

LOS CONOCIMIENTOS/SABERES COMO INSURGENCIA GEOPOLÍTICA EN LATINOAMÉRICA Y EL CARIBE¹

*KNOWLEDGE AS A GEOPOLITICAL INSURGENCY IN LATIN AMERICA
AND THE CARIBBEAN*

CONHECIMENTO COMO INSURGÊNCIA GEOPOLÍTICA NA AMÉRICA
LATINA E NO CARIBE

Rigoberto Solano Salinas

Doctor en Ciencias Sociales y Humanísticas
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
rigosolanosalinas@gmail.com
Colômbia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4811-1589>

Texto recibido aos 30/06/2020 e aprovado aos 07/05/2021

Resumen

Se propone una reflexión sobre la tensión conocimientos/saberes en Latinoamérica y el Caribe desde una lectura geopolítica, con expresiones en el pasado, que se intensifican en la actualidad, de la mano de la crisis civilizatoria-epistemológica. La insurgencia de prácticas de conocimiento/saber inter/trans epistémicas dan cuenta de comprensiones, interpretaciones y representaciones alternativas a la episteme hegemónica occidental, en una lucha por la existencia, por la diversidad humana.

Palabras clave: geopolíticas del conocimiento, epistemologías del sur, decolonialidad del saber, conocimientos/saberes.

¹ El presente artículo es un avance de la investigación “Conversas inter/trans epistémicas en Latinoamérica y el Caribe: abriendo *trochas* hacia la *diversalidad* de conocimientos/saberes” realizada por el autor en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-CESMECA, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).



Abstract

A reflection on the knowledge / wisdom tension in Latin America and the Caribbean is proposed from a geopolitical perspective, with expressions in the past that are intensifying today, hand in hand with the civilizational-epistemological crisis. The insurgency of inter / trans epistemic knowledge / wisdom practices realizes for understandings, interpretations and alternative representations to the western hegemonic episteme, in a struggle for existence, for human diversity.

Keywords: geopolitics of knowledge, southern epistemologies, decoloniality of knowledge, knowledge / wisdom

Resumo

Propõe uma reflexão sobre o conhecimento/conhecimento de tensão na América Latina e no Caribe a partir de uma leitura geopolítica, com expressões no passado, que se intensificam hoje, de mãos dadas com a crise civilizatória-epistemológica. A insurgência das práticas inter/trans de conhecimento/conhecimento explicam compreensões, interpretações e representações alternativas ao episteme hegemônico ocidental, numa luta pela existência, pela diversidade humana.

Palavras-chave: geopolítica do conhecimento, epistemologias do sul, descolonialidade do conhecimento, conhecimento/conhecimento.

[...] pienso que nuestro problema americano no consiste en que nuestra realidad es indómita, sino antes bien en el hecho de que no tenemos formas de pensamiento para comprenderla (pág. 101).

[...] Y he aquí nuestra paradoja existencial. Nuestra autenticidad no radica en lo que Occidente considera auténtico, sino en desenvolver la estructura inversa a dicha autenticidad, en la forma del «estar-siendo» como única posibilidad. Se trata de otra forma de esencialización, a partir de un horizonte propio. Sólo el reconocimiento de este último dará nuestra autenticidad (Kush, 1976, págs. 157-158).

El epígrafe que precede a estas líneas fue escrito por Rodolfo Kush. Algunos expertos afirman que la condición marginal de su obra se debe a que desde los años setenta del siglo XX este intelectual argentino se confrontó directamente con el pensamiento centroeuropeo y estadounidense, por reflexiones acerca de *cómo pensamos los americanos*, partiendo de trabajos con pueblos indígenas en la provincia de Jujuy, en la periferia argentina, y en el altiplano boliviano. Estas reflexiones no se trataban de *otros*, pues Kush no se asumía *por fuera* de su objeto de estudio, pensaba en las sociedades latinoamericanas como tramas en las que coexisten diversas maneras de comprender la realidad y vivir en ella; claro, unas más válidas que otras desde el poder. Para este autor, la ontología y episteme hegemónicas aspiran al *ser alguien* (entendido como *proyección, progreso, avance, desarrollo*) mientras para los pueblos originarios, la existencia radica en el *estar ahí*, es decir, en el asumirse como *parte* y vivir *al amparo del mundo*. Kush

nos invita a *estar-siendo*, a buscar la propia voz en una polifonía de influencias...

A continuación se propone una reflexión sobre cómo, desde Latinoamérica y el Caribe, surgen diversas prácticas de conocimientos/saberes que dan cuenta de una tensión geopolítica en la que se disputan existencias diversas que cuestionan el proyecto civilizatorio occidental, cuya matriz epistémica hegemónica, durante siglos, ha violentado, excluido e invisibilizado otras formas de conocimiento y saber, en un acto intencionado de dominación, principalmente con el fin de imponer y globalizar su sistema de producción: el capitalismo (Clastres, 1996), que ha mutado de su versión industrial, hasta el financiero de nuestros días.

Partiendo de una perspectiva de sistema-mundo (Wallerstein, 2006) para dar cuenta de la hegemonía global, que configura entre otros, la relación conocimiento-saber entre el centro y las periferias globales, este trabajo se ocupa de reflexionar, primero, sobre la relación entre

globalización, geopolítica, conocimientos y saberes como la trama de estos conflictos por la existencia; en un segundo apartado se trata sobre la emergencia, desde las regiones periféricas, de diversidades inter/trans epistémicas que, por su naturaleza fronteriza, confrontan la *monocultura del saber* (Santos, 2011; 2014) y desde donde se proponen otras alternativas de *estar-siendo*; aquí se plantea el concepto *conocimientos/saberes*, que alude a prácticas de pensamiento fronterizo, en donde se transita *entre o a través* de diversas epistemes, generando así alternativas a la unidireccionalidad del saber hegemónico occidental, y proponiendo otros mundos posibles. En un tercer apartado, a manera de reflexiones finales, se referencian brevemente algunas propuestas que nos muestran que esa *pluriversidad o diversalidad* están siendo pensadas, y de hecho, ya *están-siendo*, sugiriendo y posibilitando otros modos de existencia, pensamiento y acción...

La relación entre geopolítica, globalización, conocimientos y saberes

[...] Incluso aquellos intelectuales que activamente buscan la verdad más que la notoriedad no pueden separar su entendimiento científico del resto de su conciencia. El descubrimiento de la teoría es una parte de la conceptualización de la vida: la ciencia es parte de la cultura. Por «vida» queremos decir sociedad, y por sociedad, una entidad regida por clases. La fuerza social principal, la clase que posee los medios de reproducción económica de la sociedad, tiene que ejercer el control también sobre los medios de reproducir sus ideas hegemónicas. Tiene medios directos a su disposición, tales como la financiación de la investigación y la propiedad de los medios de comunicación, así como los medios indirectos como la capacidad de dirigir el foco de atención social (Peet, 2012, pág. 114)

Desde que la humanidad tiene memoria, hemos vivido bajo distintos regímenes basados en sistemas de pensamiento desde donde se determina, por lo general violentamente, cuáles conocimientos son válidos y cuáles no, como propone el geógrafo Richard Peet².

Entonces, partimos del hecho que el conocimiento y el saber, o una conjunción de ambos -como se propone aquí- son políticos, en tanto hacen parte de la disputa por el poder; además, el pensar esta relación como problema geopolítico significa, tanto espacializarlos, como historizarlos, pues

precisamente, de cómo la geografía, mediante el determinismo ambiental, contribuyó a validar el darwinismo social, naturalizando la idea que por qué y cómo unas sociedades fueron más fuertes que otras en la lucha por el dominio del mundo.

² El epígrafe es del texto *Los orígenes sociales del determinismo ambiental*, en donde Peet, a partir de un estudio de caso, hace una reflexión sobre cómo la ciencia, en este caso, la geografía como disciplina, se transmutó en una ideología de legitimación, y más

“[...] no existe un conocimiento puro, atemporal, objetivo, sin referencia geográfica; ni razón pura, ni conocimiento absoluto o inteligencia absoluta. Todo lo que se ve y se conoce es una perspectiva, adoptada desde un punto de vista determinado (Agnew, 1998, págs. 11-12).

Para autores de los estudios eidéticos (Devés-Valdes, 2017), así como del giro decolonial (Mignolo, 2003; Castro-Gómez, 2007; Quijano, 2014; entre otros y otras), el violento proyecto civilizatorio hegemónico y monocultural de matriz occidental que comenzó hace cientos de años atrás (entre los siglos XV y XVII), y que algunos estiman como el comienzo de la globalización³, tal como la conocemos hoy (Vilas, 1999), propició una progresiva asimilación y secularización de una forma específica de conocimiento (el científico), lo que generó en algunos intelectuales de los países subordinados una cierta autoconciencia de opresión y situación periférica de sus regiones y países. Esta

situación posibilitó interrogantes acerca de un *pensamiento propio* (latinoamericano y caribeño, asiático, africano, euroasiático, o indio, entre otras posibilidades) que cuestionara los saberes -y los poderes- emanados desde el centro⁴.

La ciencia occidental como matriz hegemónica del conocimiento

Ahora bien ¿qué sucede con esta dinámica geopolítica en clave de globalización? Podríamos decir que, dependiendo desde donde se le mire, la globalización presenta dos grandes tendencias (Beck, 1998): una que asume este fenómeno como parte del proyecto civilizatorio occidental, con un lógica predominantemente económica, que favorece al capitalismo; y la otra, que plantea que la globalización es resultado de una complejidad de cambios complejos en las relaciones entre tiempo y espacio. A

³ Para el geógrafo británico-estadounidense John Agnew: [...] el mundo «moderno» se definió gracias a la capacidad imaginativa para trascender los límites espaciales impuestos por la vida diaria, y contemplar el mundo como una imagen, concebirlo y aprehenderlo en cuanto tal. Por tanto, la imaginación geopolítica es uno de los elementos que definen la modernidad. Su rasgo más característico es la concepción del mundo como una sola entidad físico-política, aunque esté dividida, un logro de la imaginación imposible antes del encuentro de los europeos con el resto del mundo que comenzó a finales del siglo XV y principios del XVI” (Agnew, 1998, pág. 11)

⁴ Implícitamente se genera una disyuntiva periférica en las intelectualidades del Sur global, más precisamente, entre intelectuales que consideraron que “[...] la mejor

solución para sus sociedades consistía en tomar lo más posible desde los saberes del centro (centralitarios), y quienes imaginaron que, en cambio, era necesario profundizar en la propia identidad para encontrar allí soluciones a los nuevos desafíos (identitarios) (Devés-Valdés, 2017, pág. 14). Es importante considerar que esa disyuntiva persiste hoy, pero como se verá más adelante, no es la única manera de caracterizar la situación del pensamiento periférico; baste esta distinción para enfatizar que no todo el pensamiento o la ciencia que se hace en las periferias globales, encarna, digamos, una búsqueda de pensamiento propio o que busca la emancipación de la dependencia económica, política y epistemológica de nuestros pueblos de los centros globales.

continuación, se acude a argumentos de una y otra tendencia para tratar el tema de los conocimientos/saberes como emergencia geopolítica en Latinoamérica y el Caribe.

Una primera reflexión precisa una aproximación histórica a cómo se construyeron las estructuras del conocimiento hegemónico en lo que Immanuel Wallerstein ha denominado el *sistema-mundo moderno* (2006) entendido, muy generalmente, como un conjunto de mecanismos interdependientes mediante los cuales se redistribuyen los recursos de las periferias a los centros en una relación desigual de intercambios económicos, y para el caso específico, de conocimientos/saberes. Para este autor, en el siglo XVIII, en pleno auge de una economía capitalista que había existido por espacio de dos siglos, comienza a prevalecer un método que da un importante lugar al conocimiento empírico: el científico.

Durante este proceso, emergen críticas de los científicos de la época hacia los teólogos, por abrogarse el conocimiento como un don divino, y a los filósofos, por acceder al conocimiento y elaborar explicaciones mediante los más diversos caminos. Así, prepondera el método científico como *verdadero y único camino* hacia el conocimiento válido y útil, principalmente, por su funcionalidad al modo de producción capitalista, lo que

posteriormente, lleva al divorcio entre la ciencia y la filosofía:

Fue también en esta época, y de hecho en gran parte como resultado de este divorcio, cuando tuvo nacimiento la universidad moderna [...] La universidad medieval estaba dividida en cuatro facultades: teología, medicina, leyes y filosofía. Lo que ocurrió en el siglo XIX fue que en casi todas partes la facultad de filosofía se dividió en cuando menos dos facultades independientes: una que abarcaba las "ciencias", y otra, las demás teínas, denominadas a veces "humanidades", "artes" o "letras" (o ambos), o bien conservando el antiguo nombre de "filosofía" La universidad institucionalizó así lo que C. P. Snow denominaría después "las dos culturas". Y ambas culturas estaban en guerra entre sí, cada una afirmando ser la única, o al menos la mejor, fuente de saber. Las ciencias ponían el acento en la investigación empírica (incluso experimental) y en la comprobación de hipótesis. Las humanidades ponían el acento en la intuición por empatía, denominada luego comprensión hermenéutica (Wallerstein, 2006, pág. 5).

Esta tendencia se agudiza a finales del siglo XIX y comienzos del XX cuando, desde una mirada preponderantemente liberal-colonial, Francia, Gran Bretaña, los Estados Unidos y lo que luego se convertiría en Alemania e Italia, todas con colonias en otros lugares del mundo, especializan las ciencias sociales y las humanidades en disciplinas, a beneficio de los intereses y en los términos del hegemon occidental, racializador y

capitalista; en consecuencia, el conocimiento se organiza en jerarquías.

En Europa Central y Estados Unidos, a la historia (como estudio del pasado) se le suman la economía, la sociología y las ciencias políticas, acorde con la mirada liberal dominante, en donde la modernidad se definía “[...] por la diferenciación de tres esferas sociales: el mercado, el estado y la sociedad civil. Las tres esferas operaban, se decía, de acuerdo con lógicas diferentes” (Wallerstein, 2006, pág. 7). En consecuencia, requerían ser estudiadas de modos diversos. Sin embargo, la pregunta acerca del conocimiento objetivo seguía rondando... Para tal efecto, cada una de estas esferas sociales, el mercado, el estado y la sociedad, sería abordada respectivamente por la economía, la ciencia política y la sociología, que buscarían leyes universales mediante el análisis empírico y la generalización inductiva (Wallerstein, 2006); por eso se les denomina disciplinas nomotéticas.

No obstante, esta perspectiva científica–occidentalizada del mundo no era aplicable a quienes no encuadraban en formas de producción, relaciones políticas o sociales diferentes a los estándares de la modernidad. En palabras de Wallerstein: “[...] el resto del mundo parecía ser un poco distinto, resultando inadecuado el uso de estas cuatro disciplinas inspiradas en Occidente para el estudio de partes del mundo que no se

consideraba "modernas" (Wallerstein, 2006, pág. 8).

En consecuencia, se crean desde las universidades: primero, la antropología, a fin de estudiar a los llamados “pueblos primitivos”, que no tenían una cultura escrita –o más bien, cuyas escrituras no eran alfabéticas- ni habían creado sus propios sistemas-mundo; en esta nueva disciplina, el abordaje del objeto de estudio asumió la etnografía como “observación participante”, en donde el investigador -europeo o estadounidense- desarrollaba su actividad en un ambiente de dominación colonial del pueblo o pueblos que estudiaba. En segundo lugar, surge el orientalismo, que asumiría el estudio de esas otras “altas culturas”, como la japonesa, china, turca, entre otras, que tuvieron niveles de civilización de gran calado, semejantes al mundo paneuropeo, pero eran diferentes en muchos aspectos (lenguas, religiones, organización político-económica, entre otros).

Para los años de la Guerra Fría (1945-1989), que en realidad consistió en el reparto del mundo entre los bloques capitalista y socialista, a la par del azuzamiento para que florecieran guerras de baja intensidad en lugares geoestratégicos en disputa, se crean desde las universidades estadounidenses los “estudios de área” (Wallerstein, 2006), en donde se integran las pretensiones nomotéticas e ideográficas

(como la historia) de las diferentes disciplinas, haciendo un énfasis en territorios específicos y, valga la pena decirlo, de interés geoestratégico en la disputa entre potencias.

En paralelo emerge con fuerza el concepto de “desarrollo”, que comienza a cobrar progresivamente un gran valor geopolítico. Para las superpotencias, que se disputaban el control de las regiones periféricas, en una mezcla de positivismo y evolucionismo, plantear que *esos otros* que no encajaban en la modernidad se habían estancado en uno de los estadios hacia los que debía dirigirse *toda la humanidad*, precisaba de ayudas para llevarlos a la modernidad -que ellos representaban- mediante el desarrollo, era una idea sumamente beneficiosa para alinear a unos y otros, según sus intereses. Así el *desarrollo*, cerca de quinientos años después del de *raza*, se convirtió en el nuevo discurso de la dominación de los centros sobre las periferias, lo que significaba en otras palabras, la adopción sin más, de las ontologías, epistemes y formas de producción hegemónicas occidentales, por sobre las culturas y realidades de los pueblos y sociedades de las periferias globales, entre ellas, Latinoamérica y el Caribe.

En ese entretejido entre geopolítica e historia de la ciencia hegemónica occidental, es preciso reconocer que el

positivismo tuvo y sigue teniendo un papel preponderante, principalmente por constituir una perspectiva científica funcional a prácticas de dominio, administración y control territorial, tanto en lo local, como en lo global. La simplificación del todo en partes para su reducción y posterior reproducción o adaptación, indistintamente del lugar o la cultura, o asumir que hay una universalidad del comportamiento humano, en términos de leyes, tanto jurídicas como del mundo social, son nociones útiles para la dominación de los otros, aquellos que están por fuera de los parámetros del modelo, bien de modernidad o de los estándares hegemónicos del desarrollo. En ese proyecto civilizatorio de occidente, el conocimiento, desde las ciencias exactas, a las naturales, las sociales y la filosofía, han jugado un papel determinante que va, desde servir de soporte tecnológico de las guerras, hasta las más refinadas violencias epistemológicas sobre lo que es o no, *humanamente válido*, para homogeneizar los horizontes de sentido de la humanidad.

La progresiva insurgencia de otros conocimientos/saberes

Para explicar un poco mejor el contexto espaciotemporal en el que se hace notoria con mayor fuerza la tensión entre

conocimientos y saberes, quisiera aludir a la metáfora de un mapa por capas en el que se yuxtaponen diversas escenas geopolíticas, posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Por un lado, surgieron cada vez más cuestionamientos sobre papel de la tecnología y la ciencia como benefactoras de la humanidad (ej. Las críticas de la llamada Escuela de Frankfurt); se crea una tensión ideológica permanente entre los horizontes capitalista y socialista, que ahondaron la conciencia periférica, pero que además, generaron cuestionamientos a ambos órdenes (ej. La Revolución de Mayo del 68); conflictos armados como el de Vietnam (1955-1975), demostraron que una potencia como los Estados Unidos podía ser derrotada militarmente por un pueblo supuestamente “primitivo”; y finalmente, desde los movimientos contraculturales de los años sesenta, setenta y ochenta, se generan prácticas y horizontes de vida que cuestionan los binarismos que narraban la existencia humana: casi dos décadas después, los movimientos ambientalistas, feministas, LGTB, de liberación nacional, la caída del muro de Berlín y la

intensificación luchas por la dignificación de los pueblos indígenas y negros, sometidos quinientos años atrás por cuenta de la invasión de Abya Yala/América por Europa, significaron cambios en las mentalidades, y por supuesto, en la concepción de prácticas de conocimiento/saber. Estos pocos hechos, escogidos de manera general y arbitraria, son simples ejemplos de cómo se comienza a resquebrajar lentamente el imaginario del incuestionable poder de Occidente.

Estos distintos cuestionamientos ponen en duda las bases de la modernidad, que se basa, en muchos sentidos, en el discurso científico y en las teleologías que prometía. Esto lleva, como lo plantea Lyotard (1987), al derrumbamiento progresivo de los grandes relatos que explicaban, tanto en lo político y lo económico, como en lo físico, *la realidad*⁵. Como puede resultar apenas evidente, este proceso generó una gran dispersión que hizo volver los ojos a los microrrelatos para explicar ahora, *las realidades*, en connivencia y, por ende, desde una cierta

⁵ En palabras de este autor: “[...] se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus functores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas sui generis. Cada uno de nosotros

vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables (Lyotard, 1987, pág. 5). En este sentido, es importante recordar que el filósofo francés y otros autores no sólo se referían al fin de los grandes relatos políticos, sino a las ciencias que se presumían exactas, como la física, y que, progresivamente, encontraron escollos para, por ejemplo, poner en diálogo, por ejemplo, la física newtoniana, la teoría de la relatividad y la física cuántica.

susplicacia, respecto a las grandes teorías. Todo este movimiento intelectual se daba en medio de hechos históricos como la caída del socialismo real en 1989, que dio lugar a buscar nuevos horizontes políticos, mucho más localizados, a la vez que potenció la ambición de consolidación de una monocultura del saber (Santos, 2014), con su epicentro en Europa central y Estados Unidos.

A esta dinámica Walter Mignolo (2003) la denominó *geopolítica del conocimiento*, en donde: i) el conocimiento está determinado geo-históricamente, por ende, tiene un lugar de origen y un valor; en consecuencia, no es abstracto y deslocalizado, por el contrario, es intencionado y concreto; ii) esta trama ha posibilitado la construcción de narrativas en donde, las regiones periféricas, como Latinoamérica y el Caribe son consecuencia y producto del conocimiento del centro, que las enuncia como humanamente inferiores⁶; y iii) se genera, cultural e intelectualmente, una impotencia para construir pensamiento

propio que abreve de fuentes distintas a las hegemónicas⁷...

En respuesta a estas asimetrías, durante las últimas dos décadas del siglo XX, y la primera del XXI, de la mano de un conjunto de intelectuales y activistas, en distintos lugares, que van desde pequeños núcleos en los centros de conocimiento del Norte global o desde algidez de las luchas en *in situ* en los territorios periféricos, comienzan a plantearse críticas al predominio de la episteme hegemónica occidental desde categorías como *postcolonialidad* o *subalternidad* (Spivak, 1998 [1985]), o *modernidad/colonialidad* (Mignolo, 2003; Grosfoguel, 2004; Dussel, 2004; Nelson Maldonado-Torres, 2004; Walsh, 2005, 2007, 2010; Castro-Gómez, 2007; Quijano, 2014; Escobar, 2017; Lander, 2019) y sus efectos en nuestros pueblos del Sur global, así como a preguntarse qué tan propio es, en realidad, nuestro pensamiento.

⁶ Cito dos ejemplos. El primero de Mignolo, en una entrevista que le hizo Catherine Walsh: «América Latina» se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos y se esforzaron por llegar a ser «modernos» como si la «modernidad» fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder» (Walsh, 2003, pág. 1). El segundo, del afroepistemólogo Jesús “Chucho” García, o: “Mucho antes que la declaración ciudadana de la revolución francesa en el siglo XVIII, en el antiguo imperio Mandinga en el año 1236 se redactó la carta Kurukan Fuga, primera carta sobre derechos y respeto al ser humano. En esa carta también se plasma el respeto a la naturaleza como parte de la espiritualidad. Los

Europeos de las “luces” nunca entendieron que la base de la sustentación de la espiritualidad africana tiene que ver con la naturaleza, el cosmos, así como la relación muerte física y continuidad de la vida en dimensión espiritual. Eso estos filósofos eurocéntricos no lo podían entender. No entendieron jamás lo que en su conjunto hoy estamos denominando afroepistemología (García, 2018, pág. 62).

⁷ Como dijera Mignolo irónicamente: “Caramba ¿cómo voy a pensar la sociedad civil y la “inclusión” sin Habermas o Taylor? ¿Cómo voy a pensar a partir de los zapatistas o de Fanon que produjeron conocimiento basados en otras historias, la historia de la esclavitud negra en el Atlántico y la historia de la colonización Europea a los Indígenas en las Américas?” (Walsh, 2003, pág. 4)

También se dan movimientos sociales como el neozapatismo (Leyva Solano & Sonnleitner, 2000) en el sureste mexicano, con un levantamiento en armas en 1994 que, además de las reivindicaciones locales, revitalizó las luchas insurgentes del mundo entero, integrando discursos políticos venidos de occidente, como el marxismo, el anarquismo y distintos feminismos y la perspectiva de género, con las ontologías y cosmovisiones milenarias de los pueblos indígenas de origen Maya, en un discurso que era a la vez global y local e históricamente situado contra el neoliberalismo en su expresión globalizada. Es precisamente en ese contexto, de ausencias y búsquedas de nuevos sentidos, que emergen, surgen o re-existen prácticas de conocimiento/saber que antes que asumirse de una manera exclusiva y excluyente, son el resultado de tejidos complejos y multirreferenciales.

Los conocimientos/saberes como territorios fronterizos

Comienza un tiempo en el cual tenemos que afirmarnos y quizás incluso tenemos que revertir el lamento y transformarlo en un gesto de celebración de lo que somos, de lo que hemos llegado a ser y de los saberes que nos han

ayudado a sobrevivir. Celebración que no es narcisista, sino un agradecimiento humilde a la pacha que también sobrevive con nosotrxs. Y ese nosotrxs se está ensanchando e interconectando la múltiple manera de alimentar su (nuestra) vida (Rivera Cusicanqui, 2018, págs. 81-82)

Hasta este punto de la reflexión, he utilizado casi indistintamente las expresiones, *conocimientos*, *saberes* y *conocimientos/saberes*. En este apartado, siguiendo con la perspectiva geopolítica de esta reflexión, argumentaré porqué propongo esta última expresión como aporte a un proceso de descolonización del lenguaje (Veronelli, 2016), en particular, del académico, partiendo de que es necesario reconocer que la relación entre conocimientos y saberes es compleja...

Sobre los conocimientos y los saberes

Podría decirse que la idea de *conocimientos* está íntimamente asociada con el acervo científico-filosófico proveniente de la matriz hegemónica occidental, incluyendo las contradicciones mencionadas anteriormente, entre ciencias exactas, sociales y humanísticas (Wallerstein, 2006). No obstante, el concepto de

conocimiento está estrechamente ligado con la noción griega de *episteme* (ἐπιστήμη *epistēmē*), que aludía al “conocimiento verdadero” o “ciencia”, que para los antiguos filósofos de este pueblo se encargaba de la búsqueda de “verdades universales”; por ello, para pensadores como Platón y Aristoteles, era fundamental distinguirla de la *tekné* (la técnica, en cuanto *entendimiento* para la producción material o acción eficaz de transformar algo), pero sobre todo de la *doxa*, es decir, el “conocimiento del común” o “conocimiento sensible”, que era menospreciado por *fenoménico*, es decir, porque provenía de lo experiencial y se explicaba desde lo particular... y porque era el del pueblo raso.

En Latinoamérica y el Caribe, esta jerarquización y subsecuente subordinación o invisibilización de los conocimientos/saberes provenientes de matrices epistémicas distintas a la hegemónica occidental en la modernidad, tiene su origen hace más de cinco siglos en los procesos de racialización provenientes de la razón colonial:

[...] la relación raza/lenguaje es practicada dentro de una filosofía, una ideología y política eurocéntricas que incluyen una política lingüística. Desde dentro, el enorme aparato epistémico-ideológico de la modernidad permite a la imaginación colonial

presuponer a los colonizados-colonializados como seres menos-que-humanos, expresiva y lingüísticamente [...] La idea eurocéntrica del lenguaje conecta la lengua, la gramática, la civilización y la escritura alfabética con el conocimiento, y naturaliza estas características y atributos como lenguaje ‘en sentido pleno’. Que los colonizadores-colonializadores tienen lenguaje es indisputable dentro del paradigma moderno/colonial, así como lo es que los colonizados-colonializados carecen de lenguaje (Veronelli, 2016, pág. 48).

Para plantearlo mediante ejemplos concretos: si Frantz Fanon ([1952] 2009) no hubiese sabido leer y escribir en francés (la lengua del colonizador), y si no hubiese sido psiquiatra, o si no hubiese planteado sus reflexiones en diálogo con categorías científicas (la *episteme* hegemónica), difícilmente le conoceríamos (aun así, no es un autor canónico en Latinoamérica y el Caribe, probablemente por los temas que abordó magistralmente); Manuel Quintín Lame (Lame, 1916; 1927; 1934; 1963), que puede considerarse uno de los padres del movimiento indígena en Colombia, aprendió a leer y escribir a comienzos del siglo XX y produjo varios libros; no obstante, salvo para algunos líderes indígenas y algunas académicas y académicos, por lo general activistas, su obra es prácticamente desconocida. Se conoce menos el pensamiento de Benkos Biojó, Rey del Palenque de San Basilio, a unos kilómetros

de la Cartagena colonial, en tiempos de la Nueva Granada (siglo XVII), probablemente porque sus conocimientos/saberes se compartieron por medios no seculares, ni se expresaron por circuitos o canales científicos... se hicieron por tradición oral, pero además su historia es la de los que, supuestamente, *no tenían lenguaje*.

En ese orden de ideas, es importante entender que, a finales del siglo XX y comienzos del XXI, persiste la idea de que:

Los conocimientos humanos que no se produzcan en una región del globo (desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo), sobre todo aquel que se produce en África, Asia o América Latina no es propiamente conocimiento sostenible. Esta relación de poder marcada por la diferencia colonial estatuida la colonialidad del poder (es decir, el discurso que justifica la diferencia colonial) es la que revela que el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas. La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, “subir” a la epistemología de la modernidad (Walsh, 2003, pág. 2)

Entretanto, *saberes* tiene, principalmente, dos acepciones: la primera, de largo uso en el tiempo y el espacio por lo anteriormente expuesto, se ha usado para referir, digamos, conocimientos/saberes periféricos que se hallan por fuera de los paradigmas y la monoculturalidad de la

ciencia o la filosofía hegemónica occidental; es decir, desde lógicas multiculturalistas y reduccionistas contemporáneas, se *reconoce* la alteridad de otros sistemas de pensamiento, interpretación y representación de la realidad, pero en clave de integracionista y de superioridad, no como posibilidad de diálogo y debate para, desde allí, aprender y resignificar la visión hegemónica.

La segunda acepción, de uso más reciente, proviene de movimientos contrahegemónicos que proponen los *saberes* como reto geopolítico al reduccionismo hegemónico de la ciencia occidental. Boaventura de Souza Santos (2005, 2011, 2014) plantea dos categorías: *Ecología de saberes y Epistemologías del Sur*. La primera “Es una ecología porque está basada en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos -uno de ellos es la ciencia moderna- y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía” (Santos, 2014, pág. 41). Así, además de que no existe una única manera de saber, con la idea de *interconocimiento*, enfatiza en la naturaleza relacional de los saberes, que devienen en una trama relacional, viva. Entretanto a las Epistemologías del Sur, las define como un proyecto político y epistémico contrahegemónico profundamente histórico, pero que “parte de otras historias que no son precisamente la historia universal de occidente

[...] historias que constituyen el trabajo presente y futuro” (Santos, 2011, pág. 17).

Para Santos, las Epistemologías del Sur, parten de un conjunto de premisas, a saber: i) que “La comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo y por eso la transformación del mundo puede también ocurrir por vías, modos, métodos, impensables para occidente o las formas eurocéntricas de transformación social” (Santos, 2011, pág. 16)”;

ii) que el mundo deviene en una la diversidad infinita, pues “existen diferentes maneras de pensar, de sentir –de sentir pensando, de pensar sintiendo–, de actuar; diferentes relaciones entre seres humanos –diferentes formas de relación entre humanos y no humanos, con la naturaleza, o lo que llamamos naturaleza; diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro” (Santos, 2011, págs. 16-17), y este reconocimiento de la diversidad va hacia la construcción de un pensamiento alternativo de alternativas, y iii) que considerando la diversidad infinita en sus complejidades, se precisa fomentar “formas plurales de conocimiento” (Santos, 2011, pág. 17) mediante una especie de *universalismo negativo*, para demostrar que nadie tiene todos los conocimientos y saberes para resolver los problemas del mundo.

Lo epistémico como espacio y los conocimientos/saberes como territorios fronterizos y lugares inter/trans epistémicos

A lo anterior, es importante sumarle un fenómeno social mucho más reciente: la emergencia e insurgencia de prácticas de conocimiento/saber que integran distintas matrices epistémicas, en donde se mixturan lo moderno y lo ancestral en propuestas territorial y políticamente situadas, por lo general, integrando prácticas académicas y de activismo social.

Para ello, quisiera explicar por qué considero lo epistémico como un lugar de disputa territorial, basado en los aportes de Rita Segato (2006). Esta autora propone una distinción entre espacio, territorio y lugar: así, el *espacio* “[...] pertenece a ese dominio de *lo real* y es una precondition de nuestra existencia, una realidad inalcanzable que siempre demostrará exceder las categorías y medidas que le lancemos [...]” (pág. 148). Por otra parte, entiende el *territorio* como:

[...] espacio apropiado, trazado, recorrido, delimitado. Es ámbito bajo el control de un sujeto individual o colectivo, marcado por la identidad de su presencia, y por lo tanto indisociable de las categorías de dominio y de poder [...] No hay territorio sin sujeto de esta apropiación –sujeto en

posesión y en posición; y no hay territorio sin Otro. Territorio es, en esta perspectiva, realidad estructurada por el campo simbólico y, así como el espacio es del dominio de lo real, supuesto pero inalcanzable en sí y sólo accesible en los formatos que la fantasía, la ideología o la ciencia le permiten asumir [...] (Segato, 2006, pág. 130).

El *lugar* sería entonces, en donde sucede el “[...] asentamiento de un sujeto individual y colectivo, es el soporte donde esas producciones espaciales y territoriales se concretizan” (Segato, 2006, pág. 130); es decir, el campo de juego en el que se dan conflictos y crisis por la disputa territorial entre distintos sujetos.

Asumiendo lo epistémico como un espacio, en el que se expresan y disputan los diversos conocimientos/saberes, propongo reflexionar sobre la manera en que se configuran *territorios inter/trans epistémicos*, entendidos como fronteras de encuentro altamente conflictivas y creativas a la vez. Con el uso de dos sufijos relacionados (/) pretendo integrar formas de relación que van desde el “entre” o “en medio de”, hasta el “a través” o “más allá de” diferentes epistemes. Ahora bien, en consecuencia de asumir lo epistémico como espacio, y al entramado inter/trans epistémico como territorio, tendríamos que éste constituye fronteras en donde se dan cita distintos conocimientos/saberes.

Este tipo de abstracción relacional-espacial-geopolítica de los conocimientos/saberes resulta clave para entender su diversidad, diferencias y límites, que se expresan en fronteras, pues “[...] no existe idea de territorio que no venga acompañada de una idea de frontera. Límite y territorio [...] son nociones correlativas, indisociables, y esto se deriva en nociones varias de adyacencia, continuidad, contigüidad, discontinuidad y alteridad (Segato, 2006, pág. 130). Es en ese orden de ideas, que Mezzadra y Neilson (2017), consideran las fronteras como

[...] un punto de vista epistemológico que nos permite realizar un agudo análisis crítico no solo del modo en el que las relaciones de dominación, desposesión y explotación están siendo redefinidas en el presente sino también de las luchas que adquieren forma en torno a estas relaciones cambiantes. La frontera puede ser un método precisamente en la medida en que es concebida como un lugar de lucha (Mezzadra & Neilson, 2017, pág. 37).

Proponer la categoría conocimientos/saberes, como territorios fronterizos y lugares inter/trans epistémicos, nombrados de esa manera, tiene como propósito comprender relacionamente las prácticas concretas de distintos intelectuales y grupos humanos cruzados por filosofías y saberes

ancestrales, negros e indígenas, ciencias y filosofías occidentales hegemónicas y emergentes, en constante interacción, en constante *fricción*, como dirían algunos pensadores antillanos (Bernabé, Chamoiseau, & Confiant, 2011 [1986]).

La expresión *conocimientos/saberes* es consecuente con una perspectiva de aproximación y enunciación relacional, donde no se pretende dividir un fenómeno en pequeñas partes para luego juntarlas, sino que busca configurar una lectura del tejido complejo del mismo. Para ello, intencionalmente, en una misma expresión se juntan dos palabras que aparentemente están divididas por nuestra propia incapacidad de una lectura integradora, que asuma las incertidumbres y contradicciones del pensar-sentir-hacer-decir. Esta expresión invita al reconocimiento de diversos tipos y formas de pensamiento y acción en los que cabe, desde la ciencia hegemónica occidental, tanto como las *ciencias otras* de origen periférico, ambos conjuntos con sus propias contradicciones. Aquí es importante dejar sentado un primer interrogante, acerca de cómo cada vez son más reconocidas epistemes cuya matriz por ejemplo, no es el *logos*, sino la *Tierra*, entendida como un ser complejo y Divino.

Precisamente a eso se refiere Silvia Rivera Cusicanqui en el epígrafe que abre este apartado cuando afirma que es necesario *celebrar lo que somos, en un agradecimiento humilde* pues más allá de los muros de las academias, de las oficinas de planeación del desarrollo, más precisamente, en las profundidades de las periferias del sistema hegemónico occidental y capitalista, es decir, en nuestros territorios, hay otras historias y conocimientos/saberes que desde su naturaleza indómita, compleja y contradictoria, han posibilitado las resistencias y re-existencias que pueden ofrecer alternativas a la crisis civilizatoria, que en palabras de Samir Amín (2009), lo que vivimos en la actualidad es un nuevo síntoma del capitalismo en crisis⁸...

Otras prácticas de conocimiento/saber ya están sucediendo: reflexiones a manera de cierre y nuevas preguntas

Siempre he dicho que el mar Caribe se distingue del Mediterráneo en que aquel es un mar abierto, un mar difrangible, en tanto que el Mediterráneo es un mar convergente. El hecho de que

⁸ Para autores críticos, que van desde Marx (Marx & Engels, [1848]) hasta Amín (2009), la naturaleza del capitalismo es la crisis recurrente. Esa crisis se va metamorfoseando de acuerdo a los objetivos de revitalización que se traza, en clave de despojo,

reordenamiento y acumulación. Un ejemplo de ello son las nuevas relaciones económicas, políticas, ambientales y sociales que se están planteando y se plantearán a propósito de la pandemia por COVID19 durante el primer semestre de 2020.

las civilizaciones y las grandes religiones monoteístas surgieran en las proximidades de la cuenca mediterránea obedece al poder de este mar para dirigir, incluso por medio de los dramas, las guerras y los conflictos, el pensamiento humano hacia un pensamiento de lo Uno y de la unidad. El mar Caribe, por su parte, es un mar que difracta y que suscita la emoción de la diversidad. No es únicamente un mar de tránsito y trasiego, es también un mar de reencuentros y de vínculos. Lo que sucede en el Caribe en tres siglos es literalmente esto, a saber: la coincidencia de elementos culturales provenientes de horizontes absolutamente diferentes y que realmente se criollizan, realmente se imbrican y se confunden entre sí para alumbrar algo absolutamente imprevisible, absolutamente novedoso, que no es otra cosa que la realidad criolla (Glissant, 2016 [1996], pág. 15).

Las reflexiones de Glissant desde el caribe insular y el *pensamiento creole* o la *creolidad*, claman por una poética de la diversidad, que es en realidad una poética de la relación y que, por la condición difractiva de una región como Latinoamérica y el Caribe, va más allá de la perspectiva científica y filosófica hegemónica occidental, en donde el Ser, es un absoluto ontológico, como lo denunciaba Rodolfo Kusch (1976). Allí, deriva que no es posible una noción única de Ser, por el contrario, lo que hay son *existencias*, *estares-siendo*, que cambian y se re-significan territorialmente:

[...] Hemos de reconciliarnos con el pensamiento del indicio, con un pensamiento asistemático, que no será dominador, ni riguroso, ni autoritario, sino que será tal vez un pensamiento asistemático, caracterizado por la intuición, la fragilidad, la ambigüedad, que se compadecerá mejor con la extraordinaria complejidad y con la extraordinaria multiplicidad de dimensiones del mundo en que vivimos. Traspasado y sostenido por el indicio, el paisaje deja de ser una escenografía apropiada y se torna un personaje del drama de la Relación, la cual no es la apariencia pasiva del todopoderoso Relato, sino la dimensión cambiante y permanente de cualquier cambio y de cualquier intercambio. Este universo imaginario de un pensamiento del indicio nos resultará consustancial cuando, en el mundo actual, experimentemos una poética de la Relación... La Diversidad se ensancha con todas las apariciones inesperadas, con las minorías ayer mismo ignoradas y postradas bajo la losa de un pensamiento monolítico, expresiones fractales de sensibilidades que se reagrupan y adoptan formas inéditas (Glissant, 2016 [1996], pág. 26).

A continuación, se enuncian brevemente algunas de las prácticas de conocimientos/saberes que alientan a otros mundos posibles que ya están sucediendo, no tanto con una intención abarcadora, pues son muchas más, y seguramente se están configurando muchas por descubrir. Se invocan a manera de provocación y de llamado de atención sobre la diversidad de

movimientos intelectuales recientes, que fluctúan con el vaivén de sus propias territorialidades, en una lucha asimétrica, en donde se juega la existencia de pueblos enteros que buscan caminos para *estar-siendo*. Cada experiencia implica reflexiones que se estiman pertinentes para el propósito de este texto, a manera de cierre y nuevas preguntas...

Epistemología ch'ixi: lo entreverado y contradictorio como potencia

Desde suramérica, la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2014, 2018) ha propuesto la epistemología *ch'ixi* o *ch'eje*, que para la autora nace del “[...] esfuerzo por superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando manos de conceptos metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades (Rivera Cusicanqui, 2018, pág. 17). Según Cusicanqui, en los años setenta y ochenta del siglo XX en Latinoamérica y el Caribe, se daba por sentada la homogeneización e hibridación cultural de nuestras sociedades; no obstante, desde mediados de los noventa, no sólo en la región sino prácticamente en el mundo entero “[...] vivimos la múltiple irrupción de pasados no digeridos e indigeribles” (Rivera Cusicanqui,

2018, pág. 17), refiriéndose a las luchas indígenas, afrodescendientes, feministas y medioambientales, entre otras, que son el resultado justamente de lo contrario: de emergencias por el derecho a una existencia diferente a al proyecto integracionista del capitalismo global.

Dado que el concepto de lo *ch'ixi* o *ch'eje* proviene del *aymara* en tanto cosmovisión y lengua, estimo necesario compartir su definición comenzando por el proceso de *aprender a nombrar*, que es un elemento central para la investigación, en tanto acto conflictivo y creativo, de despliegue y potencia. Para Rivera Cusicanqui lo *ch'ixi* (el subrayado es mío):

[...] apareció en mi horizonte cognitivo cuando todavía no sabía nombrar aquello que había descubierto a través de mis esfuerzos de reflexión y de práctica, cuando decía “esa mezcla rara que somos”. En algún momento lo dije en un trabajo sobre la pérdida del alma colectiva, y cuando hablé de la identidad de un mestizo a la que no cual no podía nombrar todavía (Rivera Cusicanqui, 2018, pág. 78).

Pero para llegar al concepto de epistemología *ch'ixi* o *ch'eje*, se hace necesario adentrarnos en la comprensión andina del mundo, en donde la palabra *ch'ixi*:

[...] simplemente designa en *aymara* a un tipo de tonalidad gris. Se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero al acercarnos, nos

percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas negras y blancas entreveradas. Un gris jaspeado que, como tejido o marca corporal, distingue a ciertas figuras -*el k'usillu*- o a ciertas entidades -la serpiente- en las cuales se manifiesta la potencia de atravesar fronteras y encarnar polos opuestos de manera reverberante. También ciertas piedras son *ch'ixi*: la andesita, el granito, que tienen texturas de colores entreverados en manchas diminutas [...] Aprendí la palabra *ch'ixi* de boca del escultor aymara Víctor Zapana, que me explicaba qué animales salen de esas piedras y porqué son animales poderosos. Me dijo entonces "*ch'ixinakax uxtiwa*", es decir, existen, enfáticamente, las entidades *ch'ixis*, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son ni blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece al cielo ni a la tierra pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de mina. Don Víctor mencionó también que éstos son los animales que nos sirven «para defendernos de nuestros enemigos». Y con tejido *ch'ixi* se hace la *q'urawa* -la honda andina que se sigue usando en los bloqueos de carreteras del altiplano-, porque la *q'urawa* es además *ch'iqa ch'ankha*, esta hecha con hilos torcidos al revés; muchos objetos rituales se hacen con lana torcida al revés (Rivera Cusicanqui, 2018, págs. 79-80).

Para Rivera Cusicanqui las contradicciones no tienen necesariamente que suponer disyuntivas paralizantes, oposiciones irreductibles, en donde no es necesario optar por un sistema de pensamiento u otro, en donde es posible lo entreverado. Sin embargo, aclara:

Eso podría verse como una cosa moralmente ambivalente, como el caso de la indecisión o *pä chuyma* en aymara. Pero *pä chuyma* puede ser un corazón o una entraña *divina* que reconozca su propia fisura y en este caso podría transformarse en una condición *ch'ixi*. Esa constatación no puede mentirosos, hacernos creer que sólo somos de un lado y no del otro. El otro lado no existe, pero en ciertas coyunturas emerge tan solo como "furia acumulada". La disyunción comprendida y vivida nos ha permitido abrirnos a muchas formas de (re)conocer situaciones complejas y orientarnos en ellas, no siempre de un modo conciliador. No es una búsqueda de pactos o componendas, porque hay cosas que no se pueden conciliar (Rivera Cusicanqui, 2018, pág. 80).

Permitiéndome una deriva, en este punto quiero proponer que encuentro la epistemología *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2018) estrechamente vinculada en su definición y devenires con el pensamiento *creole* (Bernabé, Chamoiseau, & Confiant, 2011 [1986], Glissant, 2016 [1996]), específicamente en tanto que se plantean como experiencias de comprensión del mundo que integran lo radicalmente diferente (véase el epígrafe de Glissant, con el que se abre esta apartado), en tanto les es constitutivo por su propia historia, asumiendo contradicciones, opacidades, incertidumbres e ingobernabilidades, que es en donde radica la potencia en la lucha contrahegemónica.

Volviendo a la autora boliviana, es preciso considerar que los procesos de consolidación de estas epistemologías no se

dan en territorios neutrales, sino en fronteras violentas y misteriosas, en donde se disputan no solo los saberes, sino la existencia misma... Aquí emerge la pregunta ¿cómo pensar investigaciones desde esta u otras apuestas epistemológicas semejantes que asumen *la contradicción entre lo que no se puede conciliar* y que a la vez es parte de nuestro estar-siendo?

Aventuro dos reflexiones: primero, hay quienes desde la epistemología de la educación y el pensamiento complejo se han hecho el mismo cuestionamiento, proponiendo, por ejemplo, la *multirreferencialidad* (Ardoino, 1991), en donde se asume que un fenómeno puede abordarse desde una pluralidad de miradas, sin que necesariamente estas deban conciliarse entre sí, por el contrario, el ánimo de esta perspectiva articular estos múltiples análisis o “hasta conjugarlos” (Ardoino, 1991, pág. 4), pero sabiendo que hay opacidades y contradicciones en ese análisis: allí radica la diversidad y multidimensionalidad de la(s) realidad(es). Segundo, una epistemología *ch'ixi* abre la posibilidad de comprender de manera compleja muchos de los procesos sociales de lo que Enrique Dussel (2004) ha denominado *transmodernidad*.

Algunas reflexiones de la mano de los Buenos Vivires: del Sumak Kawsay/Suma Qamaña⁹

Entre los años noventa del siglo XX y las dos últimas décadas de lo que va corrido del XXI, emergen con fuerza desde Latinoamérica y el Caribe, críticas radicales a la noción de desarrollo como una promesa incumplida y un horizonte sin sentido, tanto desde los movimientos sociales, como desde la academia. Así emergen conceptos como *postdesarrollo*, *alternativas y transiciones al desarrollo*, de la mano de otros, como *Sumak Kawsay/Suma Qamaña*, *Vida Sabrosa* o *Lekil Kuxlejal*, enraizados en las ontologías y epistemes de diversos pueblos indígenas y negros, que históricamente han asumido la relación Naturaleza-Sociedad de manera distinta a la hegemónica occidental (utilitarista, depredadora, extractivista).

Refiriéndose a los efectos devastadores del cambio climático, que deviene de la crisis civilizatoria y sus efectos en el ambiente Edgardo Lander se pregunta cómo dar respuesta a la crisis: “[...] sin confrontar los patrones civilizatorios que nos han conducido a esta y sin impugnar las relaciones de poder que hoy controlan las decisiones que definen el rumbo del planeta, sin cuestionar las formas

⁹ Estas dos expresiones son unas, entre muchas muchas, como la *Vida Sabrosa*, en el afropacífico colombiano; o el *Lekil Kuxlejal*, en el sureste mexicano.

dominantes del conocimiento de la modernidad colonial? (Lander, 2019, págs. 29-30).

Es precisamente en este punto que resulta relevante llamar la atención sobre cómo en Latinoamérica, cuando los movimientos sociales y los políticos a los que se ha llamado *progresistas* llegaron al poder por vías democráticas de la mano de los movimientos sociales, intentaron implementar cambios en los diseños institucionales a fin de llevar a la práctica estas nuevas ideas. El resultado, para muchos, fue un fracaso; para otros tantos, podría considerarse un aprendizaje, a beneficio de inventario¹⁰. Para ilustrar estas afirmaciones, tomo como ejemplo los casos de Bolivia y Ecuador, que llegaron a reescribir sus constituciones nacionales desde conceptos tan potentes en la cosmovisión y episteme prehispánica andina como *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*, traducidos al castellano como *Buen Vivir/Vivir Bien...* Casi dos décadas después de estas reformas, Atawallpa Oviedo Freire plantea la siguiente crítica:

La resistencia colonial de casi 500 años por parte de los pueblos indígenas andinos, se vio cristalizada con la incorporación del paradigma del Buen Vivir dentro de las Constituciones Políticas de Ecuador

y Bolivia. Fue un gran triunfo, pero al mismo tiempo un desafío y un peligro para toda la población de los Andes, y ya no solo para el movimiento indígena. Un *desafío*, por cuanto implicaba la plasmación real y concreta del Buen Vivir en la vida cotidiana, más allá de las palabras introducidas en la Constitución. Y un *peligro*, por cuanto el Buen Vivir podía ser desnaturalizado y folclorizado por ciertos sectores interesados y por otros más ingenuos; siendo esto en esencia, lo que sucedió en los diez años del “correísmo” en Ecuador (y otros tantos del “evismo” en Bolivia) [...] el *sumakkawsay* fue absorbido de su propio camino milenar para pasar a ser otro ingrediente, uno más entre los distintos componentes que conformarían el “nuevo buen vivir”, ya no de la racionalidad indígena, sino del pensamiento de la nueva izquierda y de cierta academia indigenizada que se abrió por primera vez seriamente a “lo indígena” puesto, que la izquierda ortodoxa prefería mantenerse incólume en su claustro. Este “buen vivir en construcción” fue reestructurado por ciertos intelectuales de la nueva izquierda en una amalgama de pensamientos provenientes desde corrientes marxistas, ecologistas, feministas, etc. Surgió así un “buen vivir de izquierda” que recogía una parte del pensamiento indígena, pero principalmente del pensamiento crítico de Occidente. Éste último pensamiento coincidía en algunos elementos con la racionalidad andina, pero también había ciertas diferencias estructurales y, en algunos casos, irreconciliables (Oviedo Freire, 2020, págs. 38-39).

¹⁰ Algunas de estas reflexiones finales se derivan del libro “Buenos vivires y transiciones en Latinoamérica” {se publicará en el primer semestre 2020}, resultado de la expedición de un grupo de investigadoras e investigadores por Latinoamérica para comprender cómo se materializan prácticas de *buenos vivires* -en tanto son múltiples y diversos- en distintos países como Ecuador, Bolivia y México; en este texto

participo con el capítulo “Caminando de la mano de otros *buenos vivires* en el sureste mexicano: del *Lekil Kuxlejal* a diversas prácticas de construcción de otros mundos posibles”. Destaco el texto citado: “Buen Vivir: Primer pensamiento propio de Interamérica”, escrito por el ecuatoriano Atawallpa Oviedo Freire, quien propone una genealogía del Buen Vivir como concepto y apuesta política.

¿A qué se debía lo “irreconciliable” a lo que alude Oviedo Freire? Probablemente a la ausencia un profundo debate ontológico e inter/tras epistémico que tejiera las diferencias y asumiera sus contradicciones (Rivera Cusicanqui, 2018) para, desde allí, proponer cambios de fondo. Es importante considerar que el *Buen Vivir/Vivir Bien* es sólo una de múltiples acepciones¹¹ de este paradigma emergente; no obstante, este significante, con múltiples significados que le dotan de sentido, implica al menos tres aspectos críticos interrelacionados, que pueden considerarse radicalmente opuestos, tanto a propuestas tendientes al capitalismo o incluso al socialismo, en tiempos de transmodernidad.

El primer aspecto alude al sentido profundo de estas palabras, pues la orientación principal es *la armonía entre todo lo viviente*, no el *progreso*¹², por más humanista (como el marxismo) o sostenible (como las propuestas de la revolución verde o de desarrollo humano

sostenible) que se proclame. Eso significa que debe prevalecer la vida, una buena y digna. El segundo tiene que ver con el *ethos*, pues se está aludiendo permanentemente a lo colectivo sobre lo individual, en lo que habría algunas coincidencias con los socialismos e incluso con democracias comunitaristas. A manera de ejemplo, muchos pueblos originarios de Latinoamérica y el Caribe dan poca importancia en sus lenguas a la primera persona del singular (“Yo”), salvo para asuntos muy precisos de la vida cotidiana, así que cuando alguien se refiere *a lo propio*, da cuenta de un *nosotros*, un profundamente integrado con el territorio y la Vida en él. El tercer y último aspecto tiene que ver con la existencia como una relacionalidad compleja que integra *Materialidad, Espiritualidad, Naturaleza y Cultura*.

El punto aquí no es considerar el éxito o fracaso de tales iniciativas como no sea para valorarlas como procesos que son

¹¹ Con respecto a esta expresión, considero clave hacer una reflexión crítica, que llama la atención sobre una especie de “intra colonialismo”. En varios escenarios críticos en Latinoamérica y el Caribe se ha propuesto la expresión *Buen Vivir*, en los mejores casos, como concepto en construcción, pero en otros como un dogma más, lo que termina por trivializar el sentido y aumentar la violencia epistemológica entre sectores críticos. Por ejemplo, *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*, corresponden a pueblos de origen andino. Otros pueblos suramericanos, por ejemplo, de raíz panamazónica, lo llaman *Reojaché Paiché* (Pensar Bien para vivir bien, como los Korebajü en Colombia) o *Pénkerpujustin* (pueblo Shwuar, del Perú). Así mismo ocurre con el *Lekil Kuxlejal* de los pueblos de origen Maya en México y Centroamérica. Lo importante de esta crítica es reconocer que cada pueblo, desde su saber y autonomía tienen una idea singular y territorialmente anclada del mejor orden posible y, si bien hay coincidencias, lo clave aquí es reconocer y respetar la diversidad.

¹² La expresión “progreso” trae implícita la idea de dominación de la humanidad sobre la Naturaleza. El escritor colombiano William Ospina lo describe así: “A ese apetito prometéico que nos hace querer ser más veloces, más poderosos, más ricos, más diestros y más seguros, a esa competitividad extrema que es una causa poderosa de odios y de guerras, a esa voluntad de dominio que nos ha convertido en la especie hegemónica a la que todo está subordinado, si bien le debemos [...] los refinamientos de la industria, los milagros de la técnica, [...] le debemos también la reciente irrupción de grandes e inquietantes hechos planetarios que en menos de dos siglos han alterado el equilibrio natural, han producido daños crecientes que destruyen especies enteras y han puesto en peligro solo una civilización varias veces milenaria, sino la aventura misma de la vida en la Tierra” (Ospina, 2016, citado por Noguera de Echeverri & Giraldo, 2017, pág. 78)

desencadenados por las insurgencias epistémicas de las que ha tratado este documento. Eso significa, en palabras de Arturo Escobar, comenzar a asumir que:

[...] ya no estamos meramente frente a un continente unificado en su historia y su cultura, “América Latina”, sino frente a un pluriverso, un mundo hecho de muchos mundos. Los mundos indígenas y afrodescendientes en particular han cobrado una importancia inusitada en la redefinición de una supuesta identidad y realidad compartidas, de allí el nuevo léxico de Abya Yala/ Afro/ Latino/ América. No es una denominación ideal, dada la diversidad interna de cada uno de los tres ejes identitarios, y esconde otros ejes claves (rural/ urbano; clase, género, generación, sexualidad y espiritualidad), pero es una manera inicial de problematizar y al menos hacernos tartamudear, cuando con tanta naturalidad invocamos a “América Latina” (Escobar, 2017, pág. 52)

Afroepistemologías y epistemologías das encruzilhadas

En paralelo temporal a los ejemplos de prácticas de conocimientos/saberes inter/trans epistémicos a los que se ha aludido en este trabajo, es fundamental resaltar el papel que han jugado y siguen jugando los movimientos negros en diferentes lugares del sur global, tanto en la América afrodiaspórica, como desde África.

Así, desde distintos territorios, se vienen gestando propuestas epistemológicas, filosóficas y estéticas, muchas veces, en articulación aportes de los estudios de género y los feminismos, pero principalmente con poblaciones que históricamente han sido marginalizadas y violentadas de distintas maneras, desde los campos remotos hasta las zonas periféricas de las grandes ciudades...

Para Jesús “Chucho” García, la afroepistemología está compuesta de tres aspectos esenciales: *conocimiento, espiritualidad y derechos humanos* (cuya versión propia, ya existían en el África subsariana en el siglo XIII). En una definición más escueta, el autor considera que la afroepistemología:

[...] es el conocimiento y percepción que las y los africanos y sus descendientes tenemos de nuestros propios mundos, nuestra cosmovisión, nuestras formas de ser, gesticular, caminar, amar, ser, compartir. Esa visión es la base de la construcción social del conocimiento sin que sea mediado por otros. Nuestro mundo es nuestro mundo, el cual podemos compartir con los demás en igualdad de condiciones. Así hemos construido nuestra filosofía de la afrodignidad, opuesta a la filosofía del desprecio elaborada por la visión eurocéntrica [...] La filosofía africana y afrodescendiente, en un momento puesta en cuestionamiento por algunos estudiosos académicos africanos “asimilados” al patrón filosófico europeo, no emerge ni surge como contra respuesta al eurocentrismo. Existe y punto. Como decía el nigeriano, premio Nobel de la Paz,

Wole Soyinka, “el tigre no dice su tigritud... salta” (García, 2018, pág. 65)

Este tipo de reflexiones, vienen cobrando potencia en virtud de su visibilización y enunciación, así como de las redes de intercambio y construcción de agendas investigativas y pedagógicas. Tal es el caso del reciente *Encuentro Internacional Caminho sobre Caminho: Epistemologias das Encruzilhadas*¹³, realizado a finales de junio de 2020 y auspiciado por varias universidades brasileras y del África subsahariana, cuyos investigadores e investigadoras se articulan mediante la Red Yorubantu: *Epistemologias yorubá e bantú*.

A este respecto vale la pena preguntarse por el movimiento negro en Latinoamérica y el Caribe en lo que se refiere a su papel en contextos contemporáneos profundamente racializados, patriarcales, extractivistas y despojadores, en los que sus gobiernos han dado un viraje hacia la ultraderecha, es decir, en un momento en que la arremetida neoliberal y neoconservadora, binarista en términos religiosos y políticos, tomada de la mano de la fuerza pública, hace estragos en los sectores marginales... Pareciera que estas apuestas ontológicas y epistémicas constituyen

gérmenes de resistencia por el derecho a existir...

Las insurgencias inter/trans epistémicas como posibilidades de transformación ontológica y política

Así como se ha develado la faceta perversa de la globalización que intenta dar continuidad a un proceso histórico de jerarquización de los conocimientos/saberes al servicio de la episteme hegemónica occidental, también es preciso reconocer que en este proceso multidimensional y multicausal, se halla la potencia de la comunicación entre periferias globales, así como entre sus apuestas de resistencias y re-existencias ontológicas y epistemológicas; es decir, los cambios en la dimensión espaciotemporal (Bauman, 2009) de la globalización también posibilitan encuentros.

De otra parte, en las comunidades más marginadas y remotas, de las periferias globales, en los campos, selvas y ciudades, hay personas que han ido a la universidad, o si no han participado de estos espacios, sus propias luchas les han formado en diversos conocimientos/saberes que les han permitido resistir y re-existir, incluso a

¹³ Los videos de las conferencias están disponibles en: <https://www.youtube.com/channel/UCjAcsIUVyBBaSNnBFWjPuiw/videos>

pesar de las políticas públicas y las universidades (en lo personal, yo hago parte de los primeros, y he tenido un permanente aprendizaje con los segundos).

En otro momento, acaso la dinámica de relación entre las comunidades y los investigadores, el estado o las ONG, pudo ser sumisa pero eso hoy ha cambiado, principalmente, porque en los mismos territorios hay mayor conciencia de la palabra en la propia voz, y porque a mayor formación política, se intensifican las suspicacias con una academia y un estado (o sus tercerzaciones) cosifican y no oyen y, digámoslo más claramente, estas instituciones han sido develadas como un modo más de ganarse la vida para obreros calificados que muchas veces sirven al mejor postor, encarnado en agencias multilaterales y políticas de investigación nacionales, entre otros tentáculos de la hidra capitalista, para usar una expresión neozapatista.

Podríamos extrapolar la pregunta: ¿puede la academia consolidada desde su lugar de privilegio de-construirse para resignificarse y así escuchar, debatir y aprender de los conocimientos/saberes y el accionar de las distintas marginalidades/periferias?

La respuesta es sí. Hay muchos ejemplos de un *continuum de potentes opacidades* que, aunque poco conocido, existe, y es una apuesta ético-política en la que han caminado cientos de intelectuales y

activistas en la historia de varios territorios, tanto del centro como de las periferias... que han aprendido a *estar-siendo*, y comparten estos conocimientos/saberes con quienes participan de estas luchas por la existencia.

Bibliografía

- AGNEW, J. (1998). *Geopolítica: una re-visión de la política mundial*. . ePub base.
- AMÍN, S. (octubre de 2009). ¿Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis? *El Viejo Topo*, 1-22. Obtenido de El Viejo Topo 261, octubre.: www.elviejotopo.com
- ARDOINO, J. (1991). El analisis multirreferencial. En A. y. otros, *Sciences de l'education, sciences majeures. actes de journées d'etude tenues a l'occasion des 21 ans des sciences de l'education* (Recherches et Sciences de l'education, ed., págs. 173-181). Issy-les-Moulineaux: EAP. Obtenido de http://publicaciones.anuies.mx/pdfs/revista/Revista87_S1A1ES.pdf
- BAUMAN, Z. (2009). Tiempo y clase. En Z. Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas* (págs. 13-38). México: Fondo de Cultura Económica.
- BECK, U. (1998). La apertura del horizonte global: hacia una sociología de la globalización . En U. Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* (págs. 45-98). Barcelona: Paidós.
- BERNABÉ, J., Chamoiseau, P., & Confiant, R. (2011 [1986]). *Elogio de la Creolidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-.
- CASTRO-GÓMEZ, S., & Grosfoguel, R. (2007). *Decolonizar la universidad. La hybris*

del punto cero y el diálogo de saberes.
Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

CLASTRES, P. (1996). Sobre el etnocidio. .
En P. Clastres, *Investigaciones en Antropología Política* (págs. 55-64).
Barcelona: Gedisa.

DEVÉS-VALDÉS, E. (2017). *Pensamiento Periférico. Asia, África, América Latina, Eurasia y más. Una tesis interpretativa global.* Santiago: Ariadna Ediciones.

DUSSEL, E. (2004). Sistema-mundo y Transmodernidad. En S. Dube, I. Dube, & W. (. Mignolo, *Modernidades coloniales: Otros pasados, historias presentes* (págs. 201-226). México: El Colegio de México-Centro de Estudios de Asia y África.

ESCOBAR, A. (2017). Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: la diferencia de Abya Yala/ afro/ latino/ América. En H. Alimonda, C. Toro Pérez, & M. Facundo, *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica.* (págs. 51-68). Buenos Aires: CLACSO.

FANON, F. ([1952] 2009). *Piel negra, máscaras blancas.* Madrid: Akal.

GARCÍA, J. ". (2018). Afroepistemología y pedagogía cimarrona. En R. (. Campoalegre Septien, *Afrodescendencias : voces en resistencia* (págs. 54-70). Buenos Aires: CLACSO.

GLISSANT, É. (2016 [1996]). *Introducción a una poética de lo diverso.* Madrid: Sinca.

GROSGOUEL, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 63-77). Bogotá: Siglo del Hombre.

KUSH, R. (1976). *Geocultura del hombre americano.* Rosario: Fundación Ross.

LAME CHANTRE, M. Q. (1973). (1973) *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la "civilización"*. Bogotá: Rosca de Investigación y Acción Social.

LAME, M. Q. (1927). El derecho de la mujer indígena en Colombia. En G. Castillo, *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la "civilización"* (págs. 15-36). Bogotá: Editextos.

LAME, M. Q. (1939). Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. En G. Castillo, *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la "civilización"* (págs. 51-86). Bogotá: Editextos.

LANDER, E. (2019). La crisis terminal del patrón civilizatorio de la modernidad colonial. En E. Lander, *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana* (págs. 9-57). Buenos Aires: CLACSO.

LEYVA SOLANO, X., & Sonnleitner, W. (abril de 2000). ¿Qué es el neozapatismo? *Espiral*, VI (17), 163-201.

LYOTARD, J.-F. (1987). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber.* Madrid: Cátedra.

MARX, C., & ENGELS, F. ([1848]). *Manifiesto del Partido Comunista.*

MEZZADRA, S., & NEILSON, B. (2017). La PROLIFERACIÓN de las fronteras. En S. Mezzadra, & B. Neilson, *La frontera como método* (págs. 19-45). Madrid: Traficantes de Sueños.

MIGNOLO, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Akal.

OVIEDO FREIRE, A. (2020). Buen Vivir: Pensamiento propio de Interamérica. En A. (. (

Mora, *Buenos vivires y transiciones en Latinoamérica* (págs. 153-176). Bogotá: UNIMNUTO.

PEET, R. (2012). Los orígenes sociales del determinismo ambiental. En R. Peet, *Geografía contra el neoliberalismo* (págs. 114-180). Barcelona: Icaria.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.

SANTOS, B. d. (2011). Las epistemologías del Sur. En C.-C. d. Barcelona, *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales* (págs. 9-22). Barcelona: Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB).

SANTOS, B. d. (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En B. d. Santos, & M. P. Meneses, *Epistemologías del Sur. Perspectivas* (págs. 21-66). Madrid: Akal.

SEGATO, R. (Diciembre de 2006). En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea. *Politika. Revista de Ciencias Sociales*(2), 129-148.

SPIVAK, G. C. (1998 [1985]). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis. Orbis Tertius*(6), 175-235. Obtenido de http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

VERONELLI, G. A. (2016). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*(81), 33-58. Obtenido de <https://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.uh81.scdl>

VILAS, C. M. (1999). Seis ideas falsas sobre la globalización. En J. (. Sexe-Fernández, *Globalización: crítica a un paradigma* (págs. 69-101). México: Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Plaza y Janes.

WALLERSTEIN, I. (2006). *Análisis de Sistemas-mundo*. México: Siglo XXI.

WALSH, C. (2003). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. *Polis [En línea]*(4). Obtenido de <http://journals.openedition.org/polis/7138>