y

19. Cfr. RESTREPO, WALSH y VICH, 2010, p. 12

20. HALL, 1992, p. 283, citado en RESTREPO, WALSH y VICH, 2010, p. 12

21. Idem.

sobrenaturales o espirituales.²² Igualmente, hay que ensayar relaciones dialógicas entre distintos modos de conocimiento, a base de relaciones simétricas, en lugar de seguir las prácticas mentales que transforman la diferencia en jerarquía. Se trataría así de buscar lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “justicia epistemológica”.²³

Asimismo, no participar de tal modelo dualista, conlleva no hacerse parte tampoco de la naturalización de dichas representaciones occidentales, que, inadvertidamente, reproducen las relaciones asimétricas de poder existentes. Así, a partir de la negación de estas categorías (Adorno:2005), el objetivo que se plantea es construir categorías propias, no imperialistas.

Algunos pasos en el camino de emancipar la mirada, se empezaron a dar en América Latina, al menos desde los años sesenta del siglo XX. Estos sugieren a la vez modos de pensar y procedimientos mentales que amplían aún más el sendero por recorrer. Dos ejemplos son la llamada Teoría de la Dependencia²⁴ y la Teología de la Liberación. Leonardo Boff, exponente de esta última, por ejemplo, remitió al presidente de la asamblea general de la ONU, en mayo de 2009, *La Declaración Universal del Bien Común de la Tierra y de la Humanidad*, en un intento inicial de superar el modelo dualista de conocimiento.

Otras creaciones del pensamiento latinoamericano están asociadas a la

reverberación del movimiento indígena y afrodescendiente americano, cuyo influjo se ha hecho sentir tanto a nivel político como académico. Tales propuestas se inscriben en concepciones de organización de la vida y la sociedad de larga data, que a diferencia del modelo dualista descrito arriba, no separan sujeto y objeto, ni naturaleza de cultura, como tampoco individuo de comunidad.

Los trabajos de Arturo Escobar son una muestra de estos enfoques. A diferencia de las ciencias modernas (incluidas las sociales), dice Escobar, estas miradas alternas --a las que él denomina con el genérico pachamámicas, por el compuesto Pachamama, en quechua, que se ha traducido como Madre tierra, universo, mundo tiempo, lugar - no requirieron de la expulsión de la espiritualidad, ni de los seres no humanos como actores del conocimiento objetivo; en cambio incorporaron a la magia y el mito en sus prácticas. Y, sobre todo, a diferencia del conocimiento moderno, en la visión del mundo y el conocimiento pachamámico, se conservó la esperanza. Por eso mismo, Escobar sostiene que los conocimientos “modérmicos” son limitados para iluminar caminos ante la crisis social, ecológica, y cultural actual y, por el otro, que los conocimientos pachamámicos son vitales para ello.²⁵

Algunos de los autores consultados hacen apuntes precisos acerca de los procedimientos a seguir y las tareas por realizar.

22. CORONIL, 1996, también habla de “buscar” un espacio. Cfr. ESCOBAR, 2010, que sugiere acudir a fuentes como: la fenomenología y la ecología, la agroecología, algunas teorías de complejidad, la biología relacional de Maturana y Varela, la etnografía de modelos locales de naturaleza, el Budismo, algunas corrientes filosóficas de la inmanencia/diferencia, como la obra de Deleuze y Guattari, algunas teorías de redes auto-organizadas, algunos enfoques decoloniales, y quizás algunas perspectivas anarquistas, entre otras.

23. Cfr. Una Epistemología del Sur, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 12

24. Véase algunos textos clásicos del pensamiento latinoamericano, incluidas las perspectivas de dependencia, en GUTIÉRREZ, 2011

25. Escobar, 2010, “[...] la crisis ecológica contemporánea es una crisis de modelos de conocimiento y de construcción de mundos; es un argumento que varios pensadores y pensadoras, como Enrique Leff y Val Plumwood, vienen haciendo desde hace al menos dos décadas. Como lo aseveran los líderes y líderes indígenas en muchas de sus cumbres, es una ‘crisis del modelo civilizatorio occidental’.”

Una de las recomendaciones es partir de las categorías del otro, etiquetado como “Oriente”, antes de las de Occidente. No asumir la realidad como aparece, cosificada, sin movimiento y autonomía, naturalizada, cultivar en todo momento la crítica y la autocrítica.

Respecto a la agenda de investigación, se señala la necesidad de hacer una antropología de las antropologías del sur, a fin de rastrear su tradición y definir un perfil propio. A partir de dos aspectos diferenciadores: la calidad de haber sido el objeto tradicional de la antropología original y la división más profunda del mundo actual en dos esferas contrapuestas, en norte y sur. Escobar hace una propuesta más amplia, llama a mapear cuidadosamente lo que él llama conocimiento pachamámico y trazar sus genealogías.

Palabras finales.

Dentro del pensamiento crítico contemporáneo se ha abierto paso una corriente que reivindica una mirada desde el sur, una reflexión “situada”, a contrapelo de las categorías occidentales e imperialistas. Lo cual, en América Latina, implica un compromiso político y una responsabilidad ética. Por lo mismo, deberíamos estar sujetos al escrutinio de los sujetos que estudiamos, igual que al de los colegas, para producir una práctica profesional capaz de proponer un modelo de transformación social, surgido de la crítica y atendido al contexto.

Como Stavenhagen señalaba en 1971: “Tenemos la responsabilidad de ayudar a promover sistemas educativos para la liberación del ser humano y no para su domesticación y sometimiento a los sistemas establecidos de dominación.”, compromiso que, de acuerdo a Krotz, es retomado por los antropólogos latinoamericanos (véase más arriba, página 6 final). Con la conciencia de que “Lo latinoamericano no significa el gentilicio

identificadorio de alguna comunidad, sino una práctica y un discurso [...situados], significantes de una dialéctica de la representación que involucra diversos sujetos sociales, actores simbólicos y fronteras culturales [...]”.²⁶ Modos de conocimiento que liberen la imaginación y ofrezcan una perspectiva que ilumine la historia de cualquier parte del mundo.

Referências

ADORNO, Theodor, *Dialectica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Edgardo Lander, Comp.) Buenos Aires, Argentina, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Julio de 2000, p. 246, en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf>. Consultado en 12 de febrero de 2015.

CASTRO-GÓMEZ y Eduardo MENDIETA. Eds., *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998, (básica de bolsillo 66).

CORONIL, Fernando. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology*, v. 11, .1, p. 51-87, 1996.

ESCOBAR, Arturo. “¿‘Pachamámicos’ versus ‘Modérnicos’? Comentarios breves a los textos de Pablo Stefanoni sobre el ‘pachamamismo’, o más allá de estos”, en *Política y economía. Miradas Latinoamericanas Heterodoxas*, 25 de mayo de 2010, <http://www.politicaeconomia.com/2010/05/%C2%BFpachamamicos-versus-modernicos/>. Consultado en 9 de febrero 2015.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santafé de Bogotá-Colombia: Norma, 1998.

ESTEVA, Gustavo. “Desarrollo” en (SACHS, Wolfgang, Coord.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. México: Ediciones Galileo/Universidad Autónoma de Sinaloa, 2001, p. 65-92.

²⁶. Rojas, 2007, p. 206

GUTIÉRREZ, Coralia. *El pensamiento sobre el desarrollo en América Latina. Textos del siglo XX y XXI*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011.

HALL, Stuart. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Colombia: Envión Ediciones; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, Universidad Javeriana; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2010.

HALL, Stuart. "Cultural Studies and its Theoretical Legacies" en: Lawrence Grossberg, Carry Nelson y Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*. Londres: Routledge, 1992, p. 277-294.

KROTZ, Esteban. "La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes" *Alteridades*, v. 3, n. 6, p. 5-11, 1993. (también en: *Journal of the World Anthropology Network*, n. 1, p. 161-170, 2005.

NAROTZKY, Susana. "Las antropologías hegemónicas y las antropologías del sur: el caso de España". *Revista Andaluza de Antropología*, n. 1, p. 26-40, junio de 2011.

RESTREPO, Eduardo, "Antropologías disidentes" *Cuadernos de Antropología Social*, n. 35, p. 55-69, julio, 2012. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180923259004_. Consultado en 19 de abril 2015

RESTREPO, Eduardo; WALSH, Catherine; VICH, Víctor, "Introducción". In: HALL, Stuart. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Colombia: Envión Ediciones; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, Universidad Javeriana; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, p. 7-14, 2010.

RODRIGUES LOPES, Gabriel. "¿Ese desarrollo quiere acabar con nosotros/as? Del horizonte colonial del desarrollo al giro epistémico des-colonizador.". Tesis Magíster en Desarrollo Local y Máster en Desarrollo Económico Local, Escuela de Política y Gobierno/Universidad Nacional de San Martín/Universidad Autónoma de Madrid, 2014.

ROJAS, Rafael. Venturas y amenazas de un campo. *Prismas. Revista de historia intelectual*, v.11, n.2, p. 203-206, 2007. <http://www.scielo.org.ar/pdf/prismas/v11n2/v11n2a14.pdf> consultada 28 de noviembre 2014.

SACHS, Wolfgang, "Introducción", en *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (Wolfgang Sachs, Coord.). México: Ediciones Galileo/Universidad Autónoma de Sinaloa, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo Veintiuno, 2009.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Decolonizing Applied Social Sciences. *Human Organization*, v. 30, n. 4, p. 333-357, 1971.