



LA EPISTEMOLOGÍA OTRA EN LA COMPRENSIÓN DE LOS MOVIMIENTOS CONTRAHEGEMÓNICOS

The other epistemology for understanding the counter-hegemonic movements

Miriam Fonseca López

Universidad Autónoma de Puebla, México

miriam.fonseca@correo.buap.mx

Resumen:

Comprender el sentido de los movimientos contrahegemónicos contemporáneos en América Latina, requiere desbordar los marcos teóricos de raíz occidental así como las posturas epistemológicas que les dieron lugar. Sin ello, no es posible recuperar el sentido de acción de la diversidad del mundo o la pluralidad de prácticas reales y de relaciones sociales, a través de las cuales se ha ido construyendo aquella organización social que se origina en el contexto de la historia de un subcontinente con pasado colonial, es decir, en naciones ancestrales de origen no occidental, entre las que la definición de lo común y lo colectivo necesita de otras perspectivas de análisis que permitan reconocer en ellas, no la pervivencia de socialidades atrasadas, sino la resistencia de fuentes de construcción de lo social fundamentadas en otra forma de entender la realidad toda o donde prima aún, una racionalidad diferente a la hegemónica.

Palabras clave: movimientos contrahegemónicos, epistemología, epistemología otra, organización social.

Abstract:

Understanding the meaning of the contemporary counter-hegemonic in Latin America entails going beyond the theoretical frameworks of Western origin, as well as the epistemic postures that gave rise to them. Otherwise, we cannot recover the plurality of actual practices and social relations through which the social organization was built throughout history; the history of a sub-continent with a colonial past and the presence of non-Western societies, among which the definition of "common" and "collective" requires other analytical perspectives permitting to identify in them, not the continued existence of backward socialities, but rather the endurance of sources for the construction of the social realm, based on another way of understanding reality as a whole.

Key Words: counter-hegemonic movements, epistemology, other epistemologies, social organization.

Introducción

Las luchas contrahegemónicas cuyos antecedentes se vienen gestando desde la década de los años sesenta en todo el mundo cobran características “especiales” que requieren de un forma de abordaje epistemológico que permita aprehender en el caso de los países centrales, que en esta luchas, se pueden observar prácticas de construcción de lo común y/o público que expresan una redefinición de la relación de ciudadanía liberal pues, en términos políticos, nacen de la crisis, que pareciera sin fin, del fundamento de la democracia moderna que es la representación.

Mientras que en países periféricos y con pasado colonial como es el caso de América Latina, bien pueden leerse, por un lado, en el sentido de la recuperación de formas no occidentales de socialidad que han probado su utilidad perviviendo a lo largo del tiempo, aún a partir de una situación de tensión entre la modernidad y la tradición, a través de diversos mecanismos de resistencia, entre ellos mediante la conservación de formas no occidentales de conocimiento. Y, por otro lado, como luchas que confrontan las “anomalías” del capitalismo tardío así como a las formas estatales antidemocráticas que las han acompañado, expresando limitaciones de clase, de género y étnicas, no resultas por la Modernidad implantada

En esta etapa de lucha social, destaca la lucha por la democracia participativa y, no sólo se la puede observar en los casos de los movimientos indígenas ligados a una vida comunitaria ancestral; también es una práctica entre todos aquellos movimientos contrahegemónicos de otras latitudes del mundo, en los que se encuentra presente una lucha contra la heteronomía o la dominación hegemónica que no permite el desarrollo pleno del ser humano, pero donde también existe un reclamo por la “crisis de la representatividad” o por los límites de la democracia liberal, que tiene impacto en la aparición o reaparición de nuevas o renovadas manifestaciones de la desigualdad y el conflicto (Vilas, 1994).

En este contexto, se puede coincidir con Vilas (1994) para quien, hoy se expresa una mayor complejidad en la construcción de los actores sociales pues se verifican expresiones de organización social que no sólo tienen el referente económico como la base de la cual provienen quienes integran estas nuevas protestas pues además, han incorporado un amplio marco de identidades al cual apelan, como la situación de género, racial, generacional, etcétera, que les imprimen una extensión del sentido de la acción social.

Es también evidente que muchos de los viejos problemas, son abordados en la actualidad, desde nuevos enfoques de la organización social, lo que hace que representen etapas y dimensiones distintas a las conocidas, manifestándose como cortes y continuidades, rupturas y recurrencias (Vilas, 1994), lo cual implica, un reto para su explicación o hace evidente la necesidad histórica de otras herramientas epistemológicas y teóricas.

Los movimientos contrahegemónicos

Los años sesenta del siglo XX representan un parteaguas en la manera en la que se expresa la organización social clásica derivada de las condiciones propias de las sociedades centrales. En esta década, a través de los movimientos sociales empiezan a aparecer temáticas novedosas o no abordadas suficientemente por los movimientos sociales anteriores. Se trata entonces de una etapa de cambio en la constitución social de estas formas de organización, en donde se observan demandas y denuncias sobre problemáticas como las que enfrentan las mujeres, las derivadas de las luchas anticolonialistas, la defensa de las minorías raciales o la defensa de los derechos humanos (Wallerstein, 2003).

Actualmente, la lucha de los movimientos sociales que se viene gestando en el marco de esta nueva etapa del capitalismo donde cobraron gran importancia las cumbres de la Organización Mundial de Comercio (OMC) en Seattle en 1999 y, en la del Grupo de los Ocho (G-8) en Génova en 2001, han puesto de manifiesto un carácter altermundista que viene impregnando a movimientos sociales que han desembocado en los casos emblemáticos de los *ocupas* de Wall Street en Estados Unidos o el de los indignados en España. Estos casos emblemáticos se suman a otras muchas expresiones de descontento a lo largo y ancho del mundo que, al lado del malestar por las condiciones socioeconómicas, suman a su lucha la crítica de la democracia representativa.

Por su parte, en los países no centrales como es el caso de América Latina, la condición de opresión de realidades sociales no occidentales, produjo un tipo de lucha y resistencia que requiere de un análisis que recupere un instrumental teórico y antes de ello, epistemológico que permita dar cuenta de las múltiples y variadas formas de expresión de lo social, entre ellas del descontento que combina problemas nuevos con viejas problemáticas no resueltas.

En todos estos movimientos sociales se hacen necesarios instrumentos epistemológicos y teóricos que superen la visión positivista y liberal, de la “gobernabilidad” o el “atraso civilizatorio” que expresan prejuicios culturalistas en las concepciones teóricas centrales (Ortega y Pimner, 2010), a través de los cuales se pueda dar cuenta de las potencialidades que encierran todos aquellos movimientos que comparten tanto una crítica a las limitaciones del mercado para responder a las necesidades de las mayorías empobrecidas, como el cuestionamiento de la democracia representativa como el único medio de ejercicio del poder público.

Se puede denominar como movimientos contrahegemónicos a todos aquellos diseminados a lo largo y ancho del mundo que se plantean una globalización alternativa urgiendo al conocimiento no sólo a explicar el mundo sino a transformarlo.

El concepto de contrahegemonía se inserta en la tradición de pensamiento desarrollado por Gramsci que define a la hegemonía como la capacidad de dirección política, espiritual y moral (Gruppi, 1978). De esta tradición Hidalgo (2011), destaca como los elementos que debe contener una definición de actuación contrahegemonía, los siguientes:

“...conciencia política autónoma en las diversas clases populares; paso de los intereses particulares hacia un interés general y bloque social alternativo; superación de la perspectiva economicista y unclasista en el proyecto político; incorporar perspectiva intercultural, añadiendo que la construcción de la contrahegemonía implica la articulación entre movimientos sociales, intelectualidad crítica y proceso político” (Hidalgo, 2010, p. 86).

El concepto de contrahegemonía entonces, da cuenta de una conciencia política autónoma, y la acción que desarrolla lleva implícita el cuestionamiento de la hegemonía.

En la actualidad, los movimientos contrahegemónicos, no están totalmente alejados del uso de la violencia pues emplean estrategias que articulan acciones pacíficas con algún grado o de tipo de violencia, acción que Calveiro (2008), identifica como derivada de la resistencia, haciendo de cada espacio una trinchera que pueda agrietar la estructura de dominación hegemónica. La lucha por lo tanto se libra en un proceso de ejercicio/confrontación de ciudadanía, dado que los movimientos contrahegemónicos expresan formas de resistencia y de luchas indirectas contra el Estado y el derecho, lo cual permite evidenciar la ampliación de los espacios de la política y de la democracia en el mediano y largo plazos.

En palabras de Pilar Calveiro se puede decir que este tipo de movimientos:

“Mantienen un pie dentro de lo institucional y, a la vez recurren a la violencia, siempre prohibida para obligar a una inclusión que se les niega, (dejando) abierta la puerta de un posible diálogo y una negociación imprescindible” (Calveiro, 2008, p.43).

Esta característica hace de estos movimientos, fenómenos no fáciles de comprender a cabalidad en su potencialidad transformadora de la realidad, al hacer crecer el ámbito de lo público y al tratar de contener la centralización del poder público, pues sus estrategias de lucha dan cuenta de formas de expresión de sectores sociales que cuestionan los diversos mecanismos de ejercicio de la hegemonía que implica la dominación y la explotación.

El estudio de este tipo de movimientos sociales, es por lo tanto de gran complejidad si no se cae en la descripción o en su análisis a partir de la perspectiva de la democracia liberal, donde la búsqueda de la gobernabilidad coloca a estas formas de organización social fuera del ámbito de la institucionalidad. Si a esta circunstancia se agrega las particularidades de las luchas sociales en países con pasado colonial y en condición de dependencia, el análisis de estos movimientos hace necesario contar con perspectivas teóricas y epistemológicas que hagan posible una *explicación comprensiva* de estos fenómenos; partiendo de la idea de que el diálogo y la confrontación de las diferentes culturas puede hacer posible la ruptura con el universalismo de una teoría general que, se ha impuesto desde occidente donde los dominados no tienen visibilidad en la construcción de la historia.

Se ha plateado la comprensión, en estos fenómenos sociales, porque éstos como lo ha expuesto Zemelman (s.f.), son universos de significación construidos por los seres humanos, lo que hace de su conocimiento un reto por la complejidad de su constitución, especialmente a partir del siglo XX. Por ello Zemelman (s.f.) los denomina como sujetos múltiples, expresando así sus distintas características, variadas especies, tiempos diversos y visiones diferentes de futuro, desde los cuales construyen sus realidades.

Zemelman sintetiza estas condiciones de conocimiento como lo que subyace al enunciado “pensamiento y cultura en América Latina”, en donde se construye una realidad con sus particularidades a veces eludida por la pretensión de un conocimiento universal que así, nunca llega a ser un conocimiento real, porque, como analiza este autor, la realidad del conocimiento no está sólo en la universalidad, sino en la pertinencia histórica del conocimiento. Es decir, en la capacidad que el conocimiento tiene de dar cuenta de la especificidad de los fenómenos, como resultado de haber sido ubicados en contextos complejos de relaciones múltiples en diferentes tiempos.

Considerar estas particularidades, así como el desfase entre la teoría y la realidad, implícitamente lleva comprender los fenómenos pero también, lleva en primer lugar a la pregunta de cómo acercarse a la realidad y por supuesto a la revisión de los conceptos o como Zemelman lo dice, a su resignificación.

La epistemología otra

Un paso fundamental en el conocimiento de la realidad no central y, en concreto sobre la realidad latinoamericana, ha sido producto de otra forma de entender y desarrollar el pensamiento.

En la búsqueda de la superación del eurocentrismo, se encuentra el pensamiento del peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) como el primer antecedente de un pensamiento que, se ha orientado hacia la consecución de la autonomía intelectual, a partir de la superación de las alternativas teóricas eurocéntricas en el conocimiento de la realidad histórico-social de este continente; porque concibió por primera vez a la sociedad, particularmente a la peruana, como una totalidad heterogénea, planteamiento que después sería retomado por otros pensadores para referirse a realidades con pasado colonial.

Por tal razón, se puede decir que con su trabajo se sentaron las bases de lo que actualmente se ha dado en llamar una “epistemología otra”, para dar cuenta de una manera de acceder al conocimiento a través de una racionalidad diferente a la planteada por la epistemología hegemónica de raíz occidental.

En este proceso de construcción de otra manera de conocimiento de nuestras realidades, se inscribe el trabajo de Sergio Bagú que inicia con la publicación de *Economía de la sociedad colonial* de 1949; texto que implicó una verdadera ruptura epistemológica toda vez que le permitió analizar el papel central de las colonias de América y África en el florecimiento capitalista europeo. Es de señalarse que el trabajo de este autor, significa una crítica a la teoría tradicional ejercida desde el pensamiento de izquierda, en relación a las etapas de los modos de producción y su pertinencia para el caso de América Latina (Dussel, 2007).

En 1970, Bagú publicó *Tiempo, realidad social y conocimiento*, documento en el que lleva a cabo una profunda crítica a la epistemología de las ciencias sociales, resaltando sus limitaciones en occidente y la necesidad de superar sus paradigmas. Esta crítica se extendió durante toda su vida, impregnando sus trabajos, bajo la idea de que las ciencias sociales adolecían de capacidad para explicar satisfactoriamente los problemas del presente.

En el siglo XX también y, como heredera de este primer paso, apareció en la década de los sesenta otra gran aportación epistemológica, con el trabajo generado por la *teoría de la dependencia*, de la que otro peruano, Aníbal Quijano formara parte en las décadas de los años 60 y 70.

Así, entre los años 80 y 90, Quijano realizó trabajo dedicado a la crítica de la epistemología eurocéntrica y a la forma de construir el conocimiento para las sociedades de origen colonial. Quijano, parte del argumento de que el eurocentrismo constituye una forma de comprender e interpretar otras realidades sociales distintas a la europea, que convierten esta forma de conocimiento y de desarrollo histórico, en procesos devenidos en modelos de conocimiento y de desarrollo con un pretendido alcance y validez universales (Quijano, 2000).

Para Quijano las características epistemológicas del eurocentrismo, son:

“(…) una visión dual y antinómica de la realidad, de exterioridad entre ‘sujeto’ y ‘objeto’ de conocimiento, de unilinealidad y unidimensionalidad del razonamiento, de adjudicación de identidades ontológicas originales a los ‘objetos’, el modo de construir unidades de sentido o ‘totalidades’ en esos términos” (Pajuelo, 2002, p.7).

A partir de la crítica epistémica, Quijano desarrolló el concepto de *colonialidad del poder*, con el cual definió el patrón de poder configurado sobre la base de la clasificación social-racial, que ha sido utilizada en la construcción de la condición subalterna no sólo de grupos sino de conocimientos (Quijano, 2000).

Por tal razón, en el debate sobre los fenómenos de la realidad social latinoamericana, Quijano no deja de llamar la atención sobre la condición de *dependencia* y la *cuestión de la heterogeneidad estructural básica en todas las dimensiones*, propias de esta región, que requieren de un enfoque teórico particular.

De aquí, que a lo largo de su trabajo exista una crítica al planteamiento teórico de la “modernización” plasmada en los estudios sobre el cambio social, que suponen la existencia del cambio como un trayecto inevitable hacia la modernización. En su lugar, Quijano argumenta que en esta región se presenta un cuadro social y cultural más complejo, por la coexistencia de elementos de procedencia histórica donde la condición de colonias impacta aún, en la consolidación de una matriz cultural común, hecho que en la integración social se vivencia como un *conflicto cultural*, producto de su realización dentro de un sistema de dominación social en el que la heterogeneidad cultural juega un importante papel (Pajuelo, 2002).

Por último, sobre el pensamiento de Quijano se destaca, la capacidad de tender puentes entre las experiencias y saberes del pasado y del presente, tratando de moldear una pedagogía dirigida hacia el futuro (Walsh, 2002).

En la construcción de la epistemología otra o sobre la epistemología post-occidental como Facundo Martín (2012) la llama, es rescatable el señalamiento que este autor hace sobre el foco de las preocupaciones actuales, centradas en la relación con el otro, la situación y el afecto.

En relación con estas preocupaciones epistemológicas, Martín (2012) destaca el trabajo de Walter Mignolo, sobre lo que éste denomina como las “sensibilidades de la localización neo-histórica” que reivindican en el estudio de la realidad, tener consciencia de las prioridades emocionales étnicas, nacionales, cosmopolitas, de clase, etcétera; es decir, comprender las acciones afectivas como un tipo diferente de racionalidad frente al conocimiento objetivo de la ciencia moderna-descarnada, que no tiene cuerpo, tiempo ni espacio o que es como se le postula, universal.

De esta forma, la propuesta epistemológica de Walter Mignolo es construida sobre su idea de un “paradigma otro”, que junto con su propuesta de una “epistemología fronteriza” que se orientan hacia la recuperación del conocimiento subalterno descolonizador. En el trabajo de Mignolo,

“el pensamiento fronterizo presupone, la globalización de la episteme occidental a partir del siglo XVI hasta hoy, a través de la teología cristiana, de la filosofía y ciencia secular así como de la tecnología” (Íñigo, 2007, p.7). El pensamiento fronterizo se orienta hacia la descolonización del pensamiento o dicho de otra manera, se inserta en la construcción de la geopolítica del conocimiento (del sentir y del pensar) y, éste, según Mignolo “(...) pareciera ser una desobediencia categorial en el pensamiento y del sentir en la subjetividad y el ser, (que) están abriendo una sociedad política que se desengancha del estado, del mercado y de las instituciones que controlan el conocimiento y la subjetividad. Desengancharse quiere decir, de nuevo, estar en la frontera: tener que vivir en un mundo que es como es y trabajar no para cambiar este mundo sino para construir otro a partir de las ruinas del mundo en el que estamos viviendo. Significa crear un mundo en donde este, el que estamos viviendo, quizás persista en la reconstrucción de sus ruinas pero no ya como el mundo en el que la generosidad habermasina se abre a todo el que viva como él piensa y siente que se debe vivir” (Íñigo, 2007, p.16).

En la apuesta de estas epistemologías otras, el pensamiento feminista también ha sido importante, muestra de ello es la postura de Donna Haraway, para quien en la construcción del conocimiento es necesario partir de la crítica de “la mirada conquistadora desde ninguna parte”, que ha servido para profundizar la distancia entre *sujeto conocedor* y *objeto conocido* (Martín, 2012).

Para cerrar esta brecha, ha cobrado auge en esta perspectiva epistemológica el llamado a mirar desde abajo, en posturas que Martín (2012) considera constituye una alternativa al conocimiento totalizador, si estos conocimientos parciales, localizados y críticos se reconstruyen como un proceso de “conversaciones compartidas” (como se les denomina desde la epistemología), tratando de encontrar entre ellas conexiones de “solidaridad” (así llamadas desde la política). Lo que permite *situar* el conocimiento o tener una epistemología situada, en donde el objeto de conocimiento debe ser presentado como un actor y como agente y, no simplemente como materia prima del conocimiento “objetivo”.

Por último, esta propuesta epistemológica llevan a Martín (2012) a plantear la necesidad de revisar el sentido del espacio-tiempo en la construcción del conocimiento, haciendo ver que la topología social de los subalternos y su performatividad puede ser mejor comprendida a través de la noción de *espacio heterogéneo*.

Como se podrá ver, la necesidad de entender las realidades sociales que se han ido construyendo en la periferia han motivado el desarrollo de otra perspectiva epistemológica, que sientan nuevas bases para “componer el relato (de la humanidad) desde otro paradigma histórico” (Dussel, 2007, p.11). Esta otra manera de interpretación de las realidades hegemónicas es otra forma de entender la construcción del conocimiento de la realidad, se trata de una postura epistemológica en donde los dominados cobran visibilidad en la construcción de la historia.

Aportes de Dussel a la epistemológica otra

En la obra de Dussel, el trabajo de des-estructurar para componer el relato de la historia, en el que la historia de la democracia tiene un lugar, implica romper los siguientes límites conceptuales.

Superar el *helenocentrismo* que invisibiliza el origen de términos, devenidos clásicos a través del pensamiento de los griegos, entre ellos el de democracia cuya raíz etimológica, *demos*, proviene del egipcio que significa “aldea”; lo cual dice Dussel (2007), implica que en un proceso de de-construcción de los términos más clásicos atribuidos al pensamiento griego, se encuentra presente el legado de otras culturas anteriores y no reconocidas, como la egipcia y la mesopotámica, la fenicia, la semita que tuvieron lugar en la Edad de Bronce del III y II milenio a.C.

En segundo lugar, plantea Dussel, es necesario superar, el occidentalismo diseminado a través de las filosofías políticas que ignoran el impacto del Imperio Romano oriental, de Bizancio o Constantinopla. Además del olvido de la contribución del exilio griego en la etapa del Renacimiento italiano, así como de reconocer que el origen del Estado moderno reflexionado por Maquiavelo, se observaba en ciudades del mundo bizantino como Venecia o Génova.

Otro límite planteado por este autor, es el de las filosofías políticas que han olvidado el pensamiento de otras culturas como la egipcia, la mesopotámica, la del Imperio chino, del Indostán y del Islam o de otras latitudes del mundo como el pensamiento de los reinos azteca, maya e incas; olvido que refleja una apreciación despectiva de esas culturas a partir del *eurocentrismo* dominante.

Un cuarto límite a superar es la *periodificación* establecida por la filosofía política, específicamente por la alemana del siglo XVIII, en la que la historia de la humanidad estaría dividida en Edad Antigua, Medieval y Moderna.

El quinto límite que Dussel observa en el pensamiento dominante, es lo que llama “...un cierto secularismo tradicional de las filosofías políticas” que olvidan que por ejemplo, Thomas Hobbes fue un teólogo de la política que en su obra *Leviatán* fundamentó la autoridad del rey en Dios, lo que a decir de este autor, constituye una teología política de la Cristiandad propia de la Modernidad” (Dussel, 2007, p.12).

El sexto límite, es el *colonialismo teórico, mental*, existente en los países periféricos que consiste en la interpretación de la realidad a partir de la problemática que los autores de los países centrales establecen, dando lugar al desarrollo de una filosofía política colonizada.

Un séptimo límite que corresponde superar a los latinoamericanos, a decir de Dussel (2007), es la falta de inclusión de América Latina en la *Modernidad*, a partir de la redefinición del significado de esta etapa histórica, que debe incluir el descubrimiento de América como su inicio, pues este gran hecho dio lugar a la existencia de pensadores como Bartolomé de la Casas, Ginés Sepúlveda, Francisco de Vitoria o Francisco Suárez, que escribieron antes de que lo hicieran Descartes o Spinoza, Bodin, Hobbes o Locke.

La propuesta de Dussel se orienta no hacia la construcción de un postura teórica innovadora sino a la construcción de un *contra-relato* de una tradición *anti-tradicional*, que busca decir lo no dicho, o sea, lo no investigado para hacer presente, como punto de partida, la corporalidad sufriente de los pueblos oprimidos y excluidos, como él lo plantea.

La propuesta epistemológica de De Sousa

En la construcción de su propuesta epistemológica, es central la reflexión que De Sousa hace sobre la sociología de las ausencias o la invisibilización de realidades, o como se ha visto, lo que Dussel denomina, lo no investigado u oculto. Realidades que desde la perspectiva de De Sousa (2010) han sido negadas a partir de una producción teórica en la que la no existencia es resultado cinco modos de su producción.

En primer lugar, de una *monocultura del saber* y del *rigor del saber* que es la más poderosa y, ha acompañado a la ciencia moderna y la cultura dominante declarando todo aquello que no se ajusta a sus cánones, a la no existencia.

Una segunda forma de producción de la no existencia se basa en la monocultura del tiempo lineal, que ha dado lugar a la idea de progreso y evolución por la que deben atravesar todas las sociedades.

En tercer lugar, De Sousa identifica que existe una *lógica de la clasificación social*, a partir de la cual prevalece la jerarquización racial, sexual y de clase que ha dado lugar a la consideración de sectores sociales superiores e inferiores.

Una cuarta lógica, es resultado del establecimiento de *escalas dominantes*, asociadas a lo Universal y global, por lo que todo aquello cuyo impacto no ha abarcado estas escalas es calificado de local y particular y, por tanto como no generalizable y secundario.

Por último para De Sousa, la no existencia se deriva de la *lógica productivista* cuyo origen se encuentra en la racionalidad capitalista a partir de la cual, todo aquello que no se orienta a la productividad y la generación del lucro constituyen obstáculos hacia estadios de desarrollo superiores, por lo que tendrían que ser eliminados y modernizados.

La reflexión anterior, lleva a De Sousa a proponer lo que él denomina como una *epistemología del Sur*, entendida como,

“...(el) reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo” (De Sousa, 2010, p.49).

El autor puntualiza, que el Sur se refiere a una condición global que se encuentra presente incluso en países del norte y centrales, pues no hace alusión a su ubicación geográfica sino a la pervivencia y existencia, en su interior, de graves desigualdades de poblaciones silenciadas y excluidas, como son los inmigrantes, las minorías étnicas y religiosas, las víctimas del sexismo, de homofobia y de racismo (De Sousa, 2010).

En la propuesta de De Sousa, la epistemología del Sur se sustenta en dos premisas: en primer lugar, plantea que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo, lo cual significa que la idea de progreso puede ser alterada por cambios no previstos y llevados a cabo por caminos distintos a los planteados por el pensamiento hegemónico e incluso por el marxismo. En segundo lugar, este autor llama a reconocer que la diversidad de ser, pensar, sentir y concebir el mundo es infinita, dando lugar a una gran diversidad de modos de organizar la vida así como la convivencia; no valoradas como opciones válidas para la construcción de una sociedad mejor.

Sobre estas dos premisas, De Sousa desarrolla las dos ideas centrales que contiene su propuesta de epistemología del Sur. Por un lado, lo que denomina como la *ecología de saberes* o la idea de que no existe ignorancia o conocimiento en general o dicho en las palabras del autor, que “toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular” (De Sousa, 2010, p.50). La ignorancia por lo tanto, no siempre es el punto de inicio sino que puede ser el de llegada cuando no se ha considerado como válido otro saber distinto al que proviene de la tradición científica occidental. En la propuesta de este autor, no se trata de negar el valor del conocimiento científico sino de reconocer otros

puesta de este autor, no se trata de negar el valor del conocimiento científico sino de reconocer otros caminos de conocimiento de la realidad, que han servido de igual manera para enfrentar y solventar los problemas de la realidad.

Engarzada con la idea anterior, en la epistemología del Sur de De Sousa, se encuentra la idea de la *traducción intercultural* que es,

“...el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíprocas entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad” (De Sousa, 2010, p.53).

Se trata de reconocer la relación entre saberes y la posición en que han sido colocados aquéllos que provienen de culturas subalternas pero que perviven como formas de resistencia, que dan lugar a urgir sobre lo que podría haber más allá de estos conocimientos, es decir, de recuperar su potencialidad. Además, la traducción de intercultural es la manera de hacer posible la ecología de saberes, que consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas, identificando las preocupaciones isomórficas (que tienen la misma estructura), así como las diferentes respuestas a las que han llegado. Teniendo presente, que el trabajo de traducción intenta esclarecer aquellos planteamientos que unen y los que separan, esto es, las posibilidades y los límites de la articulación.

En otras palabras, se trata de una traducción de las diversas concepciones de la realidad que se han desarrollado desde las diversas formas de conocimiento de la realidad a partir de la idea de que todas las culturas son incompletas y pueden ser enriquecidas comparándolas con otras culturas. Esta postura, como sostiene, De Sousa significa una crítica al universalismo del conocimiento eurocéntrico o como él denomina, se trata de un *universalismo negativo* que cuestiona la completitud de una sola cultura y la imposibilidad de una teoría general.

La traducción intercultural, argumenta este autor, es también resultado de los movimientos contrahegemónicos o antisistémicos que se plantean una globalización alternativa, cuya presencia se ha multiplicado a lo largo del mundo dando cuenta de que el conocimiento de la realidad pasa también por su materialización.

Conclusiones

Los movimientos contrahegemónicos nacen del cuestionamiento de las formas de dominación y explotación, que colocan a cada vez más sectores de la población en la exclusión e implican también una crítica a la democracia representativa.

Se trata de formas de organización social que involucran en su conformación condiciones de exclusión innegablemente ligadas a la condición de clase pero además articuladas a identidades particulares, haciendo que este tipo de luchas amplíen el espectro de los referentes de la organización social.

Esta última condición ha sido explícita a lo largo de la historia de países como los latinoamericanos con pasado colonial y condición de dependencia, en donde otras formas de lo social han permeado la lucha social.

Las características de estos movimientos plantea la necesidad de contar con herramientas de una epistemología otra, que hagan posible trascender su descripción a partir de los canales necesarios para la búsqueda

de la gobernabilidad; se requiere de posturas que den cuenta de la potencialidad que encierran en la ampliación de lo público porque cuestionan lo que desde la tradición liberal se concibe como tal, al tiempo que se proponen otro tipo de sociedad.

En estos movimientos existe una conciencia política autónoma, que puede hacer uso de la violencia en un proceso que implica una actuación dentro de lo institucional y fuera de ella, dejando la posibilidad de un posible diálogo y negociación. Además, se plasma un tipo de acción que cuestiona la racionalidad imperante o lo hace desde otra racionalidad, lo cual implica la necesidad de una postura epistemológica que permita *explicar* la potencialidad de estos movimientos.

Para abordar este tipo de movimientos en América Latina, existe toda una tradición epistemológica cuyos orígenes se pueden encontrar en el trabajo de José Carlos Mariátegui quien concibió a las sociedades con pasado colonial como totalidades heterogéneas, esta postura ha sido una de las bases para la construcción de una forma distinta de acceder a la explicación de la realidad desde una racionalidad diferente a la hegemónica de raíz occidental.

En este camino de construcción del conocimiento de estas realidades, se encuentra también el trabajo de Aníbal Quijano y de Sergio Bagú quienes ponen el acento en el papel, que las colonias en América y África, jugaron el florecimiento capitalista de Europa. Planteamiento del que sería heredera la *teoría de la dependencia* en las décadas de los años 60 y 70.

A partir de estos desarrollos teóricos, se ha construido una *epistemología otra*, donde se cuestiona la colonialidad del conocimiento eurocéntrico, su visión dual y antinómica de la realidad, también se critica su perspectiva de exterioridad entre *sujeto* y *objeto* de conocimiento, así como la unilinealidad y unidimensionalidad del razonamiento.

Hoy día, además de los autores antes mencionados, a través del trabajo de autores como Facundo Martín, Walter Mignolo, Donna Haraway, Enrique Dussel o Boaventura de Sousa Santos, la epistemología otra, propone una lucha contra la mirada conquistadora del investigador que ha profundizado la distancia entre sujeto conocedor y objeto conocido. Todos estos autores, llaman a mirar desde abajo, reivindicando los conocimientos parciales, localizados y críticos como un proceso de conversaciones compartidas. Parten de *situar* el conocimiento para ubicar al objeto de conocimiento como actor y agente. Todo ello con la intención, como plantea Dussel, de componer el relato de la humanidad desde otro paradigma histórico, pero también como viene desarrollando Boaventura de Sousa Santos, desde una epistemología otra que haga visibles las ausencias, excluidas por una forma de construcción del conocimiento de origen eurocéntrico que niega así, otras formas de racionalidad y de acceso al conocimiento.

Finalmente, cabe enfatizar que la epistemología otra no niegan el valor heurístico del conocimiento científico de raíz eurocéntrica; apela al reconocimiento de otras formas de acceso al conocimiento de la realidad, poniendo el acento en la recuperación de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido históricamente desigualdades y discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo.

Bibliografía:

- Aguiló, Bonet Antoni Jesús (2010), “La democracia revolucionaria, un proyecto para el siglo XXI. Entrevista a Boaventura de Sousa Santos” en Revista Internacional de Filosofía Política, núm. 35, Pp. 117-148, Madrid, Disponible en www.boaventuradesousasantos.pt/media/EntrevistaRIFP_35.pdf Consultado el 25-09-2013.
- Calveiro, Pilar (2008), “Acerca de la difícil relación entre violencia y resistencia” en Margarita López Maya, Nicolás Iñigo Carrera y Pilar Calveiro (comps.), 1ª. ed., Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, Pp. 23-46, disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/lopezma/06carre.pdf>
- De Sousa, Santos Boaventura (2009), *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el Derecho*, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, Pp.7-523, Colombia.
- De Sousa, Santos Boaventura (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Siglo XXI-Universidad de los Andes-Siglo del Hombre Editores, Pp.11-174, México.
- Dussel, Enrique (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Vol. I, Trotta, Pp.401-505, España.
- Dussel, Enrique (2009), *Política de la liberación. Arquitectónica*, Vol II, Trotta, Pp.11-494, España.
- Dussel, Enrique (2010), Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político: Texto provisorio. Disponible en Rebelión, www.rebellion.org/noticia.php?id=117545
- Freijomil, Andrés G., Sergio Bagú (1911-2002), disponible en Teoría de la historia, introduccionalahistoria-jug.wordpress.com/2012/07/12/-sergio-bagu-1911-2002/
- Germana, César (2010), “Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano”, en *Nómadas*, núm. 32, Universidad Central, Colombia, disponible en: www.ucentral.edu.co/movil/images/stories/iesco/revista_nomadas/32/nomadas_32_13_g_una_epistemologia_otra.pdf Pp. 211-221
- Íñigo, Clavo María y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua (2007), Sobre el pensamiento fronterizo y representación. Entrevista a Walter Mignolo, *Bilboquet #8 Bárbaro*. Disponible en: bilboquet.es/B8/EntrevistaWalter.Mignolo.bilboquet8BARBARO.pdf, Pp.1-17.
- Ortega, Reyna Jaime y Stefan Pimmer (2010), “Los movimientos sociales en el Estado ampliado. Una lectura desde Gramsci”, en *Sociológica*, año 25, núm., 72, enero-abril, Pp.185-199, México.
- Pajuelo, Teves Ramón (2002), El lugar de la utopía aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/proyecto.doc> Pp. 1-13.
- Quijano, Aníbal (2001), Colonialidad del poder, globalización y democracia, disponible en: www.rojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf Pp. 1-23.
- Vilas, Carlos M. (1994), “Entre el estado y la globalización: La soberanía de la sociedad civil” en *Sociológica*, UAM, núm.25, año 9, México.
- Wallerstein, Emmanuel (2003), “Qué significa ser un movimiento anti-sistémico?”, en *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, núm. 9, enero, Pp. 179-184, Buenos Aires.

Walsh, Catherine y Juan García (2002), “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones desde un proceso” en Daniel Mato (comp.), Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Venezuela. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/walsh.doc>

Zamelman, Hugo (s.f). Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas, Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina A.C., disponible en: <http://www.ipecal.edu.mx/Biblioteca/Documentos/Documento7.pdf>