

Artículo de investigación

Aportes para una reflexión crítica (epistémico-política) del llamado “giro decolonial” y la “Epistemología del Sur”

Roxana Cecilia Ynoub^{1,2,3*} y Manuel Omar Samaja⁴

¹Universidad de Buenos Aires (UBA, Argentina)

²Universidad Nacional de Lanús (UNLa, Argentina)

³Universidad Nacional de La Plata (UNLP, Argentina)

⁴Universidad Nacional de San Martín (UNSaM, Argentina)

*Correspondencia: roxanaynoub@gmail.com

Recibido: 3 mar. 2021 | 1ra decisión: 28 jun. 2021 | Aceptado: 30 ago. 2022 | Publicado: 30 ago. 2022



Resumen

En este artículo proponemos una revisión crítica de algunas tesis del llamado “giro decolonial” y de la Epistemología del Sur propuesta por Boaventura de Sousa Santos. Exponemos, en primer lugar, las ideas rectoras de estos referentes, examinadas en su perspectiva geopolítica, ideológica y epistemológica. Nos detenemos seguidamente en algunas controversias que ya se han planteado en torno a estos paradigmas, entre ellas cuestionamientos a conceptos claves como los de “modernidad” y “colonialidad” y contradicciones que se advierten en torno a temas rectores como los de feminismos, subalternidad y lucha política. El eje articulador que orienta nuestra propia revisión crítica se ubica en el concepto de totalidad orgánica, bajo el supuesto que éste permite ubicar algunos límites que presentan muchas de estas tesis a la hora de ser consecuentes con las pretensiones emancipadoras que proclaman, tanto en el orden político como en el campo epistemológico.

Palabras clave: giro decolonial, epistemología del Sur, totalidad orgánica, revisión crítica, enfoque dialéctico.

Contribuições para um reflexo crítico (epistêmico-político) da chamada "viragem descolonial" e da "Epistemologia do Sul"

Resumo: Neste artigo propomos uma revisão crítica de algumas teses da chamada "viragem descolonial" e da Epistemologia do Sul proposta por Sousa Santos. Primeiro, definimos as ideias orientadoras destas referências, examinadas na sua perspectiva geopolítica, ideológica e epistemológica. Paramos depois de algumas controvérsias que já foram levantadas em torno destes paradigmas, incluindo questões sobre conceitos-chave como a "modernidade" e a "colonialidade" e contradições que se notam em torno de questões orientadoras como o feminismo, a subalternidade e a luta política. O eixo articulador que orienta a nossa própria revisão crítica reside no conceito de totalidade orgânica, sob o pressuposto de que permite localizar alguns limites que apresentam muitas destas teses quando se trata de ser coerente com as afirmações emancipadoras que proclamam, tanto na ordem política como no campo epistemológico.

Palavras-chave: viragem decolonial, epistemologia do sul, totalidade orgânica, revisão crítica, abordagem dialética.

Contributions to a critical (epistemic-political) reflection on the so-called "decolonial turn" and the "Epistemology of the South"

Abstract: In this article we propose a critical revision of some of the thesis of the so called 'Decolonial Turn' and the "Epistemology of the South" proposed by de Sousa Santos. We first set out the guiding ideas of these stances and examine their geopolitical, ideological, and epistemological aspects. We then address some controversies that have already been raised around these paradigms, among them objections raised against key concepts such as "modernity" and "coloniality", and contradictions that are noted around guiding topics such as feminism, subalternity and political struggle. The main axis that guides our own critical review lies in the concept of organic totality, under the assumption that the later allows to locate some limits many of these theses present when it comes to being consistent with the emancipating aims they proclaim, both in the political order and in the epistemological field.

Keywords: decolonial turn | epistemology of the south | organic totality | critical review | dialectical approach.

Aspectos destacados del trabajo

- Es importante reconocer los antecedentes y precursores teóricos e históricos del enfoque decolonial.
- Existen importantes revisiones críticas de algunos aspectos rectores del paradigma decolonial.
- La noción de totalidad orgánica constituye una categoría clave para la revisión del enfoque decolonial.
- Las revisiones epistemológicas comprometen los alcances ideológicos y políticos del enfoque decolonial.

Surgimiento y marco general del llamado “giro decolonial”

Aunque en sentido estricto el llamado “giro decolonial” es de factura bastante reciente, resulta no sólo posible sino también necesario reconocer el largo proceso del que es heredero en términos históricos, políticos, ideológicos e intelectuales.

Si se omiten las referencias a las luchas y enfrentamientos anti-coloniales protagonizadas por los pueblos originarios en el momento de la ocupación colonial –continuadas de diversas maneras en todo el proceso de la colonia– y las que hicieron posible la fundación de los estados-nación latinoamericanos, los orígenes intelectuales y académicos del paradigma decolonial debieran remontarse a los comienzos del siglo XX.

Se encuentran allí algunos nombres y tradiciones que se han consolidado como referencias ineludibles para esas teorizaciones, aunque, como luego veremos, no siempre fueron reconocidas en su justa medida. Entre ellos se puede ubicar a Aimé Césaire y Frantz Fanon y sus pioneros trabajos sobre la negritud; la Teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres; la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel; la Pedagogía de la liberación de Paulo Freire y la denominada Teoría de la dependencia –con auge en la década de los 70–, por citar sólo a algunos de todos ellos. Podría ubicarse también a José Mariategui en este grupo, como en ocasiones se lo hace, sin embargo, Mariategui era un marxista que buscó traducir el marxismo a la realidad peruana y latinoamericana, y esa franca filiación al marxismo lo diferencia bastante de las tesis decoloniales actuales (aunque sin duda lo inscribe entre los muchos que aportaron a los procesos emancipadores latinoamericanos, no sólo desde la teoría sino también desde la lucha y el compromiso político).

Estos antecedentes resultan ineludibles para comprender el surgimiento de lo que hoy conforma el llamado “giro decolonial”, en el que también se enrollan múltiples perspectivas y desarrollos teóricos:

(...) introduciremos la categoría ‘decolonialidad’, utilizada en el sentido de giro decolonial, desarrollada originalmente por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2006), que, complementa la categoría ‘descolonización’, utilizada por las ciencias sociales de finales del siglo XX (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 9).

En esta línea se ubican también los trabajos pioneros de Aníbal Quijano, quien instala la conceptualización de la “matriz colonial del poder” en la década de los 80. En la categoría colonialidad articula una colonialidad del poder (político, económico-militar), una colonialidad del ser (ontológica) y una colonialidad del saber (epistemológica) (Quijano, 2007).

Aunque es difícil sintetizar todos y cada uno de los aportes que conforman ese campo aún en construcción, se pueden indicar algunos de sus elementos vertebradores. Entre ellos, uno de particular relevancia refiere a la revisión del relato histórico instituido, que concibe no sólo una historia universal, sino que además la inscribe emergiendo de las civilizaciones greco-romanas.

De un modo u otro, todo/as lo/as referentes de esta tradición combaten la idea de ubicar el origen del pensamiento y la cultura que hoy definimos como cultura occidental en el mundo helénico. Según ello/as, esa historia oculta otra que se remonta a oriente y al norte de África, en donde buena parte de los desarrollos culturales, políticos y económicos que usualmente atribuimos a esas “civilizaciones”, se habían desarrollado con bastante antelación.

Esa narrativa histórica cobra fuerza y se consolida en la Modernidad, entre otras razones, porque la colonización fue condición de posibilidad para el desarrollo moderno. De modo tal que, al tiempo que Europa avanza en su proceso colonizador en lo económico, instala –y se instala– desde una narrativa que la ubica en el centro de la historia humana. Sin ese hecho, sin ese sojuzgamiento colonizador por parte de la Europa continental primero y anglosajona después, lo que hoy entendemos por Modernidad –y todo su desarrollo posterior desde el mercantilismo hasta el capitalismo globalizado actual– no hubiese sido posible, al menos, según surge de esta lectura histórica.

Este marco es el que dio originariamente sustento al llamado grupo “modernidad/colonialidad”, del que se fueron precisando después las posiciones “decoloniales”.

El grupo “modernidad/colonialidad” estuvo integrado por un gran número de referentes e intelectuales, muchos de los cuales hicieron parte luego del referido “giro decolonial”. Entre ellos se cuentan los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes; los semiólogos Walter Mignolo y Zulma Palermo; la pedagoga Catherine Walsh; los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil; el crítico literario Javier Sanjinés y los filósofos Enrique Dussel, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres y más tardíamente se incorporó al grupo Santiago Castro Gómez.

Para esta perspectiva, como lo ha definido Mignolo (2009) en el título de un trabajo suyo, la “Colonialidad es el lado oscuro de la Modernidad”. Según él, “la Modernidad oferta un mundo de salvación, de progreso, de civilización, de felicidad, pero, para esto necesita explotar, apropiarse, oprimir, expropiar, sojuzgar” (2009, p. 38). Por lo tanto, “modernidad” y “colonialidad” son dos caras de una misma moneda.

La propuesta que propondrá luego el “giro decolonial” –derivado de estos antecedentes– definirá su campo sin necesidad de delimitarlo por referencia a la modernidad:

(...) quedó claro que mientras «modernidad/colonialidad» es una categoría analítica de la matriz colonial de poder, la categoría decolonialidad amplía el marco y los objetivos del proyecto. No obstante, la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad es ya el pensamiento decolonial en marcha. (Mignolo, 2019, p. 23).

Una corriente próxima a estas posiciones se conoce como enfoque “Poscolonial”. Éste tuvo su origen en referentes provenientes de las antiguas colonias inglesas o francesas en Asia, Oceanía y el Medio Oriente. Sus análisis se ubican en el marco de los procesos emancipatorios de varias de esas colonias en épocas mucho más recientes. Homi K. Bhabha –por ejemplo- que analiza el proceso en la India, lo ubica a mediados del siglo XVIII, con la instalación de los británicos en ese país. Desde el medio oriente, Edward Said estudia los procesos postcoloniales a partir del siglo XIX. Estas corrientes ponen mayor énfasis en análisis culturalistas y en el trabajo con eje en lo académico.

Algunas voces del enfoque decolonial han cuestionado la idea de lo “pos”, porque para los referentes del giro decolonial, el retiro de las administraciones coloniales en el proceso emancipatorio que dio lugar a los Estado-Nación –por lo menos en la región latinoamericana- no supuso la genuina ruptura con el orden colonial y la dependencia económica, cultural e incluso política de nuestras sociedades. Conforme con ello, postulan que el proceso colonizador lejos de concluirse con el nacimiento de los Estados Nación periféricos con respecto a las metrópolis del norte, no ha hecho más que revestirse de nuevas formas, dejando paso a una hegemonía inglesa primero –con la retirada de las administraciones españolas y portuguesa- y anglo-norteamericana después. Por otra parte, reniegan del lastre intelectual que advierten en los enfoques decoloniales:

El pensamiento decolonial, al desprenderse de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la poscolonialidad. La poscolonialidad (teoría o crítica poscolonial) nació atrapada con la posmodernidad. De ahí que Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida hayan sido los puntos de apoyo para la crítica poscolonial de Said, Bhaba y Spivak. El pensamiento decolonial, por el contrario, se rasca en otros palenques. En el caso de Waman Poma, en las lenguas, en las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente; en el caso de Cugoano, en las memorias y experiencias de la esclavitud, confrontadas con el asentamiento de la modernidad, tanto en la economía como en la teoría política. El pensamiento decolonial, al asentarse sobre experiencias y discursos como los de Waman Poma y Cugoano en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) de la crítica poscolonial (Mignolo, 2009, p. 31).

Como se advierte, el desarrollo de estas perspectivas se proyecta en muy diversas líneas, que reconocen algunos comunes denominadores, pero también importantes sesgos y especificidades que las diferencian –en ocasiones profundamente- entre sí.

Dado los intereses de este escrito y considerando la dificultad que supone un abordaje integral de todas las posiciones, nos focalizaremos en el análisis de una específica concepción epistemológica. De cualquier modo, como se constatará,

resulta imposible mantener la reflexión en el dominio estrictamente epistemológico: la naturaleza de esas teorizaciones está íntimamente entrelazadas y motivadas por razones ideológicas y políticas a las que, por lo tanto, también haremos referencia.

La “Epistemología del sur” de Boaventura de Sousa Santos

Como quedó señalado, el enfoque decolonial, en casi todas sus vertientes, promueve una revisión de los fundamentos epistemológicos del pensamiento occidental-moderno.

En lo que sigue, nos dedicaremos a examinar esa revisión desde la perspectiva de un autor que, si bien no pertenece de modo directo a los grupos mencionados, ha desarrollado un pensamiento afín a las tesis decolonizadoras y mantiene un diálogo activo con ellos. El autor en cuestión es el epistemólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, quien ha producido una vasta obra epistemológica, cuyo eje vertebrador se inscribe en lo que ha dado en llamar “Epistemología del sur”.

La categoría “sur”, en la concepción epistemológica de de Sousa Santos, constituye en sí misma una categoría geopolítica, ideológica y teórica. No refiere solo al sur de la dependencia, ni solo al de nuestro continente, sino también al sur europeo subordinado a la cultura hegemónica que gobierna en los países centrales:

(...) el Sur global es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo (de Sousa Santos, 2003, p. 17).

Según de Sousa Santos, todos esos grupos han permanecido silenciados, incluso por la teoría crítica social –en especial la de la Escuela de Frankfurt, que, según el autor, sigue siendo eurocéntrica–.

Como buena parte del grupo de la corriente decolonizadora, de Sousa Santos se propone articular la reflexión filosófica con la propuesta político-ideológica y la reflexión sociológica. Su obra es prolífica en desarrollos originales, que van desde la creación de conceptos, a la articulación de propuestas para la acción y la transformación social, contemplando también en ellos el análisis crítico de los modos en que se produce y se transmite el conocimiento.

Asimismo, es uno de los grandes impulsores del “Foro Social Mundial”, que surge en respuesta al Foro Económico Mundial –conocido como Foro de Davos–, que nuclea regularmente a las principales corporaciones y poderes económicos del actual «capitalismo transnacional». Diez años después del comienzo del referido Foro Económico Mundial se realiza el primer encuentro del Foro Social, que se propone como un espacio contestatario, convocando a muy diversos movimientos sociales, que representan, o se sienten portavoces de los excluidos, subordinados, sojuzgados por ese capitalismo global. En ese marco, se inscriben grupos subalternizados; no sólo por razones geopolíticas, sino también culturales, raciales,

de género, como los movimientos y grupos feministas, afrodescendientes, indigenistas, entre otros. Veamos entonces cómo sitúa de Sousa Santos (2011a) los fundamentos de su concepción epistemológica, según sus propias palabras:

Con la expresión “epistemologías del Sur” designamos la diversidad epistemológica del mundo. El Sur es concebido aquí de manera metafórica como un campo de desafíos epistémicos que pretende reparar los daños e impactos causados históricamente por el capitalismo en su relación colonial con el mundo (...) La idea central, como ya señalamos, es que el colonialismo, además de todas las dominaciones por las que es conocido, ha sido también una dominación epistemológica, una relación extremadamente desigual de saber-poder que ha conducido a la supresión de muchas formas de saber propias de los pueblos y/o naciones colonizados. Las epistemologías del Sur son el conjunto de las intervenciones que denuncian esta supresión, valoran los saberes que resistieron con éxito e investigan las condiciones de un diálogo horizontal entre conocimientos. A este diálogo entre saberes lo llamamos “ecología de saberes” (de Sousa Santos, 2011a, p. 10).

Como se advierte, la propuesta epistemológica se ubica aquí en el marco de una concepción y de una “toma de posición”, que articula y deriva del terreno ideológico y político. Por su parte, el contexto intelectual en el que se formula la Epistemología del Sur, reconoce cuatro áreas de interés y preocupación, que el propio de Sousa Santos (2011a) formula en los siguientes términos:

- 1) La advertencia de que vivimos en un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles; con ello refiere a la paradoja que resulta de las necesidades de cambios radicales, junto con el reconocimiento de las limitaciones que se encuentran para producirlos. Se dispone hoy de más y más elementos para comprender la injusticia, las desigualdades imperantes en el mundo, las inequidades y el proceso progresivo de daño global y, sin embargo, no se dispone de las herramientas para producir cambios en esa escala de procesos.
- 2) La contradicción existente entre la necesidad de cambios civilizatorios de largo plazo y las demandas que requieren transformaciones urgentes, como ocurre, por ejemplo, con todo lo referido al cambio climático.
- 3) La llamará la pérdida de los sustantivos. Los sustantivos a que refiere son los que hasta no hace mucho tiempo pertenecían a las teorías críticas y vanguardistas. Por ejemplo, revolución, lucha de clases, comunismo, fetichismo de la mercancía, alienación, etc. Desde su perspectiva, la teoría social crítica ha ido perdiendo estos sustantivos y se ha quedado con los adjetivos:

(...) si la teoría convencional habla de democracia, nosotros hablamos de democracia participativa, radical, deliberativa; si la teoría convencional burguesa habla de desarrollo, nosotros hablamos del desarrollo democrático, sostenible, alternativo; si la teoría convencional habla de derechos humanos, nosotros hablamos de derechos humanos colectivos, interculturales, radicales; si la teoría convencional habla del cosmopolitismo, nosotros hablamos del cosmopolitismo subalterno, insurgente (de Sousa Santos, 2011a, pp. 26-27).

4) La cuarta consideración es la existencia de una relación fantasmal entre teoría y práctica: la teoría crítica ha propuesto una serie de alternativas con sujetos históricos conocidos, pero realmente quienes han producido cambios progresistas en los tiempos más recientes, han sido precisamente grupos sociales totalmente invisibles para la teoría crítica eurocéntrica; esto es, las mujeres, los indígenas, los campesinos, los gays y lesbianas, los desempleados.

Este es el marco situacional que advierte de Sousa Santos y desde el que funda su propuesta epistemológica. Pero, además, una vez reconocido el escenario, postula también –y nos interesa de manera especial remarcar esto ya que volveremos luego sobre el particular–, que hay una forma de injusticia que rige sobre todas las demás injusticias, sean éstas sociales, económicas, ambientales, y hace posible el sojuzgamiento y la dominación desde la conquista hasta la actualidad. Esta injusticia sería, precisamente, la “injusticia cognitiva”.

Conforme con ello, y como un combate contra esa injusticia –primordial para él–, propone su epistemología bajo tres premisas fundamentales:

- que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Esto significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental –sin excluir entre ellos al marxismo–.
- que la diversidad del mundo es infinita. Una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir; de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos; de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio.
- que esta gran diversidad del mundo –que puede y debe ser activada y transformada teórica y prácticamente–, no puede ser monopolizada por una teoría general, por lo que hay que buscar formas plurales de conocimiento.

Conforme con todo ello, la tarea de la Epistemología del Sur sería, en primer término, la de recuperar otras historias y otros saberes que han quedado ocultos por los paradigmas y saberes hegemónicos del norte –lo que daría lugar a “un presente signado por un pasado incompleto” (de Sousa Santos, 2012, p. 10) –. Esta tarea es la que encararía su propuesta de la sociología de las ausencias; pero, reconociendo a su turno, que en la perspectiva futura se requerirá un trabajo de proyección, de recreación, que vendría posibilitado por la sociología de las emergencias.

A su entender, estos dos “procedimientos” –el de las sociologías de las ausencias y de la sociología de las emergencias–, constituyen un doble trabajo sobre el presente, concebido conjuntamente como “un pasado incompleto y como un presente incumplido” (de Sousa Santos, 2011b, p.17). De modo tal que estos procedimientos harían posible ampliar conjuntamente el horizonte de posibilidades, ampliando en primer lugar el horizonte de inteligibilidades.

La sociología de las ausencias remite a una lógica binarista, propia del racionalismo moderno, que se expresa en lo que llamará un sistema de “mono-culturas”. Mono-culturas que se derivarían de la hegemonía ideológico-política-social-cultural

eurocéntrica que consisten, según el autor, en “negar lo otro” –así como la modernidad niega la otra parte de la humanidad que constituye nada menos que su condición de posibilidad–.

Conforme con ello, asistiríamos a un momento histórico en el que la lógica de producción y la hegemonía capitalista global promueve y reconoce exclusivamente las referidas mono culturas, que se expresan en muy distintas dimensiones en las que este sistema de colonización opera.

Tendríamos, en primer término, una mono-cultura del saber, que estaría vinculada a la ciencia hegemónica tal como se gestó en la modernidad y en la que incluye no sólo a las versiones más positivistas de la ciencia clásica sino que, en ocasiones, ubica entre ellas a perspectivas pretendidamente críticas como la Escuela de Frankfurt, por considerarla también eurocéntrica, tal como ya lo comentamos. De modo tal que, esa mono-cultura del saber consiste en validar un tipo de conocimientos y negar todo aquello otro como no saber, como saber insuficiente, como ignorancia. Es decir, como un saber que no se ajusta a los cánones de la ciencia oficial y hegemónica.

Otra “mono-cultura” refiere a la mono-cultura de la temporalidad, que está asociada a procesos concebidos y conceptualizados a partir de una lógica del tiempo lineal; una lógica del desarrollo, de la proyección hacia el futuro que sostiene las representaciones y el sentido, asociado a esa temporalidad unívoca y universalizante de la globalización mercantil.

Una mono-cultura de las “clasificaciones” que son fundamentalmente clasificaciones sociales que tienen que ver con lugares de jerarquías naturalizadas, donde aparece la relación entre el dominando, o el colonizador y el colonizado, el blanco y el negro, el indígena y el civilizado, es decir, estas duplas u oposiciones propias de esta mono-cultura clasificatoria que también instauro la modernidad eurocéntrica.

Por último, una mono-cultura de la productividad, que se define en relación a los valores de la productividad capitalista y que remite al rendimiento y a la productividad en sentido material, motivada por los valores de rentabilidad y eficiencia económica.

A partir de estas concepciones, de Sousa Santos habrá de proponer que la Epistemología del Sur –la epistemología de la resistencia que él promueve– debe volver hacia una mirada “ecológica”, que recupere y de lugar a la multiplicidad de lo diverso como condición para la sustentabilidad de lo existente. Lo “ecológico”, como se advierte, no remite aquí al “medio-ambiente natural”, sino que refiere más bien a su concepción “eco-sistémico-epistemológica”.

Desde ese marco, a “lo ausente” de esta epistemología moderna contrapone una epistemología de lo emergente. Cada una de las mono-culturas a las que nos hemos referido, ausenta otra dimensión, otra cultura. Una epistemología decolonizadora tendría que comprometerse con la emergencia, con la tarea de darle voz a los que han sido acallados, a lo que ha sido negado, a lo que ha sido ocultado. En esa dirección, va a proponer, entre otras cosas, una ecología de las productividades, que se manifestaría allí donde las productividades alternativas –como las de los pequeños productores, las del artesanado, las experiencias marginadas por la gran producción capitalista– encuentran un lugar, una reivindicación y una voz.

En lo que respecta a la ecología de las clasificaciones, las concebirá como una ecología de reconocimiento, que no consiste simplemente en darle un lugar a “lo otro”, sino en ver cómo se distribuyen los poderes y las posiciones relativas entre unos y otros.

De igual modo, postula una ecología de la temporalidad en la que se integren los “otros tiempos” que quedan negados por el tiempo hegemónico, por esta linealidad cronológica a la que nos hemos referido. En esa dirección, propone un “ensanchamiento del tiempo”, en donde el presente cobre otra relevancia y otra densidad y donde el pasado esté enriqueciendo y articulando a ese presente.

Y finalmente, aquello que resulta más relevante para nuestros fines, propondrá también una ecología de saberes. Esta consiste en la articulación e integración de múltiples saberes, en la cual ninguna posición pueda juzgar o valorar a otra como “pseudo-saber”, como saberes insuficientes o inadecuados.

Hasta aquí, entonces, una presentación apretada y resumida de algunas de las principales tesis que presenta de Sousa Santos en su sociología de las emergencias y en su ecología de las culturas. En lo que sigue, retomaremos algunas de ellas para revisarlas en sus fundamentos epistémicos, pero también en sus pretensiones ideológicas y políticas, considerando en especial la potencialidad emancipadora que las motiva. En primer término, esto lo haremos en el marco de un examen crítico de algunas de las tesis decoloniales con las que comparte comunes denominadores, para luego circunscribirnos estrictamente a su Epistemología del Sur.

Perspectivas críticas y algunas controversias en torno al “giro decolonial”

Pese al gran auge y difusión que han logrado las voces y los referentes decoloniales, especialmente a partir de comienzos del siglo XXI, estos han sido ya objeto también de importantes críticas, aunque esas críticas han tenido por lo general, escasa repercusión. Señalaremos, en primer lugar, algunas de ellas, dado que resultarán de interés para las reflexiones a las que volveremos más adelante:

- 1) Se ha señalado la poca precisión en la delimitación de la colonialidad y su opuesto “decolonialidad”, ya que en ocasiones toda crítica a la modernidad –o a “lo moderno”– parece encuadrarse – o se pretende que encuadre– con lo anticolonial.
- 2) Una de las objeciones más importantes, refiere a la poca vocación de varios de los referentes que se inscriben en el llamado “giro decolonial”, para reconocer los importantes antecedentes que en la región han levantado sus voces contra la colonialidad, tal como lo ha señalado Zapata Silva (2018):

(...) parece entenderse que la crítica al colonialismo y al eurocentrismo constituiría una novedad en el continente. Una cuestión en la que tal vez sí cabe responsabilizar a los exponentes del giro decolonial, en cuyos trabajos no se exhibe un conocimiento acabado del campo de pensamiento crítico que ha surgido en América Latina durante los siglos XIX y XX, pese a lo cual suelen formular hipótesis de envergadura (y por lo general descalificadoras, al rotular prácticamente todo lo anterior como convencional, probablemente de ahí venga aquello de “giro”, que podría entenderse como una forma de autorepresentación intelectual) (Zapata Silva, 2018, p. 53).

3) Otro aspecto muy importante surge de quienes advierten que, en ciertos grupos decoloniales, se produce una suerte de “despolitización” de la lucha emancipatoria. Así, por ejemplo, los “subalternizados” –universo, por lo demás, demasiado heterogéneo e impreciso en muchas de las definiciones de estos autores– no lucharían estrictamente por “tomar el poder” ni por la hegemonía en el interior de una sociedad, como planteaba Gramsci, dado que su poder o “potencial” residiría en esa condición de “otredad cultural radical” y que, en tanto tal, debería renunciar a los métodos y la política propia de Occidente. Todas ellas un conjunto de tesis que la historia de América Latina de la última década puso en cuestión a partir de los grandes y decisivos movimientos –indígenas, campesinos, obreros– que se embarcaron en luchas por el poder político y cuya expresión más elocuente fue, probablemente, el hecho de que un indígena accediera al gobierno de Bolivia. Es decir, luchas políticas que pusieron en valor “categorías teóricas que esas corrientes decoloniales habían sepultado, como estado, gobierno, nación, partidos políticos, izquierda e incluso socialismo” (Zapata Silva, 2018, p.57).

4) Lo anterior tienen un punto neurálgico –que nos interesa focalizar muy especialmente por lo que desarrollaremos luego– que se ubica en torno a la comprensión, por parte de algunos de estos referentes, de las relaciones entre Nación-Estado y comunidad. La renuncia a la disputa por el Estado –concebida como parte de la política tradicional para algunas posiciones decoloniales– llevó también a desestimar la importancia histórica que para la región tuvieron las luchas por la “liberación nacional”, libradas en varios países del continente entre los años treinta y los setenta (Grínor Rojo et al., 2003):

¿Por qué razón, debido a qué factores? –se preguntan retóricamente estos autores– ¿de qué manera y con qué consecuencias, el concepto de nación se desdibujó, perdió firmeza, y una parte sustancial de su prestigio en un lapso de veinte o treinta años, y no solo entre los abogados del aparato financiero internacional, lo que no es raro, sino también entre aquellos intelectuales que se ocupan de la historia y la cultura de los países del Tercer Mundo...? (Grínor Rojo et al., 2003, p. 30).

5) De igual modo, se ha criticado la homogeneidad con la que se presenta todo lo referido a la Modernidad, como también a la misma definición de subalternidad. En lo que respecta a la primera, se ha señalado que:

(...) el concepto de modernidad que se utiliza, la presenta como una modernidad monolítica, que no distingue entre una vertiente instrumental y una emancipadora”, que postula una continuidad entre esa modernidad y el colonialismo, el eurocentrismo y occidente, que “resulta históricamente insostenible y políticamente complicada (Zapata Silva, 2018, p. 59).

En esa misma dirección se ubican buena parte de las críticas que el propio Castro-Gómez (1996) dirige hacia algunos referentes decoloniales; aunque su posición es particularmente distinta a la que venimos señalando, ya que también confronta con las tesis de lucha anti-imperialistas y en especial con cualquier lastre “latinoamericanista” tal como en su momento lo entendió la “teoría de la dependencia” (Castro-Gómez, 1996, 2010).

Es de interés hacer notar que a esta crítica se suma la del mismo de Sousa Santos (2003), afirmando que no se puede tener una visión monolítica de la Modernidad occidental. A su juicio, hay varias modernidades occidentales, ya que habría algo así como un colonialismo al interior de la propia Europa que, entre otras cosas, se expresó en el ocultamiento y la negación de muchos referentes teóricos que surgieron también en la Modernidad, aunque de manera marginal y contra-hegemónica (Paizanni, 2014). La contracara de ello, es una idealización de toda subalternidad que termina desdibujando –y, en ocasiones, hasta caricaturizando– a los actores concretos de los muy diversos colectivos a los que se alude, al tiempo que desconoce sus antagonismos internos.

6) Entre dichos antagonismos se puede indicar aquel que surge entre “lo patriarcal y lo indígena”. En primer término, porque muchas prácticas y cosmovisiones indígenas, podrían caracterizarse como patriarcales desde una perspectiva feminista, de modo tal que indigenismo y lucha anti-patriarcal no suponen necesariamente elementos a ubicar de modo unívoco en una misma trinchera. Pero, además, el feminismo como concepción teórica, política e ideológica es, en sí mismo, una perspectiva originalmente eurocéntrica, que exige ser redefinida desde los intereses y posiciones de las mujeres indígenas, tal como efectivamente viene ocurriendo en la Región. De hecho, en ocasiones, algunos reclamos del feminismo entran en franca contradicción con los intereses de la comunidad y sus luchas de resistencia, tales como, por ejemplo, los relativos a los derechos y decisiones reproductivas:

Muchas de las mujeres indígenas acreditan que no son o no deben ser feministas -en el sentido occidental- pues primero deben cuidar de su pueblo, su cultura, la vida y dignidad de sus comunidades, porque el no hacerlo implicaría el exterminio de lo que queda (Gargallo, 2012, p.15).

7) Otra crítica relevante se dirige a los análisis estrictamente económico-políticos vinculados a los contextos en que se concretizan las experiencias emancipatorias a las que se alude. Si bien el siguiente comentario apunta fundamentalmente a los enfoques poscoloniales, la crítica se puede hacer extensiva en cierta medida, a las tesis decoloniales:

El problema de fondo radica en que, más allá de las reiteradas alusiones a la “globalización” como fenómeno mundial y a la “posmodernidad” como nuevo temple del ánimo, los desarrollos que venimos analizando no logran articularse nunca en una reflexión sobre el capitalismo mundial actual ni sobre la relación de todo este complejo de cuestiones con la implantación del neoliberalismo en América Latina. De modo particular, el descuido por el problema de la relación entre los fenómenos culturales “posmodernos” o “poscoloniales” y los procesos sociales y económicos en que los mismos se contextúan resuelve este tipo de propuesta en un relato meramente descriptivo, que se contenta con una perspectiva de análisis completamente acrítica de los propios problemas de la cultura, que se supone son su objeto privilegiado de estudio. En definitiva, tanta radicalidad teórica termina diluyéndose mágicamente en un culturalismo inofensivo (Fernández Nadal, 2003, p.13).

8) Se han señalado también las disparidades que existen en la repercusión de las voces de grupos indigenistas o subalternizados, y las que surgen de las academias del Norte en la que generalmente se inscriben y trabajan muchos –sino la mayoría– de los referentes de las teorías decoloniales. Prácticamente todos los eventos fundacionales del grupo “modernidad/colonialidad”, que luego devino en el del “giro decolonial”, se realizaron en universidades de EE.UU. La mayoría de los referentes que dieron origen a estos grupos provienen o se formaron allí: Aníbal Quijano trabaja en la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY), en la que estaba también están Wallerstein y Ramón Grosfogge. Walter Mignolo, por su parte, se formó en Francia pero tiene su cargo en la Universidad de Duke; Arturo Escobar trabaja en la Universidad de Carolina del Norte y Boaventura de Sousa Santos tiene su base en Coimbra (Portugal), pero es profesor visitante regular de la Universidad de Wisconsin.

El capital cultural y simbólico de los centros de las grandes metrópolis –así como la disposición de recursos económicos que éstos movilizan– establece asimetrías entre unos/as y otros/as referentes que, en ocasiones, reproducen las asimetrías del mismo sistema que se critica. Es decir, quiénes pueden financiar becas, publicaciones, viajes, invitación de profesores/as y organización de eventos internacionales son quienes pueden hacer oír su pensamiento y quienes marcan la agenda en el tema, mientras que, quienes producen de modo periférico –en ocasiones más cerca de las comunidades y grupos subalternizados– quedan marginados de los debates y del intercambio académico.

Por otra parte, en lo que respecta a la perspectiva estrictamente epistemológica –y considerando de modo especial la propuesta de de Sousa Santos–, lo primero que podemos señalar es que la idea de ecología de saberes reconoce alguna tradición en la reflexión epistemológica, no precisamente decolonial.

Entre las muchas referencias que podrían hacerse en esa dirección citaremos sólo dos, por lo convergentes que resultan con la Epistemología del Sur que estamos analizando. Ambas, por lo demás, parecen ser conocidas por el propio de Sousa Santos, ya que su pensamiento las incorpora recurrentemente (aunque no siempre de manera directa). Si los recuperamos aquí, es a los fines de la reflexión que pretendemos extraer de ellos, así como también para advertir las resonancias de estas epistemologías del “Norte” con las del propio de Sousa. Asunto que, por lo demás, invitaría a interrogarse por las condiciones histórico-sociales que hicieron posible ese pensamiento.

Una de las referencias aludidas corresponde al epistemólogo e investigador norteamericano Gregory Bateson, quien también utiliza el concepto de “ecología” en el terreno de la reflexión epistemológica. Lo hace con la misma pretensión de fundar una epistemología enriquecida y ampliada, en una perspectiva francamente crítica hacia con las concepciones positivistas de la ciencia. A lo largo de sus obras, Bateson (1990) rescata tradiciones y conocimientos producidos por distintas culturas no-occidentales; promoviendo siempre una sutura entre esos conocimientos y la cultura occidental, desde una vocación no sólo dialógica, sino genuinamente epistémica. Tal como se ha señalado:

la crítica del autor a la cultura y a la ciencia occidental, y su concepción de lo sagrado como experiencia integradora de la realidad, ofrecen claves interpretativas para comprender la matriz ecosistémica de los saberes tradicionales”– (...) (se propone) desenmascarar aquellos mecanismos de consolidación de las ideas dominantes de la cultura occidental, que cristalizándose en el ámbito de la investigación científica, de la economía y de la política –así como de la vida del hombre común– han contribuido a romper el vínculo sagrado entre mente y naturaleza. Su epistemología ecológica trata de reconciliar justamente este vínculo (Rosa, 2019, p.135).

Si no se supiera de quién se está hablando en la cita precedente, resultaría difícil discernir si se trata de Boaventura de Sousa Santos o de Gregory Bateson. Las resonancias de éste último, pese a las pocas referencias que el primero hace del mismo, resultan más que elocuentes en la obra del epistemólogo decolonial. En su *Crítica a la razón indolente* (de Sousa Santos, 2003), describe a Gregory Bateson como un representante del “panpsiquismo” de origen leibniziano; lo que pone en evidencia, a nuestro juicio, su profunda comprensión de las ideas batesonianas, más allá de las poco explícitas referencias a este autor a lo largo de sus escritos.

Por lo demás, Bateson bautizó a una de sus obras más difundidas como *Pasos hacia una ecología de la mente*. Aunque no encontramos en la obra de Bateson ninguna articulación con un programa político –y mucho menos de tinte decolonial– como el que propugna de Sousa Santos, se desliza en toda su producción la misma vocación por una refundación epistemológica. Recuperando de manera muy rica y original los logros más avanzados de la ciencia y el pensamiento “moderno-occidental”, Bateson pregona por una profunda humanización del sentido y del destino de dicha ciencia.

En esa misma dirección, puede ubicarse a otro gran referente del pensamiento norteamericano –precursor del propio Bateson– como lo fue Charles Sanders Peirce, uno de los fundadores del pragmatismo; corriente epistemológica que, por lo demás, tiene gran influencia en de Sousa Santos (una revisión exhaustiva de la relación de de Sousa Santos con el pragmatismo se encuentra en Arriscado Nunes, 2014).

Sin dudas, también Peirce fue cultor de una epistemología ampliada y un gran crítico y revisor de los paradigmas del positivismo y del mecanicismo científico. En un muy conocido y difundido ensayo desarrolla lo que llamará los “métodos de fijación de creencias” (Peirce, 1988), en el marco de los cuales, el “método de la ciencia” ocupa un lugar más, junto a los otros métodos que allí describe, a los que caracteriza como: método de la tenacidad, método de la tradición y método de la reflexión. En cada uno de esos otros métodos, se despliega buena parte de los rasgos que de Sousa Santos reclama para su *Epistemología del Sur* y su ecología de saberes, entre ellos: la implicancia del cuerpo en la base de todo conocimiento; la relevancia de las tradiciones como formas de producción y reproducción de saberes comunitarios; la reivindicación de la reflexión especulativa y sapiencial como un modo válido y genuino de producción cognitiva y, junto a ellos, el método de la ciencia al que denomina método de la eficacia.

A diferencia de de Sousa Santos, Peirce postula la coexistencia de todos estos métodos, no ya como una prescripción o un llamado a su reconocimiento, sino más

bien desde la constatación de su existencia de hecho; es decir, advirtiendo que todos esos métodos integran el vasto campo de la cognición humana de múltiples maneras. De cualquier modo, al igual que de Sousa Santos, también Peirce ubica a estos conocimientos –a los que define como “creencias” – uno junto a otro, identificando sus distintivas características, y señalando en cada caso el método que lo genera, pero sin hacer un examen de las relaciones orgánicas existentes entre ellos.

Desde nuestra perspectiva, una genuina ecología de saberes debiera derivarse de un tratamiento que dé cuenta de su organicidad sistémica, lo que supone también examinarlo en relación a las específicas condiciones de vida que los hacen posibles. Ello supone no sólo identificar cada tipo o modo de conocimiento ni postular la equidad en el reconocimiento de cada uno de ellos, sino también y en igual medida, identificar y precisar la lógica que los vincula, la historia y la génesis de su desarrollo y los fines a los que cada uno sirve.

En esa dirección, Samaja (2003), en nuestro medio, ha propuesto desde la concepción dialéctica una reinterpretación de los “métodos para fijar creencias” peircianos, en la perspectiva orgánico-sistémica que comentamos. A nuestro juicio, el tratamiento que propone sobre esos métodos resulta igualmente productivo para reexaminar la referida ecología de saberes que proclama de Sousa Santos.

Según Samaja (2003), es en el despliegue de cada uno de los métodos/conocimientos donde se debe identificar el límite desde el que se generan las condiciones para la emergencia de otro método. A decir verdad, es el propio Peirce el que reconoce ese movimiento de engendramiento de un método a otro por efecto de específicos límites que cada uno de ellos encuentra en su despliegue; pese a lo cual no derivará de ello las múltiples consecuencias que, el tratamiento genuinamente dialéctico le permite extraer a Samaja (Peirce, 1988).

Conforme con el enfoque dialéctico, cada una de las formas de conocimiento –con el método que lo produce y reproduce– oficia de condición de posibilidad para el paso a un nuevo método. Con un agregado igualmente decisivo: una vez emerge el nuevo tipo de conocimiento, el anterior queda subsumido y por lo tanto resignificado en el nuevo método, sin por eso perder efectividad en su forma y sus fines originales.

De acuerdo con lo expuesto, a la hora de examinar lo propio del método científico nos encontramos que también allí están recurrentemente operando los métodos de la tenacidad, de la tradición y de la reflexión. Puestos todos ellos claro, bajo el modo y los fines del método de la ciencia; conforme lo cual se puede hablar de una tenacidad, una tradición y una reflexión científica.

De manera más enfática, según esta concepción, el trabajo científico no puede dar un paso sin las intuiciones, sin las tradiciones, sin las reflexiones. Aunque cada una de ellos guarda relaciones de subsunción y regulación recíprocas. Así, por ejemplo, si podemos hablar de intuiciones científicas, es porque ellas están nutridas, a su turno, por las tradiciones, por las reflexiones y por la propia operatoria o eficacia científica. Es decir, se adquirieron por mecanismos sofisticados, pero devinieron operaciones simplificadas una vez fueron incorporadas cognitiva y pragmáticamente.

El especialista en un campo disciplinar “ve”, e incluso no puede no ver, lo que el lego no percibe. Es una dialéctica que se constata, por lo demás, en cualquier orden

de fenómenos cognitivos: aprender a leer y escribir es resultado de un proceso costoso y complejo –que demanda la articulación de varios métodos–; sin embargo, una vez que se adquiere esa competencia –una vez que el sujeto está alfabetizado– no podrá no decodificar el sentido que se expresa en un grafema, no puede no leer, si se lo expone ante un texto escrito en un código lingüístico que domina. De modo tal que, desde la estructura ya operante –en este caso la lecto-escritura–, la competencia se presenta como pura tenacidad, como si nunca hubiese requerido de una historia constructiva para alcanzarla, como si siempre se hubiese dispuesto de ella. El desarrollo que sobre este tema sigue Samaja (2003) avanza todavía un poco más allá, al realizar un “segundo giro” sobre estas tesis peirceanas, que también resulta igualmente productivo para reexaminar la ecología de saberes de Sousa Santos. Además de postular los vínculos entre los métodos –en sus múltiples y entramadas relaciones–, los considera en relación a los fines a los que cada uno sirve, a las formas de la organización vital o social a la que resultan connaturales; es decir, a las formas de la praxis que los hacen posible y necesarios. Examinemos cómo expresa esta relevante cuestión:

(...) nuestra tesis (no la de Pierce) sostiene que cada uno de los métodos no sólo implica una manera de proceder cognitivo, sino un modo de existir real. Más precisamente: que la forma de existir de ciertas realidades implica como una condición de existencia un cierto tipo de producción cognitiva. Aplicado a cada caso, vamos a sostener que: 1. la sensibilidad perceptual es condición de posibilidad de la vida; 2. la comunicación de tradiciones lo es de la Comunidad; 3. la reflexión es una condición sine qua non del Estado, y 4. la ciencia, por su parte, de las llamadas Sociedades Civiles (es decir, de aquellas formaciones sociales que rigen sus destinos conforme los designios impersonales u objetivos del mercado o, dicho con más propiedad, conforme a la ley del valor (en donde reina sin restricción el puro cálculo y el veredicto de las cosas) (Samaja, 2003, inédito).

Estas tesis se asientan en una concepción ontológica, conforme con la cual cada forma de organización vital o social, es connatural a un método de producción de conocimiento. Sencillamente porque ese “método” (o esa forma cognitiva) se constituye como condición de posibilidad para su propia emergencia, preservación y reproducción. Para ilustrar estas ideas desde uno de los métodos de Peirce, podríamos decir que: allí donde hay vida hay –¡debe haber!– tenacidad. No porque alguien o algo lo prescriba externamente, sino porque es lo que ponen las propias condiciones del orden viviente.

Lo que pretende defender Samaja (2003) es que este criterio vale para cualquier orden de realidad. Se puede reconocer, por ejemplo, que allí donde emergió el comercio –es decir, sociedades en las que ya no se produce sólo para el consumo sino también para el intercambio de valores–, emergió el cálculo y la matemática y, con ellas, la necesidad de dirimir los antagonismos de clases por medio de la legislación jurídica. La forma de vida que rige los procesos económicos de esas sociedades demanda operaciones práctico-cognitivas que se corresponden con los atributos con los que Peirce caracteriza al método de la reflexión.

Conforme con ello, si son las formas de vida, la praxis social la que determina las formas del intelecto, se torna entonces necesario, para una crítica como la que nos

propone de Sousa Santos, examinar qué tipo de transformaciones histórico-sociales han hecho posible la emergencia y la permanencia de ciertas formas intelectivas. Eso no significa, por supuesto, abstenerse de denunciar y condenar cualquier pretensión de unilateralidad y hegemonía de alguna de ellas sobre las otras, pero cuando se proclama su “equidad” debería examinarse también bajo qué condiciones sociales concretas tiene sentido postularlo. Las relaciones entre cada una de esas formas de conocimiento no pueden ser “equitativas”, si por tal cosa se entiende todo en igual proporción o mismo nivel. A decir verdad, si consideramos los métodos de Peirce, y los tipos de conocimiento vinculados a ellos –los más arcaicos, por así llamarlos–, tienen una presencia más importante y permanente en nuestra vida, que los más sofisticados.

Sin embargo, en las esferas en que se producen las regulaciones más complejas, o si se prefiere: aquellas que tienen la capacidad de regular y determinar distintos planos de la vida social –pongamos por caso, las operaciones que rigen el capitalismo financiero trasnacional en la sociedad globalizada contemporánea–, se requieren también recursos cognitivos también sofisticados.

Cualquier intervención contra-hegemónica en el mundo actual demanda también el dominio de esas competencias. Dicho de otro modo, no se podrá enfrentar (o eventualmente superar) al capitalismo financiero global, desconociendo sus leyes, sus lógicas, sus operaciones concretas de funcionamiento (sean éstas las que rigen el orden económico-objetivo, como el ideológico-subjetivo).

Esas competencias no se alcanzan proclamando la “equidad de saberes”, se consiguen, o mejor aún, se conquistan –al menos de acuerdo con la tesis que postula Samaja (2003)– si se participa de una praxis que las demande y las torne no sólo posibles sino también necesarias.

En esa dirección, el empoderamiento político entendido como lucha por lo universal –tal como lo vamos a examinar en el siguiente apartado– es concomitantemente empoderamiento cognitivo. Desde esta perspectiva, podrían comprenderse también las razones por las que, en el corazón del principal imperio actual, surgieron concepciones epistemológicas que hoy encuentran eco en las tesis y las proclamas que se erigen como decoloniales.

La crisis de paradigmas que irrumpió en la ciencia a principios del siglo pasado –cuando se derrumbó la hegemonía del mecanicismo positivista– podría ser expresión de procesos que afectan internamente al propio sistema económico mundial, tal como la crisis de 1929 lo puso en evidencia por primera vez a escala global.

Aspectos político-ideológicos en las tesis decoloniales: la identificación externa de los fenómenos y la unidad lógica del proceso histórico

A la luz de la revisión crítica precedente y considerando lo difícil que resulta abordar el sinnúmero de cuestiones que abren los enfoques decoloniales, nos focalizaremos en lo que sigue en algunos de los supuestos y concepciones político-ideológicos asociados a ellos. En primer término, resulta necesario advertir sobre el carácter acotado de nuestra revisión. Pretenderemos exponer de forma bastante general algunas de las limitaciones que creemos encontrar en ciertas tesis muy

específicas, aunque, según cómo se las considere, con consecuencias relevantes.

En tal sentido interesa enfatizar que la única finalidad que nos proponemos es ofrecer una perspectiva conceptual alternativa (aunque de ninguna manera novedosa) para la identificación de los aspectos críticos que signan los conflictos (y también las luchas) de las sociedades contemporáneas. Sin pretender por otra parte con ello, ofrecer respuestas acabadas y a priori sobre situaciones o escenarios concretos. Cada uno de ellos demandaría consideraciones específicas e históricamente situadas, que no sólo desbordan con mucho los objetivos de este trabajo, sino que resultaría materialmente imposible considerarlas de conjunto.

Comencemos por recordar que desde el paradigma decolonial y la Epistemología del Sur, los procesos emancipatorios –e incluso los usualmente llamados revolucionarios–, son relativizados entre otras cosas por responder a una misma matriz eurocéntrico-moderna:

(...) las Independencias descolonizadoras se interpretaron en la misma lógica “revolucionaria” de la modernidad, según el modelo de la revolución gloriosa en Inglaterra, la Revolución Francesa y la revolución bolchevique en Rusia. Repensar quiere decir desprender la lógica de las Independencias descolonizadoras de las revoluciones burguesas y socialistas (Mignolo, 2016, p.32).

Estas posiciones suelen ser compartidas por gran parte de las figuras enroladas en este paradigma, aunque al interior del mismo se advierten matices importantes. En especial cuando se trata de definiciones sobre escenarios políticos concretos, como por ejemplo, los que irrumpieron en la región latinoamericana durante la primera década del siglo XXI. Algunos referentes –como el caso de Enrique Dussel y de Ramón Grosfoguel– reconocieron en esos procesos progresistas la expresión de genuinos avances emancipatorios, mientras que otros se mantuvieron no sólo ajenos a esas gestas sino también progresivamente críticos y opositores, considerándolas como meras variantes de las lógicas políticas y las económicas tradicionales. Probablemente, una manifestación elocuente de esas posiciones se encuentra en las apreciaciones de la antropóloga Rita Segato –enrolada también en los idearios decoloniales– cuando sostuvo, ante el golpe de Estado perpetrado contra el re-electo presidente Evo Morales en Bolivia, a fines de 2019, que “más que por un golpe de Estado Evo cayó por su propio peso” (La Nación, 2019). Entre los argumentos con los que justificó sus apreciaciones se destaca el considerar que Evo Morales era un sindicalista, más que un aymara, poniendo en contraposición, como se advierte, las luchas de los pueblos originarios con las luchas obrero-sindicales, que estarían signadas por el patrón tradicional eurocéntrico.

El presupuesto que asumimos aquí es que el punto neurálgico que divide las aguas puede situarse nuevamente en torno a la cuestión epistemológica de la totalidad orgánica; precisamente porque en torno a esta cuestión se fundamentan las posiciones no sólo epistemológicas, sino también y principalmente político-ideológicas.

Si adoptamos una concepción orgánica para la comprensión del proceso histórico –y por supuesto esto supone de por sí asumir una posición epistemológica e ideológica–, todo análisis debería partir del auto-movimiento de la propia realidad

que se busca comprender. Por concepción orgánica del proceso histórico nos referimos aquí a la comprensión de la lógica social total que motoriza y pone la finalidad de un proceso histórico-social determinado. Por ejemplo, para el análisis del capitalismo en un momento dado, su comprensión concreta requiere de la conceptualización de su aparato categorial, así como del estudio empírico de la forma histórica en la que se manifiesta.

El asunto de la tematización de la categoría de “totalidad” ha ocupado y preocupado a varios referentes decoloniales, en la doble vertiente que también aquí la abordamos: la teórico-epistémica y la político-ideológica. Por ejemplo, en *Crítica a la razón indolente*, de Sousa Santos (2003) dedica extensas páginas a atacar la noción de “totalidad” a la que emparenta con la tradición eurocéntrica. Por su parte, Quijano (2007) considera indispensable continuar debatiendo las implicaciones del paradigma epistemológico de la relación entre “el todo y las partes” respecto de la existencia histórico-social, aunque afirma que la confrontación entre las ideas orgánicas y sistémicas de totalidad, y la negación de toda totalidad –como las que propugna, por ejemplo, el posmodernismo–, tienen un común linaje eurocéntrico: para ambas posiciones, el paradigma eurocéntrico de totalidad es el único pensable.

En esa dirección vale detenerse una vez más en de Sousa Santos, ya que en un intento por sintetizar los principales conceptos del enfoque decolonial –que también propone como guías para la acción–, los reduce a los tres siguientes: descolonizar, desmercantilizar y despatriarcalizar. Conforme a la idea de totalidad orgánica que acabamos de comentar, resulta difícil admitir en igualdad de condiciones al “colonialismo”, al “patriarcado”, y al “capitalismo”. Cada una de esas cuestiones obedece a distintos niveles de determinación y se integran de diversas formas entre sí y en la totalidad de la sociedad. De modo tal que no pueden pensarse como meros asuntos uno al lado del otro –como si solamente interactuaran entre ellos– pero sin que se precisen sus relaciones en el proceso social como un todo.

Tal como hemos señalado al revisar las posiciones estrictamente epistemológicas, podemos advertir nuevamente que sin indicar el nexo orgánico del proceso que unifica y da vida a los diferentes aspectos de la sociedad que se examina, se pierde lo esencial del fenómeno que se pretende aprehender. Para ser claros: el capitalismo no existe “al lado” y de forma desjerarquizada del patriarcado, o del colonialismo, o de cualquier otra forma de dominación. El capital, como modo de producción hegemónico de la sociedad actual –es decir, como modo de producción de la propia vida social concreta– articula y tendencialmente subsume bajo su lógica a todas estas formas de dominación y de producción que lo preceden (Marx, 1971). Como señala Lukács (1970):

El problema de la comprensión unitaria del proceso histórico surge necesariamente con el estudio de toda época y de todo sector parcial, etc. Y aquí es donde se revela la importancia decisiva de la concepción dialéctica de la totalidad, porque es completamente posible que alguien comprenda y describa de una manera esencialmente justa un acontecimiento histórico, sin ser por eso capaz de captar ese mismo acontecimiento en lo que es realmente, en su función real en el interior del todo histórico a que pertenece, es decir, sin captarlo en la unidad del proceso histórico (Lukács, 1970, p. 46).

Por tanto, la comprensión del colonialismo contemporáneo –al que resultaría conveniente denominar “neocolonialismo”–, requiere, como condición sine qua non, la comprensión del proceso social total en el cual existe; es decir, del capital en su forma actual (Zardoya et al., 2000). Y, a su vez, la comprensión de la lucha teórica y de las formas hegemónicas de validación de saberes requiere, como condición, la comprensión de la totalidad social de la que es solo un momento –y a partir de la cual adquiere sentido–, como parte integrante de las luchas políticas en cada escenario particular.

En esa dirección, acordamos con las disquisiciones de Quijano (2007) cuando sostiene que la relación entre el todo y las partes en cualquier análisis histórico-social, debe hacerse considerando el carácter heterogéneo y conflictivo en el que se articulan los diversos ámbitos de existencia social. Sin embargo, no acordamos con varias consecuencias o derivaciones que sigue a partir de ello; por ejemplo, cuando insinúa –o directamente afirma– que “el materialismo histórico concibe los procesos de transformación y cambio social de manera unilineal, unidireccional y unidimensional” (Quijano, 2007, p. 79). Muy por el contrario, como lo venimos examinando, la dialéctica entre el todo y las partes, conduce necesariamente al reconocimiento de las heterogeneidades que conforman toda totalidad histórica, lo que no supone por ello negar la existencia de un momento tendencialmente dominante.

El siguiente fragmento de la “Epistemología del Sur” de de Sousa Santos (2011a) resulta esclarecedor al respecto, sobre todo porque retorna sobre lo que hemos examinado en los apartados epistemológicos:

Desde la conquista y el comienzo del colonialismo moderno, hay una forma de injusticia que funda y contamina todas las demás formas de injusticias que hemos reconocido en la modernidad, ya sean la injusticia socioeconómica, la sexual o racial, la histórica, la generacional, etc., se trata de la injusticia cognitiva. No hay peor injusticia que esa, porque es la injusticia entre conocimientos. Es la idea de que existe un sólo conocimiento válido, producido como perfecto conocimiento en gran medida en el Norte global, que llamamos la ciencia moderna (de Sousa Santos, 2011a, p.16, la cursiva es nuestra).

Lo destacable de este fragmento es que aquí se manifiesta claramente lo que se expuso más arriba: la cuestión del conocimiento aparece como un problema en sí mismo y, aún más, como el principio y el fin de las injusticias; como el “fundamento” de todo el resto de las injusticias.

Las tareas de comprender el proceso histórico concreto de dominación y subordinación de la colonia a la metrópoli, entender la lógica procesual de esta formación social –el sistema capitalista mundial–, quedan minimizadas si el foco se hace en la afirmación de que la cuestión de la validación del conocimiento es –por alguna razón misteriosa– más importante que cualquier otro aspecto de la sociedad y de ese proceso de dominación.

Para ser claros: afirmar que la “injusticia cognitiva” es más importante que, por ejemplo, la injusticia del proceso de producción material –o que la injusticia de la forma de dominación estatal que ésta dominación cognitiva viene a legitimar y a validar– es como afirmar que viene la gallina antes que el huevo, o el huevo antes

que la gallina. Si como hemos señalado previamente, las formas de vida y de la organización social son consustanciales a las formas de la cognición-representación, esta dicotomía se disuelve: la inequidad cognitiva es indisociable de la inequidad social. Una inequidad que no es, por lo demás, un problema de “tener más o menos de alguna cosa”, sino que es producto del modo de producir, de participar y de protagonizar un orden social. Asunto que, por supuesto, no está ausente en estas teorizaciones decoloniales, pero del que, sin embargo, no se explicita su lugar determinante sobre los restantes.

Sobre el proceso de universalización de la historia

Una tesis que comparten los distintos referentes decoloniales se puede sintetizar en la fórmula a la que ya nos referimos según la cual “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo” (de Sousa Santos, 2017). Esta afirmación reconoce, al menos, dos sentidos ciertos, aunque formulados de esta forma abstracta y es por eso que, a nuestro juicio, su verdad queda limitada.

a) El primero consiste en la afirmación de que esta historia universal –efectivamente existente en tanto realidad social– no hubiese sido posible sin el colonialismo o sin la dominación económica y representacional que éste, en sus distintas variantes, introdujo.

b) El segundo sentido consiste en que esta historia universal o pretendidamente universal no contiene en sí, en tanto ideología –es decir, en tanto representación colectiva hegemónica–, la historia del “sur” –utilizando la categoría “sur” en el sentido en que de Sousa Santos la entiende–.

Ahora bien, estas dos circunstancias son la expresión de un único proceso histórico, cuya lógica remite a la historia universal burguesa, ya que es precisamente el capitalismo el primer orden económico-político que se encuentra en condiciones de universalizar su patrón productivo e ideológico a escala global. Eso no significa –y es importante remarcarlo–, que sea el único modo de producción en el mundo social contemporáneo –y en ocasiones ni siquiera el cuantitativamente predominante–. En la vida de todas las sociedades actuales coexisten, en un desarrollo desigual y combinado, distintos modos de producción. Sin embargo, lo que sí puede reconocerse es que el modo de producción capitalista es el que hegemoniza tendencialmente a todos los otros procesos o modos de producción a escala mundial.

El capital requiere, por su propia concepción, de la permanente ampliación de su “rango de acción”; es decir, de los alcances geográficos, poblacionales, tecnológicos y sapienciales de su ciclo productivo. Como lo señalamos, el capital tiende a subsumir todo el resto de la vida social bajo su lógica productiva. En este desarrollo histórico va universalizando de forma diferenciada y/o antagónica a la sociedad. Ésta universalización no se produce afirmando la vida social en su riqueza concreta, sino que se produce negando esta riqueza histórico-social-comunal y reduciendo la vida humana a los estrechos límites de la actividad orientada hacia la producción de valor (Linera, 2010). Por tanto, si bien es cierto que la historia universal actual es imposible sin la perspectiva de la colonia, sin los colonizados, no obstante, esa historia universal realmente existente al día de hoy, es en verdad la historia de la universalización del capital, o lo que es lo mismo, del

proceso de abstracción de la actividad humana. Proceso que también puede definirse como el de la forma valor de sociabilidad: de la sociedad enajenada y puesta en las cosas, de la sociedad fetichizada (Linera, 2010; Marx, 1956; 1987; 2018) que, en rigor, es lo mismo que el empobrecimiento cultural, ideológico y teórico de la humanidad; de la cretinización de su riqueza espiritual y su subordinación al proceso de auto-acrecentamiento del valor.

El hecho de que la historia del sur quede negada o tergiversada en el pensamiento hegemónico burgués es, precisamente, una manifestación de esa lógica universalizadora del capitalismo. No se trata, por lo tanto, de hacer un esfuerzo retrospectivo para darle un lugar a las historias, devenidas particulares, de las colonias que el capitalismo niega, ni de ponerlas en un lugar, que en ese marco será siempre subordinado, al lado de la historia universal del capital. La dominación de la cultura, ideología, formas sapienciales de las metrópolis debe comprenderse en el marco de la dominación histórico-concreta totalizadora; es decir, desde la hegemonía económico-política.

De acuerdo con lo expuesto, no se puede simplemente negar, por su indiscutible carácter opresivo, a la historia universal realmente existente. Se trata, más bien, de la lucha por el sentido de la historia universal y por la construcción práctica-política de una historia universal concreta, que afirme la riqueza espiritual de la humanidad. Esta lucha debe ser pensada partiendo del reconocimiento de que la sociedad actual es una totalidad mundial y como tal debe ser planteado, en última instancia, el ideal colectivo de su superación. El auto-movimiento de cualquier formación social contemporánea está orgánicamente vinculado al auto-movimiento del sistema capitalista mundial. En definitiva, la cuestión en disputa es determinar la finalidad que persigue la sociedad como un todo y cada aspecto de ella: ¿ésta seguirá siendo la reproducción del valor, es decir, del capital, o serán las necesidades espirituales y materiales concretas de la humanidad?

Una “globalización contrahegemónica” –como surge, por ejemplo, del Foro Social Mundial– demanda una lucha política concreta de cada nación o conglomerado plurinacional y desde las particularidades y determinaciones que signan la historia de cada pueblo. Pero, además, deben darse en la perspectiva de una concepción de la totalidad histórico universal que sea capaz de superar, en primer lugar como ideal social, las limitaciones del presente capitalista.

El ideario poscolonial de “desmercantilizar, democratizar y descolonizar” pareciera apuntar en esa dirección, pero las tácticas –e incluso las estrategias– que se proponen para alcanzarlo ponen el foco por lo general en las “particularidades”. De modo que entienden la política como lucha por la construcción de espacios parciales de “democratización” (de Sousa, 2014). Es decir, la lucha es abordada desde lo particular –los movimientos sociales indígenas, de mujeres, de desempleados– y hacia lo particular. Se oponen, simplemente, los proyectos y necesidades particulares, por un lado, y la universalización del capital y el colonialismo, por otro (de Sousa Santos, 2010; 2011b). Sin embargo, el quid de la cuestión es que no hay forma de superar al capitalismo desde la mera particularidad.

Es un aspecto conceptual del capital su capacidad de transformar cualquier objeto o proceso social concreto en una mediación de su realización. El par categorial de “subsunción formal” y “subsunción real” expresa el movimiento del capital en esta

apropiación de cualquier elemento de la vida humana en su proceso (Linera, 2010, p. 124).

Las luchas particulares –ya sean por el medioambiente, contra el patriarcado o contra la discriminación racial– pueden ser y, de hecho, son, tendencialmente subsumidas por la lógica totalizadora del capitalismo. Allí donde termina “el espacio social democrático” o “alternativo” construido por cualquier grupo que pretenda luchar contra la dominación del valor, empieza nuevamente el capitalismo que –siguiendo en el plano político-ideológico su proceso lógico-económico de irradiación–, subsume primero en la forma y luego en el propio contenido a este –quizás noble– intento de superarlo.

Para ser enfáticamente claros: cuando se lucha por la parcialidad (y sólo por ella) se afirma el capital, puesto que este es un proceso totalizador y su lógica consiste, precisamente, en apropiarse de las particularidades sociales-comunales productivas de vida humana y volverlas mediaciones de su proceso productivo de valor (Linera, 2010).

Aquí aparece, entonces, la cuestión fundamental de la lucha política por el sentido de la totalidad que, en nuestro tiempo, es una lucha que necesariamente tiene que pasar por el Estado, puesto que este es el articulador –la trinchera más importante– del proceso capitalista-total en cada país (Lenin, 2013).

De todas formas, la lucha no puede empezar y terminar en el Estado, eso es cierto; la superación de la sociedad actual solo puede ser fruto de la lucha de los oprimidos de esta sociedad y nunca puede ser mero fruto del “decreto”. Ahora bien, sin abordar prácticamente la cuestión del Estado, no hay transformación total posible, puesto que la hegemonía de una clase –o de un conglomerado de clases– como dominación político-militar y dirección ideológica-moral, se concretiza en el Estado (Gramsci, 1975).

El del poder del Estado es un debate que, como dice García Linera (2016), fue superado en la praxis reciente de los pueblos de América Latina que, en diferentes formas y con mayores o menores grados de organización y espontaneidad, han enfrentado al neoliberalismo y han tomado posiciones cuando han logrado abordar espacios del Estado. Es pertinente decir que el neoliberalismo es hoy la forma concreta de la política del imperialismo, es decir, la política del neocolonialismo (Cervantes Martínez, et. al. 2002).

En este punto vale una salvedad: ha habido, en estas primeras dos décadas del siglo XXI –especialmente en la primera– diferentes grados de radicalidad de los procesos populares, anti-neoliberales en América Latina. En algunos casos se lograron transformaciones más profundas de los estados-nacionales burgueses –por ejemplo, en Venezuela, en Bolivia y en Ecuador con las reformas constitucionales– y en otros las transformaciones, siempre tratando de la cuestión del Estado en sentido estrecho, estuvieron más circunscriptas. No obstante, es innegable que todos estos procesos surgieron, precisamente, como reacción popular al movimiento avasallador y desnacionalizador del capital financiero transnacional.

Lo que todos esos procesos muestran es que, cuando los movimientos sociales y las fuerzas progresistas trascendieron –para usar la terminología gramsciana– su actitud corporativa y asumieron una actitud político-hegemonía (Gramsci, 1975),

lograron poner algún límite a ésta máquina trituradora transnacional del capitalismo contemporáneo. Contrariamente, cualquier perspectiva “parcelada” de los problemas y dramas que atormentan a nuestras sociedades y a los sectores más relegados y oprimidos, resultará no sólo insuficiente, sino incluso funcional a la lógica del capital.

En la dirección de estos debates, podrían interpretarse también la deuda teórica que se evidencia en muchos de estos referentes decoloniales con las experiencias y pensamientos revolucionarios y emancipadores que surgieron a lo largo de la historia del siglo XX. Por ejemplo, con los procesos y luchas de liberación que libraron el pueblo vietnamita, el pueblo cubano, el pueblo angoleño, el pueblo nicaragüense, chino... En fin, de todas las comunidades nacionales que se han afirmado frente a la dominación imperialista en algún momento histórico concreto; así como como también la omisión teórica de sus referentes, tales como Vladimir I. Lenin, Fidel Castro u Ho Chi Minh. Como lo señalamos, y aunque resulta sorprendente, es por lo general muy escasa –y en ocasiones tangencial– la referencia a estas experiencias en los trabajos y reflexiones decoloniales. La explicación de ello podría encontrarse en que conciben a esas gestas inscriptas en una matriz eurocéntrica como la del marxismo. Sin embargo, no caben dudas que en todas y en cada una de ellas se logró alguna transformación efectiva a la lógica del capitalismo y el colonialismo global; con el agregado de que muchos de esos pueblos siguen aún resistiendo de manera heroica las permanentes artimañas con las que el poder real intenta doblegar sus procesos emancipatorio, mediante campañas de desprestigio ideológico, bloqueos económicos, acusaciones fraudulentas, etc.

A modo de conclusión

Como cierre de todo este desarrollo, nos interesa detenernos en el examen de las convergencias que advertimos entre las definiciones epistemológicas y las ideológico-políticas que promueve la Epistemología del Sur. Para ello, resulta especialmente instructivo el siguiente fragmento:

La configuración del paradigma que se anuncia en el horizonte sólo puede obtenerse por vía especulativa. Una especulación fundada en, aunque no determinada por, las señales que la crisis del paradigma actual emite. Por ello, cuando hablamos de futuro, aunque sea de un futuro que ya comenzamos a vislumbrar, lo que de él decimos procede de una síntesis personal que reside en la imaginación, en mi caso, en la imaginación sociológica. (...) Por mi parte hablaré del paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente. Con esta denominación pretendo significar que la naturaleza de la revolución científica que atravesamos es estructuralmente diferente de la que ocurrió en el siglo XVI. Siendo una revolución científica que sucede en una sociedad, ella misma revolucionada por la ciencia, el paradigma que emerge de ella no puede ser únicamente un paradigma científico (el paradigma de un conocimiento prudente), sino, asimismo, un paradigma social (el paradigma de una vida decente) (de Sousa Santos, 2003, p. 82)

Ahora bien, ningún paradigma –en ningún momento de la ciencia y el pensamiento en general– fue estrictamente un paradigma de orden puramente intelectual o puramente científico. Todos y cada uno de ellos, como se ha puesto muchas veces en evidencia, es engendrado y a su turno contribuye a consolidar una determinada forma de la praxis social. Las contradicciones, síntomas, luchas y tensiones en que se dirime esa praxis, adquieren en el orden de las ideas y el intelecto el formato que en el orden práctico las determina. De modo tal que todo paradigma científico está entramado y emerge de un paradigma social, conforme con lo cual no sería entonces éste un rasgo distintivo de una específica epistemología. Lo que resta averiguar en todo caso es si –reconociendo que el conocimiento es producto de la praxis social–, ¿se puede?, ¿se debe prescribir un paradigma o si, por el contrario, son las peculiaridades sociales, políticas y económicas –que determinan la vida y las luchas de nuestros pueblos–, las que engendran nuevos modelos y categorías para el pensamiento en general y para la ciencia en particular en el marco de sus propias disputas de intereses.

Adviértase, por ejemplo, que la definición de conocimiento prudente y de vida decente que propone de Sousa Santos (2011a), exige precisar en primer término cómo y quién define cada uno de esos asuntos –la “prudencia del conocimiento” y la “decencia de la vida”–, dado que la solidaridad, la generosidad y la cooperación, todos ellos valores reclamados por de Sousa para dar cuenta de su concepción de vida decente– bien pueden ser enarbolados desde perspectivas no sólo distintas sino incluso ideológicamente antagónicas.

La vida académica es sin duda un ámbito privilegiado –aunque no exclusivo– en el que se disputan esos sentidos y tradiciones y en el que se expresan las propias luchas de la sociedad toda. Sin embargo, ocurre que, como sucede en otros órdenes, en ocasiones no todos los sectores e intereses sociales quedan representados allí y quienes integramos las universidades estamos siempre actuando –o siendo actuados, si se prefiere– como portavoces de esas posiciones político-ideológicas, cualquiera sea la materia impartida y la explicitación o no de esos posicionamientos.

La academia está hoy fuertemente articulada con el mercado y responde hegemónicamente a sus reglas de funcionamiento; una lógica que no se reduce a cuestiones económicas (patentes, tecnologías, transferencias), sino también a una praxis que modela la matriz del propio pensamiento.

De acuerdo con ello, la producción teórica-académica se presenta también como una expresión de la lucha política; hasta dónde llegue ésta y qué intereses queden representados en ella, determinará también el alcance de lo que allí se produzca.

Los teóricos decoloniales han tematizado muy profusamente la perspectiva epistémico-ideológica comprometida en la categoría de totalidad orgánica; categoría que, de alguna manera, vertebró nuestras reflexiones aquí vertidas. En todos los casos, lo hicieron desde una posición, sino abiertamente crítica, al menos recelosa para con la misma, dado que ven en ella una expresión directa de las concepciones eurocéntricas en sus diversas vertientes.

Como hemos pretendimos demostrar, el asunto decisivo es que no se trata de lo que unos u otros crean, comprendan o valoren sobre esta categoría. No se trata, por lo

tanto, de negar las particularidades o las riquezas que aporta la cultura de los pueblos sojuzgados por la colonización, ni de limitar el reconocimiento de sus negados derechos; no se trata tampoco de cercenar cualquier expresión o experiencia que un grupo o comunidad protagonice contra-hegemónicamente – como lo han hecho, por ejemplo, los zapatistas en Chiapas–. Se trata de advertir que, lo queramos o no, en última instancia la lógica del capital o bien no se ve afectada por ellas –en tanto que las experiencias aisladas no afectan su hegemonía– o bien esas experiencias se ven necesitadas de mediarse por esas lógicas del valor, para resolver sus condiciones práctico-materiales.

Para finalizar, encontramos, en palabras de García Linera (en una entrevista realizada por Velarde, 2016) una síntesis muy ajustada de las ideas rectoras en torno a las cuales pretendimos desplegar nuestra revisión crítica, al enfoque ya crítico de las tesis decoloniales:

(...) (deberíamos tener una alerta sobre) el riesgo que comporta fragmentar la realidad y regodearse sobre los pequeños detalles de mundos retaceados que dejan de lado, (el reconocimiento de) que el mundo funciona como totalidad, que la dominación es un hecho de totalidad y de totalización. Que la dominación (y la emancipación) es una pelea por el sentido de esa totalidad" (...) Reivindico el sentido hegeliano y sartreano de totalidad, para desenmascarar las relaciones de dominación, y si se puede, subvertir las relaciones de dominación. (2016, las cursivas nos pertenecen).

Referencias

- Arriscado Nunes, J. (2014). El rescate de la epistemología. En de Sousa Santos, B.; Meneses y M. P. (Eds.) *Epistemologías del sur. Perspectivas*. (pp. 25-85). Akal.
- Bateson, G. (1972/1990). *Pasos para una ecología de la mente*. Lohlé-lumen.
- Bioecon Media (2012). *Walter Mignolo I Parte*. [Video] Recuperado de: [HTTPS://VIMEO.COM/40524777](https://vimeo.com/40524777)
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill Ediciones.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (3ra Ed.). Universidad Javeriana.
- Cervantes Martínez, R., Gil Chamizo, F., Regalado Álvarez, R. y Zardoya Loureda, R. (2002). *Transnacionalización y desnacionalización, ensayos sobre el capitalismo contemporáneo*. Félix Varela.
- de Sousa Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer.
- de Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- de Sousa Santos, B. (2011a). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54),17-39.
- de Sousa Santos, B. (2011b, 27-31 de enero). *Introducción a las epistemologías del Sur* [presentación en congreso]. En IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI). Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB).
- de Sousa Santos, B. (2012) Introducción: las epistemologías del Sur. En Cidob (org.), *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 9-22). Cidob Ediciones.
- de Sousa Santos, B. (2014). ¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal. En de Sousa Santos, B. y Meneses, M. P. (Eds.), *Epistemologías del sur. Perspectivas*. Akal.
- de Sousa Santos, B. (2017). *Epistemología del sur*. CLACSO.
- Fernández Nadal, E. (2003). Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual. *Herramienta, Revista de Debate y Crítica Marxista*, 24, 2003-2004.
- García Linera, A. (2010). *Forma valor y forma comunidad*. Prometeo-CLACSO.
- García Linera, A. (2016) *Del Estado y la revolución al Estado de la revolución en Lenin*. Prometeo.
- Gargallo, G. C. (2012) *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de pueblos de nuestra América*. Desde Abajo.

- Gramsci, A. (1970/1975). *Cuadernos de la cárcel, Tomo 1*. Editorial ERA.
- Grínor Rojo, A. y Salomone Zapata, C. (2003). *Postcolonialidad y nación*. Lom Ed.
- La Nación (20 de noviembre de 2019). *Rita Segato dijo que Evo Morales "cayó por su propio peso" y no por un golpe de Estado y lo cuestionó por machista*. Diario La Nación.
- Lenin, V. I. (1917/2013) *El Estado y la revolución*. Nuestra América.
- Lukács, G. (1923/1970). *Historia y conciencia de clase*. Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.
- Marx, K. (1867/ 1956). El fetichismo de la mercancía y su secreto. En *El Capital, Tomo I*. Cartago.
- Marx, K. (1956/ 2018) El proceso de valorización. En *Manuscritos 1861-63*. Vicepresidencia del Estado y Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia.
- Marx, K. (1956/ 1971). *El capital* [Capítulo VI inédito. Subsunción formal del trabajo en el capital y Subsunción real del trabajo en el capital, o modo de producción específicamente capitalista]. Signos.
- Marx, K. (1939/ 1987). *Grundrisse. El método de la economía política*. Siglo XXI.
- Mignolo, W. (2009). *Colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona.
- Mignolo, W. (2016). *El lado más oscuro del renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización*. Universidad del Cauca. Sello Editorial.
- Paizanni, C. (24 de abril 2014). *Descolonización epistemológica del Sur. Boaventura de Sousa y Dussel* [Video]. Recuperado de [HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/WATCH?V=HB1YUNF8TQU](https://www.youtube.com/watch?v=HB1YUNF8TQU)
- Peirce, Ch. S. (1988). *El hombre, un signo*. Crítica.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Anitoquia.
- Rosa, C. (2019). Una aproximación a los saberes tradicionales a través de la epistemología de Gregory Bateson. *Perfiles Educativos*, 41(164), 135-153. [HTTPS://DOI.ORG/10.22201/IISUE.24486167E.2019.164.58848](https://doi.org/10.22201/iisue.24486167E.2019.164.58848)
- Samaja, J. (2003). Los caminos del conocimiento. En *Semiótica de la ciencia*. Inédito
- Velarde, S. (5 ago. 2016). *Entrevista a Álvaro García Linera. Habla de Pierre Bourdieu* [Video]. Recuperado de [HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/WATCH?V=AUBHWB7XKN4](https://www.youtube.com/watch?v=AUBHWB7XKN4)
- Zapata Silva, C. (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade (Santiago)*, 21, 49-71. [HTTPS://DX.DOI.ORG/10.4067/s0719-36962018000100049](https://dx.doi.org/10.4067/s0719-36962018000100049)
- Zardoya, R. (2000). *La filosofía burguesa postclásica, El modo de producción espiritual antagónico*. Socialismo y Libertad.