

Prólogo II

Pensar desde el sur. Ampliando las inteligibilidades para ampliar el horizonte de las posibilidades

Olver Quijano Valencia²

1. El Sur como principio de inteligibilidad y horizonte de esperanza

El sur constituye un principio de inteligibilidad y un horizonte de posibilidad, en tanto no se trata de un asunto estrictamente geográfico, de una locación o de un lugar. Contrariamente, el acento en el Sur, constituye una apelación para dar cuenta de los procesos históricos de padecimiento, sufrimiento y subalternización(neo)colonial, pero también y, ante todo, para mostrar un lugar de la esperanza. Por tanto, el sur no queda en el sur, no es un lugar geográfico, es un proyecto político, cultural y societal.

La reivindicación del Sur evidentemente no se inscribe en universalismos, perspectiva que preconiza la idea de que los proyectos previos y posteriores a la Modernidad tienen su anclaje en la premisa referida a que la civilización y, por ende, el progreso y el desarrollo, recorren el mismo camino del sol. Ciertamente, para Hegel, por ejemplo, el horizonte e itinerario de la civilización recorre el mismo camino del sol; es decir, va de Oriente a Occidente y adquiere su telos en Europa, epicentro –según él– de la madurez civilizatoria. Para este filósofo, [...] la historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio. Para la historia universal existe un oriente (por excelencia), aunque el oriente es por sí mismo algo relativo [...]. En Asia nace el sol exterior, el sol físico, y se pone en Occidente; pero en cambio aquí es donde se levanta el sol interior de la conciencia, que expande por doquiera un brillo más intenso (Hegel [1828] 1994: 201).

2 PhD en Estudios Culturales latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Profesor Titular Universidad del Cauca, Colombia. Par evaluador e investigador Asociado Colciencias, Colombia. Autor y coautor de varios libros, artículos y ensayos sobre antropología, política, sociedad, desarrollo, teoría, educación e investigación.
E-mail: oquijano@unicauca.edu.co; olverquijano@gmail.com; <http://olverquijanov.jimdo.com/>

De esta manera, se configuró una visión y una práctica que determina el ordenamiento económico, político y epistémico a partir de gradaciones y clasificaciones fincadas en un *imago* del hombre y de la humanidad, bajo el predominio y evocación de

principios, prácticas y asunciones de los modos de vida occidental. La reivindicación del Sur no se inscribe en estos planteamientos civilizatorios y en este itinerario civilizador desde donde también se define el “color de la razón” por el eurocentrismo epistémico, al cual Santiago Castro-Gómez(2005), ha denominado la *hybris* del punto cero, desde donde se instala el derrotero socio-económico, político-cultural y epistémico bajo un proceso de absolutas exclusiones y negaciones, orientadas por el universalismo eurocéntrico dictatorial, que con posterioridad contribuye a la consolidación del sistema capitalista y al modo de vida liberal presentado como eslabón superior, final e inevitable del proceso de evolución humana. Es desde estas premisas como puede observarse la naturaleza y el funcionamiento de la empresa del conocimiento y del espíritu universal eurocéntrico, proyecto asociado a la geografía de la razón y, por consiguiente, al color de la misma. Así, la razón, la subjetividad y el conocimiento tienen un color, al igual que una localización vinculada al poder imperial (neo)colonial. Todos los otros colores de piel son asumidos como inferiores o en su defecto como degenerativos del blanco europeo.

Al exaltar el Sur, estamos hablando de otra cosa y de alguna manera, distantes de esta suerte de pensamiento doctrinal y de apuesta por una ciencia monocultural cargada de categorías dicotómicas y de preceptos deterministas, cientificistas y teleológicos. Desde el sur y en la singularidad de nuestros espacios/tiempos es entonces corriente hablar, de una parte, acerca de cómo las ‘teorías están fuera de lugar’, y de otra, de cómo la realidad latinoamericana y de otros escenarios, otrora tercermundistas, paulatinamente se convierten en una especie de precipicios de la(s) teoría(s) (Quijano, 2016). La reflexión sobre el asunto indica pensar también cómo, [...] en nuestros países se ve cada vez más claro que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo [...], pues la razón indolente y perezosa, que se considera única, exclusiva, no se ejercita lo suficiente para poder mirar que el mundo tiene una diversidad epistemológica inagotable, y que nuestras categorías son muy reduccionistas. De ahí que, sin duda, no es posible hoy una epistemología general, no es posible hoy una teoría general. La diversidad del mundo es inagotable, no hay teoría general que pueda organizar toda esta realidad (Santos 2006b: 18, 20, 32).

Entonces, el Sur global concebido también como precipicio de la teoría, pone en tensión presupuestos teóricos de la ciencia moderna, colonial e imperial en tanto no resultan estrictamente funcionales para su debida comprensión. Dicho de otra manera, las ciencias sociales se comportan como disposi-

tivos para la clausura, el eclipsamiento y la reducción de la multiplicidad y la diferencia, cuyos operadores son los modelos mayoritarios, las teorías generales y la reproducción/definición y búsqueda de leyes naturales/universales que explican los fenómenos, independientemente de dimensiones espacio/temporales. Esta mirada reductora y simplificadora de la complejidad y multiplicidad, pero a su vez rectora de la política y práctica exclusivista en el campo del saber, determina y concita perspectivas hermenéuticas que edifican una suerte de crítica y reacción a las totalidades y, por consiguiente, a los proyectos con pretensiones universalizantes.

Desde tales horizontes se concretan y ofrecen significativos cuestionamientos a la epistemología eurocéntrica asumida como neutral, objetiva y universal, donde el tipo hegemónico de producción de conocimiento y de subjetividad, se guía por lo que Castro (2005a) ha denominado la *hybris* del punto cero; es decir, “una forma de conocimiento que eleva pretensiones de objetividad y científicidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado”. Equivale esto a la noción de “centrismo ocular” de Martin Jay (2003) utilizada por Javier Sanjines (2005), para dar cuenta de la primacía del perspectivismo cartesiano, de un ‘régimen óptico’ o de un modo visual particular de examinar la realidad en el pensamiento y conocimiento occidental; mirada que lógicamente minusvalora, excluye y desconoce otras voces, otros sujetos y otras epistemes, producto de su racismo cultural y epistémico, pues en efecto, la ciencia moderna se comporta como etnociencia, en tanto está profunda y claramente marcada por convenciones particulares, técnicas de demarcación y valores propios.

Esta percepción catalogada como la crítica al euro(andro)(etno)centrismo epistemológico, aparte de identificar tensiones en los puntos de vista del mundo y de las estrategias políticas de aquellos que existen del lado del lugar, el no-capitalismo y el conocimiento local y la mirada crítica del mestizaje, desde la visceralidad, exalta el potencial político y epistemológico de estas asunciones, prácticas y visiones, justamente como respuestas no sólo al lugar de observación hegemónico, sino como expresión/constatación de “la existencia de regímenes escópicos alternativos que provienen de visualizaciones marginales surgidas de sociedades periféricas que revierten la lógica de los centrismos oculares establecidos desde el poder”. En suma, estos regímenes escópicos representan y encarnan la conflictualidad racial/epistémica/cultural propia de la complejidad, multiplicidad y heterogeneidad de nuestros espacios/tiempos.

El Sur global como nuestramérica representa la constatación de las tensiones y dificultades que enfrentan los “guardianes de la visión [...] cuya pesada mano no soporta la discrepancia y menos la diversidad” (Said, 1996: 96), propia de esta “realidad descomunal [...] esa patria inmensa de hombres alucinados y mujeres históricas, cuya terquedad sin fin se confunde con la leyenda

(García-Márquez, 2010: 23). De ahí que siguiendo a Gabo, los talentos racionales europeos “[...] extasiados en la contemplación de su propia cultura, se hayan quedado sin un método válido para interpretarnos. Es comprensible que insistan en medirnos con la misma vara con que se miden a sí mismos [...]” (2010: 25-26).

También hablamos del sur porque es un espacio y a la vez un proyecto que nos ayuda a dudar de este proceso que ha estado edificando el pensamiento crítico apelando exclusivamente a la ilustración (neo)colonial. Se trataría entonces de poner ciertas tensiones y sobretodo de desconfiar y evitar el chantaje moderno, como sus intimidaciones ilustradas y letradas. En suma, no se puede construir el pensamiento crítico desde una perspectiva estrictamente ilustrada, pues desde el Sur estamos pensando en esto que sugerentemente se ha denominado la *crisis del pensamiento crítico*, asunto problemático y dilemático, aún sin mayores preocupaciones académicas e intelectuales y menos desde el ámbito universitario aún monológico y monocultural. Existe una suerte de crisis del pensamiento crítico y el Sur ha ayudado a dar cuenta de ello, a develar tal paradoja siempre en busca de mejores horizontes analíticos, esta vez sin despreciar la riqueza de la diversidad y heterogeneidad de nuestramérica.

Sin duda, continúa siendo grande el peso del pensamiento euro-usacéntrico en analistas de derecha, centro e izquierda, quienes no dejan de apelar a la bibliografía doctrinal hegemónica, despreciando el ideario, las categorías y las formas comprensivas y de análisis que, entre otras cosas, refiguran la política del nombrar. Ciertamente, “el pequeño sector crítico siente que está mucho más familiarizado con Deleuze o Nietzsche que con Felipe Quispe o Luís Macas” (Zibechi, 2013: 43), con Pedro, María, Juan y José o con cualquiera de los hombres y mujeres que integran esa multiplicidad latinoamericana de actores y sujetos epistémicos.

Enormes contribuciones en este sentido se inscriben en el proceso de refiguración y creación de movimientos no como grandes, monolíticas e inmovibles estructuras sino como un “deslizar-se, correr-se del lugar material y simbólico poniendo en cuestión la identidad/prisión para asumir/construir una nueva identidad. En este último sentido, el movimiento significa flujo, la facultad colectiva de cuestionar el lugar social. Se trata de eso que aprendimos sobre todo de las mujeres, de los indios y de los afrodescendientes” (Zibechi, 2013: 83), lo que también tiene implicaciones para el pensamiento crítico, pues “pensar críticamente es lo contrario del *marketing*, es pensar contra uno mismo, contra lo que somos y hacemos (p. 125).

En la práctica del pensamiento crítico, necesitamos dejar de mirar arriba y de manera vanguardista, pues también entre palabras y palabras, estadísticas, datos y análisis de funcionarios, analistas y dirigentes, como lo hemos advertido en otras oportunidades, se movilizan numerosas y multicolores formas

de agenciamiento epistémico/epistemológico y socio-político en defensa de la dignidad y la vida, pero ante todo por fuera de las vanguardias, las viejas formas de resistencia y las teorías e ideologías euro-usacéntricas convencionales. Se trata de desconcentrar el poder y el saber atribuido a los dirigentes y alas prácticas vanguardistas para volver la mirada a la gente común, a hombres, mujeres y niños con sus historias, pensamientos, tradiciones, apuestas, identidades y actualidades como apuesta que puede contribuir a eliminar el ejercicio de mirar siempre hacia arriba, práctica que “nos embotó la capacidad de ver, de escuchar, de sentir las alegrías y los dolores de los de abajo” (Zibechi, 2013:129).

Siguiendo estas consideraciones, el Sur representa un espacio para pensar y repensar, y ante todo para cambiar nuestro entendimiento como condición para posibilitar cambios en el mundo, para desconfiar de nuestras certezas disciplinarias y profesionales, poniendo en tensión los esquemas de inteligibilidad para ampliar la mirada y las percepciones del mundo. Así que, el Sur como espacio existencial, como proyecto cultural y como experiencia histórica representa un horizonte para pensar, mirar, habitar, leer de manera distinta y practicar otras cosas o hacer más cosas que se parezcan más a nosotros.

Entonces, “ni Marx ni Hegel, ni Durkeim ni Smith” (Lazzarato, 2006), “ni dios, ni patria, ni marido”, son premisas importantes que suponen e imponen en este propósito, la revisión de nuestro equipaje cognitivo para construir un diálogo interepistémico e intercultural, apelando a otras cosas, otros insumos, otras analíticas, justamente para ampliar la inteligibilidad, pues, nuestra lectura desde una amplia conversación transdisciplinaria y hasta por fuera de la ciudad letrada, también nos ha mostrado el valor de las complementariedades y complicidades, justamente allí donde la tradición académica doctrinal y eurocéntrica, sigue viendo rivalidades y contradicciones sin explorar su potencialidad analítica y práctica (Quijano, 2016a).

El sur global en su singularidad y no como una apuesta más para ‘ser como ellos’, también exige examinar su potencialidad en medio de sus limitaciones y paradojas, pero ante todo de cara al aparente agotamiento teórico, político y epistémico del norte hegemónico, donde llama la atención la pérdida de valor, crisis y agotamiento de las palabras mágicas. De ahí que, una renovada política del lenguaje también es pertinente a la hora de dar cuenta de los fenómenos a la luz de su especificidad, evitando la acostumbrada práctica de nombrar distorsionando, tal vez derivada de la adopción de categorías de las ciencias modernas, eurocéntricas e imperiales como del legado del progreso liberal, la revolución marxista, las prácticas del patriarcado y del (neo)colonialismo, aquellas que aún nos impiden aprender, pensar y hacer de otros modos.

Son estos algunos de los ya innumerables elementos que dan cuenta del sur y del sur glogal como epicentro dela singularidad y del pluralismo de alterna-

tivas para pensar, repensar y existir. Con muchos analistas y pensadores como Boaventura de Sousa Santos, nos queda entonces claro que no se trata del sur geográfico, sino existencial y epistemológico, de poblaciones y grupos sociales que históricamente han enfrentado y padecido las injusticias sistemáticas causadas por el capitalismo, el (neo)colonialismo y el patriarcado, y que hoy continúan sus luchas y agenciamientos de resistencia, rehusándose a continuar como víctimas de las múltiples opresiones, claro está, sin caer en el espejismo o en el acto de verse en el espejo para reproducir las exclusiones, negaciones y racismo de otro modo. El Sur global, siempre anti imperial, representa espacios y apuestas para pensarnos en congruencias con nuestras urgencias y singularidades, por tanto, constituye un principio de inteligibilidad y un horizonte de esperanza.

2. Descolonizarse e indisciplinarse... lo primero es darse cuenta

Según Ángel Rama (1984), en su bien intencionada perspectiva crítica, Carlos Vaz Ferreira llegaría a afirmar que, en América Latina, “quienes no habían llegado a tiempo para ser positivistas, habían sido marxistas”. Esta suerte de estrecha clasificación, hace parte del legado (neo)colonial que también desde la izquierda, desconoce el carácter profundamente heterogéneo de Latinoamérica en términos de pensamiento, formas de vida, prácticas políticas y en general, de las diferenciales miradas sobre el(los) mundos. Podría agregarse a esta manera dicotómica de leer el escenario epistémico/existencial y desde muchos lados, una multiplicidad de premisas y asunciones propias de los gabinetes letrados como de la cultura y de la ‘ciudad letrada’, las que han configurado hegemonícamente el orden civilizatorio/cultural y político en nuestro contexto, independientemente de su singularidad socio/cultural.

Se trata sin duda, de una suerte de efecto (neo)colonial perverso y converso expresado históricamente, de una parte en las relaciones de poder y dominio político/económico y jurídico/administrativo, pero ante todo en el campo ontológico, en particular en el ámbito cognitivo-cultural y por tanto en el imaginario social, de donde deriva el ejercicio consciente e inconsciente de hombres y mujeres por ir tras las ‘buenas maneras’ de la razón (crítica) imperial, adoptar dispositivos y teorías de la re-producción en contextos diferenciales y asumir distintos caminos para llegar a ‘ser como ellos’. Esta configuración colonial expresada en una especie de aspiración cultural ha logrado impactar muchos de los ámbitos de nuestras vidas, generando cierta naturalización de tales efectos, fenómeno que oculta los mecanismos de seguridad ontológica como los dispositivos históricos de subjetivación, y ante todo el imperio de la colonialidad global como “uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón de poder mundial fundado en la imposición de una clasificación

racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la experiencia cotidiana y a escala social” (Quijano, 2014: 67).

Es justamente en este proceso y en la aspiración por ‘ser como ellos’ donde se posiciona y afirma la idea y convicción sobre lo ‘inacabado’ del acontecer socio/cultural en escenarios del sur global, monstruosa distorsión e incompreensión, siempre inscrita en el postulado de un proyecto incumplido de la Modernidad. En todo caso, creemos que “todos aquellos que en el mismo tiempo analizaban y analizan la misma realidad, pero apegados únicamente al racionalismo europeo y a sus referentes categoriales, no llegaron a hacer otra cosa que buscar y preconizar en nuestra tierra la reproducción de Europa” (Quijano, 1990: 60). Se trata entonces de recurrentes esfuerzos tanto de las élites como de criollos y mestizos ‘ilustrados’ por ir tras la ‘buenas maneras’ imperiales, muchas veces desconociendo lo colonial como una dimensión constitutiva de gran parte de nuestra historia.

En medio de este panorama moderno/colonial y de su reactualización a modo de (neo)colonialismo blando, la descolonización constituye también para nuestros espacios/tiempos una tarea y un inevitable desafío en este proceso de combatir la toma de distancia con nosotros mismos y la desfamiliarización con aquello que somos. Contrariamente, se trata ante todo de “hacer y seguir haciendo más cosas que se parezcan a nosotros”³.

Descolonizarse: el primer paso es darse cuenta” nos recomienda Carol Zardetto para quien,

El patrón colonial del poder es una inmensa *matrix*, a donde estamos conectados y que organiza nuestra visión del mundo. Muchas de nuestras profundas creencias vienen de esa matriz que establece “qué es la realidad”. Opera en el terreno de la economía y del poder político, pero también el conocimiento científico, académico y su base primordial es el patriarcado y el racismo. Así, sobre esta estructura sólida de ejercicio del poder, los países dominantes “validan” y “legitiman”. Nosotros morimos por eso: ser validados y legitimados por el centro de poder, sin nunca considerar que la matriz opera siempre en su propio beneficio. Así, la colonia a que fueron sometidos tantos pueblos, siguen aportando con sus recursos (económicos y humanos), a la construcción de ese poder dominador. En otras palabras, seguimos colonizados.

3 Apartes de la conversación sostenida con Nerida Mendoza Montenegro en Sanare, Venezuela en el marco del Primer Seminario Internacional Epistemología del sur (2012), auspiciado por la Universidad Bolivariana de Venezuela.

La descolonización en tanto categoría movilizadora contemporáneamente en el contexto de la guerra fría para aludir a la independencia formal del colonialismo que varios países concretarían en África y en Asia, también tiene sus registros en otros procesos independentistas del siglo XIX como en el conjunto de agendas y agencias nacionalistas, independentistas y de liberación en varias latitudes del otrora Tercer Mundo. Otras expresiones descolonizadoras registran sus procesos en innumerables e históricas prácticas de hombres y mujeres en sus luchas por su singularidad y autonomía, las cuales y por constituirse en algo así como ‘prácticas de menor dignidad’ y ‘archivos de menor valor’, mayoritariamente han sido proscritas del análisis descolonial.

Conviene subrayar cómo para nuestro interés analítico,

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” (Lander, 2000: 16).

La modernidad y la organización colonial del mundo a su vez suscitan como lo expone Lander, una suerte de “eficacia naturalizadora” de la cual deriva el “carácter universal de la experiencia europea”, el “universalismo eurocéntrico excluyente” y la “existencia de un metarrelato universal que lleva a todas las culturas y a los pueblos desde lo primitivo, lo tradicional, a lo moderno [...] y a las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad como las únicas válidas, objetivas, universales del conocimiento” (Lander, 2000: 23). De esta manera se instaura el orden colonial y se configura un horizonte civilizatorio con su propia erótica y capacidad de seducción como de naturalización. Todo un “horizonte colonial de larga duración” (Rivera, 2005: 189) que preconiza la superioridad del colonizador en todos los ámbitos y logra sus desarrollos apelando a un sinnúmero de empresas de conquista, cruzadas redentoras, tecnologías colonizadoras, y hoy, antropotécnicas, ontotecnologías y dispositivos noopolíticos sin precedentes en este vasto proceso de ocupación territorial y del imaginario. De ahí que, para varios analistas, “[...] llamar colonialismo a lo que nunca ha cesado de ser conquista y ocupación, ha simplificado deliberadamente los hechos [...] en el espíritu de estos demócratas, el contrario de colonialismo no es ya el reconocimiento del derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos, sino la necesidad del escalón individual de comportamientos menos racistas, más abiertos, más liberales” (Fanon, 1975: 88), asunto visto como una especie de colonialismo blando o como una estrategia contemporánea amplia y sofisticada de intervención de baja intensidad.

En medio de este fenómeno y de sus distintas formas de reactualización, es entonces claro cómo,

El orden colonial es por naturaleza excluyente: descansa en la incompatibilidad entre la cultura del colonizado y la del colonizador. Los propósitos de la colonización se cumplen sólo en la medida en que el colonizado cambie su forma de vida para ajustarla a las necesidades y los intereses de la empresa colonial. Estos cambios imprescindibles, sin embargo, no conducen a la asimilación del colonizado en la cultura dominante, sino sólo a su adaptación al nuevo orden en su papel de vencido, de colonizado. La diferencia se mantiene porque en ella descansa la justificación de la dominación colonial” (Bonfil Batalla, 1990: 120).

Empero, a pesar de que la colonización tiene efectos sobre los colonizados a partir de prácticas exacerbadas de sometimiento y de vaciamiento cultural, la colonización incide en la descivilización del colonizador, es decir, en su embrutecimiento; pues trabaja para despertar sus recónditos instintos en el colonizador, es decir, en su embrutecimiento; pues trabaja para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral [...] cuando esto sucede se está verificando una experiencia de la civilización [...] se está produciendo una regresión universal, se está instalando una gangrena [...] lo que encontramos es el veneno instilado en las venas de Europa y el progreso lento pero seguro del ensalvajamiento del continente (Césaire, 2006: 15). Así que el conjunto de prácticas racistas y genocidas europeas contra el mundo “incivilizado”, “bárbaro”, “inferior” y colonizado termina afectando el espíritu y la mentalidad del colonizador, lo que suscita la aplicación de éstas al interior de Europa, muestra por ejemplo de cómo el nazismo no es otra cosa que el colonialismo doméstico o el colonialismo de regreso a casa.

Este doble efecto no obsta para que, de otra parte, una suerte de endocolonialismo o de colonialismo interno no deje de deambular por nuestros escenarios biofísicos y socio/culturales, configurando la actitud del colonizado y hasta de su modelo aspiracional en tanto también “sueña con instalarse en el lugar del colono” (Fanon, 1975), sueña con la casa del amo y el lugar del amo, por tanto “el colonizado interioriza, ‘epidermiza’ la inferioridad [...] reproduciendo así el sistema que combate (Zibechi, 2015: 20-21), es decir, las estructuras, las instituciones y las relaciones (neo)coloniales.

Entonces y en medio de numerosos procesos y de múltiples demandas, tanto por la descolonización como por una justicia social y ante todo por una ‘justicia cognitiva’, es pertinente reconocer cómo las distintas formas históricas de colonización por la vía molar y molecular, así como el monotopismo, el monologismo, el androcentrismo y el monocromatismo del pensamiento mo-

dero y de su promesa de realización universal, han instaurado paulatinamente la conquista del imaginario y, con ella, la aparente imposibilidad de pensar por fuera de las categorías clasificatorias y ordenadoras de la Modernidad. De ahí que la “letrada servidumbre del poder” (Rama 1984: XIX), los pensadores e intelectuales —hegemónicos y domésticos— cómplices de la colonización, a quienes Césaire (2006: 27) llama “perros guardianes del colonialismo” y, en general, las ortodoxias/heterodoxias, fieles representantes de pensamientos vanguardistas occidentales que atraviesan el conjunto de las ciencias sociales y del ámbito institucional, muestran cómo precisamente, “el éxito del sistema mundo moderno/colonial consiste en hacer que sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial, piensen sistemáticamente como los que se encuentran en las posiciones dominantes” (Grosfoguel 2006: 22), contribuyendo a la naturalización tanto de sujetos como de locaciones epistémicos y no epistémicos y por tanto a la definición del “inconsciente colonial-capitalístico que comanda al sujeto moderno que todavía somos” (Rolnik, 2015).

Entonces, la “descolonización no es sólo una reacción sino también un proyecto contra la conquista y ocupación territorial, la dominación militar y la opresión de las poblaciones” (Spedding, 2011: 13), una lucha constante también contra el sistema clasificatorio, racializado y civilizatorio que organiza la vida y las dinámicas socio/económicas y político/culturales y sus determinantes efectos ontológicos. Ciertamente y contra todo este fenómeno estructurante de nuestras vidas, se combate, (re)acciona y reflexiona desde la atalaya de la decolonialidad, el pensamiento decolonial, el giro decolonial o la inflexión decolonial, nominaciones asignadas a un horizonte epistémico, analítico y político propio de un vasto, heterogéneo e inter/transdisciplinario grupo de hombres y mujeres, académicos e intelectuales de América del Sur y el Caribe al cual con el transcurso de los últimos años se han sumado numerosos pensadores de otras latitudes y de distintos proyectos preconizadores de la pluriversidad y la justicia social y cognitiva.

En el campo del conocimiento este proceso también se enfrenta combatiendo el excesivo culto disciplinario y profesional, la parcelación de los saberes y la moderna/contemporánea dislocación del conocimiento en una multiplicidad de saberes insuficientes, pero fundamentalmente, entendiendo los cerramientos de las disciplinas y la necesidad de ampliar la conversación desde prácticas transdisciplinarias, interepistémicas e interculturales. Empezar a perder la fe en las disciplinas y en las profesiones, así como desvanecer los regímenes identitarios disciplinarios y profesionales también importa a la hora de ampliar las analíticas, en especial en contextos contemporáneos de gran complejidad. Sobre este desafío, sin duda, también asistimos a una suerte de “crisis ecológica de la razón” como lo sugiriera Val Plumwood (2002) y con ella una ausencia de soluciones, en tanto éstas no pueden emanar del mismo régimen de verdad, de ahí, la incapacidad de hacer una lectura eficiente en

términos omnicomprendivos y en ambientes de complejidad, sin caer en el reduccionismo disciplinar y hasta interdisciplinario.

La constitución colonial del mundo también configuró los ámbitos científicos/sociales, disciplinando el conocimiento y haciendo de las disciplinas grandes “campos de concentración del trabajo académico forzoso” –como lo expresara en alguna ocasión Santiago Castro-Gómez–, perspectiva que ha sido determinante en la constitución de marcas disciplinarias, de nuestras biografías y de nuestros (in)conscientes. Entonces, históricamente la escuela y las disciplinas han configurado un impertinente proceso de naturalización de la exclusión cognitiva y con él, el predominio de un tipo de conocimiento científico, universal y deslugarizado, como de sus prácticas enciclopédicas, academicistas, formalizadas y seudorigurosas, propias –al parecer– de una irremediable carrera ‘loca’ tras las ‘buenas’ maneras de la razón imperial. Todo esto tiene que ver, como ya lo advirtiera Ernesto Sábató (1979), con esos “mitos del rigor [...] esa tendencia a conferir valor mágico a lo que está impreso” y en respuesta al principio ‘pública o pereces’ en tanto forma hegemónica de producción, publicación y visibilización, aún en medio de una sociedad predominantemente de tradición oral que privilegia la con-versación como posibilidad para alimentar y movilizar la reflexividad, así como para sanar y dar sentido al mundo.

Desde esta suerte de ilusión aséptica científicista y desde una “pasmosa ingenuidad y arrogancia, se siguen predicando modalidades de producción de un conocimiento que se imagina como universal, epistémica y moralmente superior, porque supuestamente no está contaminado por los prejuicios o valores de quienes lo producen y por referirse al mundo de los hechos de manera objetiva (‘tal cual es’)” (Restrepo, 2016: 61).

Atomizar el conocimiento, dislocar el todo y fragmentar el objeto, clasificar y despreciar otras formas de significar y dar cuenta del mundo, así como insistir en la mirada y la práctica disciplinaria, son asuntos que naturalizan la exclusión de los saberes e imposibilitan el ‘diálogo de saberes’. Entonces, imposible reclamar, agenciar y promover justicia cognitiva desde estas realidades y prácticas no sólo institucionales sino académicas e intelectuales soportadas en el desprecio de vastas formas de experiencia social y en la inferiorización de conocimientos y saberes de distinto tipo.

Pensar abiertamente estos asuntos propios de la geopolítica del conocimiento es indispensable en contextos y procesos de agenciamiento por una justicia cognitiva, la cual no podrá resolverse al interior de la institucionalidad educativa, desde la asepsia científicista y menos bajo los cerramientos propios de la apelación a prácticas interdisciplinarias que muchas veces han insistido en el modelo de parcelación de los saberes en tanto “la interdisciplinariedad se piensa como la idea de que un problema específico puede ser mirado desde distintas disciplina [...], lo que hace cada disciplina es justamente generar

un tipo de mirada, una mirada normativa, un ojo que mira normativamente. Lo que no hace la interdisciplinariedad es transformar el núcleo duro de su propia mirada, simplemente es un intercambio de información” (Castro-Gómez, 2005: 56). Ante esta dificultad en el intento de mirar un problema desde distintos horizontes analíticos como en perspectiva dialógica y de complementariedad, tal vez, parte de la salida analítica y de desprendimiento paulatino de las disciplinas y ámbitos profesionales radique en la transdisciplinariedad, esa “idea de romper la babelización del conocimiento, la fragmentación del conocimiento, pero de una forma distinta, porque en lo ‘trans’ no solo se trata de intercambiar información entre las demás disciplinas sino de lo que se trata es de devenir en otra cosas [...] no es la permanencia en el modelo de la mirada fija, de la mirada rígida, del espacio ‘estriado’ de las disciplinas, si no es el paso, la transición a una mirada lisa donde sea posible devenir lo otro [...] la idea no es simplemente intercambiar entre disciplinas sino ir a través de las disciplinas y más allá de ellas, porque ‘trans’ significa también atravesar, atravesar las disciplinas” (Castro-Gómez, 2005: 56).

Tal apertura no representa entonces una derivación disciplinaria sino una opción de pérdida de fe en lo disciplinar y en pro del desvanecimiento de la identidad disciplinaria. De igual manera, no se trata solo una estrategia informacional sino ante todo de una analítica del devenir, del acto de poner algo distinto en el lugar habitual, de un proyecto, un acto, una actitud y una práctica determinante en el proceso de justicia cognitiva y en la concreción de conversaciones interepistémicas e interculturales, es decir, entre disciplinas, más allá de ellas y con múltiples saberes de otro tipo o de distinta naturaleza, proceso en el cual son claves los planos y las prácticas de articulación, la asociatividad, la complementariedad, la creación de vínculos, la lógica de la red, el reconocimiento y en especial, el ejercicio de crear puentes entre campos, conocimientos, prácticas, saberes, actores, leguajes, etc, aquellos que la Modernidad separó, jerarquizó, clasificó y descalificó. Con todo esto, es indudable que,

“el carácter fronterizo decolonial también apunta a su carácter transdisciplinario: el proyecto y la actitud descolonizadora lleva al sujeto cognoscente que emerge desde la zona del no-ser a alimentarse del activismo social, de la creación artística y del conocimiento (en algunos casos también de la espiritualidad) con el objeto de revelar, dismantelar y superar la línea ontológica moderno/colonial. El cruce de fronteras entre el conocimiento que se impone desde la zona del ser con la experiencia y conocimiento que se dan en la zona del no-ser, y simultáneamente el cruce entre las distintas esferas de pensamiento, acción y creación donde se encuentra el sujeto en proceso de descolonización, desafían la rigidez de las disciplinas y de los métodos. Lo que esta actividad de transgresión de fronteras exige es una conciencia diferencial (*differential consciousness*), en el sentido

de un manejo versátil y creativo de tecnologías de emancipación que apuntan a la descolonización” (Maldonado-Torres, 2012: 43).

En síntesis, lo indispensable para descolonizarse es darse cuenta, cambiar el entendimiento del mundo para suscitar transformaciones sustantivas, desconfiar de los tradicionales y habituales equipajes cognitivos, poner en tensión gran parte del pensamiento crítico vanguardista, asumir la transdisciplinariedad como actitud y práctica, concretar y valorar distintas formas de experimentación creativa, desconfiar y empezar a perder la fe en las disciplinas como desvanecer las identidades disciplinarias y profesionales, hacer más cosas que se parezcan a nosotros, y, en especial, combatir la práctica excluyente de despreciar el cúmulo de experiencia social movilizada en múltiples locaciones epistémicas y por distintos actores epistémicos. Entonces, ¿hacemos una transición paradigmática o insistimos paradójicamente? En efecto, comprender la complejidad y los andamiajes del mundo en su heterogeneidad, nos hace menos cómplices del autismo académico y de la injusticia social y cognitiva que deambula por el mundo. Descolonizarse e indisciplinarse también son desafíos y tareas propios de l@s otr@s, aquell@s del lado del no ser que piensan y hacen cosas de otras maneras.

3. Epistemologías del Sur. El cambio de contenido, forma, lugar y actores de la conversación

El Sur en tanto horizonte existencial y epistemológico constituye una respuesta a las históricas y sistemáticas prácticas epistemicidas protagonizadas por procesos (neo)coloniales, pues, también en el campo cognitivo/cultural puede apreciarse cómo “el colonialismo no es sólo expansión y dominación económica, sino también dominación y etnocentrismo culturales, en tanto se coadyuva a imponer una forma de conciencia al mismo tiempo que una forma de gestión” (Lequercq 1973: 44); acciones propias de narrativas maestras que preconizan y definen a los ‘verdaderos ordenadores’ de la conciencia universal. De esta manera se ha soslayado la existencia plural de otras formaciones epistémico/culturales; “diversidad que la civilización pretende querer destruir por ‘razones científicas’, y que, en todo caso, el capitalismo destruye por ‘razones económicas’ (Lequercq 1973: 44), o que en su defecto nombra despectiva y peyorativamente como muestras de la prehistoria humana, de sociedades sin historia y de su irracionalidad. Son éstas, entre otras, las razones que disciplinariamente han impedido la comprensión de otros órdenes culturales, justamente por no encajar en las categorías de las teorías disciplinarias y ante todo en la racionalidad global del sistema y de la asepsia cientificista.

La partitura (neo) colonialista que ha incluido procesos de genocidio y etnocidio como formas de negación y eliminación de la diversidad, concretan-

do, asimismo, y de manera consustancial, la extrapolación de modos de vida inscritos en la ‘civilidad’, bajo los cuales el tejido y horizonte humano plural ha sido empobrecido y reducido a una expresión monocultural. Así se colige cómo, [...] la implantación de imperios se tradujo con la creación mimética de ‘pequeñas Europas’ en varios lugares del mundo colonizado, y estas réplicas incluían las instituciones y formas de vida europeas al mismo tiempo que despreciaban y abolían —tildándolas de bárbaras, salvajes, no humanas— las instituciones y prácticas sociales locales (Santos 2006c: 6).

El sacrificio de la diversidad socio/cultural y existencial del mundo implica ineluctablemente la aniquilación de la diversidad epistemológico/cognoscitiva y de cosmovisiones que asumen/practican al mundo desde una perspectiva plural; proceso calificado como *epistemicidio* y asumido como uno de los grandes crímenes de la historia humana, mediante el cual,

[...] se eliminaron pueblos extraños porque tenían formas de conocimiento extraño y se eliminaron formas de conocimiento extrañas porque se basaban en prácticas sociales y en pueblos extraños. Pero el epistemicidio fue mucho más extenso que el genocidio porque ocurrió siempre que se pretendió subalternizar, subordinar, marginalizar o ilegalizar prácticas y grupos sociales que podrían constituir una amenaza para la expansión capitalista o, durante buena parte de nuestro tiempo, para la expansión comunista (Santos 1998: 431).

Este tratamiento de la diversidad socio/cultural y con ella de la diversidad epistemológica del mundo y de los saberes que soportan las prácticas sociales, al tener su génesis en la época de los descubrimientos, no ha dejado de señalar tanto la dimensión empírica —el acto de descubrir—, como la dimensión conceptual —la idea de lo que se descubre—; asuntos que en palabras de Santos (2005: 142) no sólo establecen la inferioridad del otro, sino que la legítima y profundiza, a través de múltiples estrategias y prácticas como la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la desclasificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural, la etnofagia, la exotización/folklorización, y una vasta sucesión de mecanismos de imposición epistémico/cultural, destacándose el epistemicidio como forma de aniquilamiento de la diversidad de conocimientos y de saberes.

Así como insistentemente nos lo ha planteado el autor portugués en mención, “mucho de lo que no existe en nuestras sociedades es producido activa y estratégicamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo” (Santos 2006b:23). Dicha producción de ausencias soportada bajo estructuras monoculturales —del saber y del rigor, del tiempo lineal, de la naturalización de las diferencias, de la escala dominante, y del productivismo capitalista—,

produce formas específicas de ausencias a saber: el ignorante, el residual, el inferior, el local o particular, y el improductivo.

La producción de lo no existente, el sacrificio de la diversidad y la imposición epistémico/cultural, define entonces lo normal y lo patológico, resultado de la práctica demarcacionista y de la ‘manía clasificatoria’ de Occidente, en la que también muchos aspectos de la diversidad se hicieron impronunciabiles, inimaginables y, por consiguiente, imposibles de pensarse por fuera del absolutismo monocultural civilizatorio. Esta cruzada que da cuenta de procesos de genocidio, etnocidio y epistemicidio, lógicamente concreta en muchas latitudes y locaciones del sur global, borramiento y sustitución de distintas estructuras epistémico/culturales por otras donde el conocimiento científico objetivo y neutral y su asunción como universal y epistemológicamente superior, también tiene una “dimensión moral y ética donde la emancipación de los individuos y de las sociedades sólo es posible desde y por este tipo de conocimiento” (Restrepo, 2016: 61).

Este fenómeno derivado del ejercicio de ‘destrucciones creadoras’ del capitalismo y del cientificismo, considerado analíticamente como *epistemicidio*, concreta la imposición y defensa a ultranza de una visión y práctica epistemológica que sacrifica otras ópticas, otros saberes y conocimientos con el consiguiente desperdicio y destrozo de mucha experiencia cognitiva y socio/cultural. Podría calificarse asimismo a esta práctica, y apelando a los legados de Santos y Castro, como una ‘epistemología de la ceguera’, soportada en una teoría y una práctica que excluye, ignora, elimina y condena a la no existencia todo lo que no es susceptible de incluirse en los cánones y límites de una práctica, cuyo sustrato es la cientificidad de los saberes expertos y de sus derivadas credenciales (Quijano, 2016a: 180-182).

Contra toda esta realidad se moviliza la epistemología del Sur o mejor, las epistemologías del Sur, horizontes y analíticas que dejan ver cómo en el fondo de la injusticia social en sentido amplio existe un problema epistemológico también derivado de situaciones históricas de desigualdad, discriminación, negación y exclusión epistémico/cognitiva y cultural producto de un modelo cognitivo hegemónico y global que desprecia saberes, formas y trayectorias de pensamiento distintas al conocimiento académico eurocentrista y a su asepsia cientificista. Se trata de la necesidad de hacer cambios en la mirada, en las relaciones, en las estructuras, en las actitudes y en las prácticas, pero fundamentalmente preguntarse por los cambios del contenido, la forma, el lugar y los actores de la conversación, pues las epistemologías del Sur podrían asumirse también como una gran conversación para pensar de otras maneras y caminar en el escenario de la diversidad, examinando y constatando las múltiples y heterogéneas formas de configurar, conocer y proporcionar significado al mundo y exaltando su potencialidad epistémica y existencial. Esta propuesta “bosqueja

trayectorias para pensar de otra manera, precisamente porque crea un espacio que permite al pensamiento volver a comprometerse y caminar con la increíble diversidad de formas de conocimiento de aquellos grupos cuyas experiencias ya no son legibles ni pueden ser traducidas por el conocimiento académico eurocéntrico, si es que alguna vez eso fue posible” (Escobar, 2016: 93).

La perspectiva de las epistemologías del sur tiene su sustrato en numerosas premisas, acciones, estrategias y prácticas formuladas recurrentemente en varios análisis del sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2011a), (2011b), (2010), (2009), (2006a), (2006b), (2005), (1998), las cuales y para nuestro interés, tienen que ver aspectos como los siguientes: a).- “presentamos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas, es decir hay una crisis de un mundo particular o de formas particulares de practicar y hacer el mundo; b).- 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 el marxismo).; c).- La diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos diversos de ser, pensar, sentir, hacer, de concebir el tiempo, la relación entre los seres humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizarse al vida, la producción y el ocio.; d).- No existe una teoría general que pueda cubrir adecuadamente todas las diversidades infinitas del(os) mundo(s); e).- nuestros tiempos y nuestros espacios están enfrentando preguntas muy fuertes frente a respuestas absolutamente débiles; f).- Existen unas contradicciones fuertes entre medidas urgentes y cambios civilizatorios, es decir una apelación a acciones particulares que no son contundentes frente a la necesidad de transición civilizatoria; g).- Vivimos una discrepancia entre teoría y práctica social que es dañina para la teoría y también para la práctica. Para una teoría ciega, la práctica social es invisible; para una práctica ciega, la teoría social es irrelevante”, y entre otros, la idea de que lo que no existe es producido, activamente como inexistente o como alternativa no creíble a lo que existente.

Asimismo, la ecología de los saberes y la traducción intercultural son asuntos medulares para la epistemología del sur, en tanto, para el primero, “no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular. Aprender ciertas formas de conocimiento puede suponer olvidar otras y, en última instancia, volverse ignorante de ellas. En otras palabras, en la ecología de saberes, la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida; puede ser el punto de llegada. Por ello en cada fase de la ecología de saberes es crucial cuestionar si lo que se está aprendiendo es valioso, o si debería ser olvidado o no aprendido. La ignorancia es solamente una forma descalificada de ser y hacer cuando lo que se ha aprendido es más valioso que lo que se está olvidando. La utopía del inter-conocimiento es aprender otros

conocimientos sin olvidar el propio. Esta es la idea de la prudencia que subyace en la ecología de saberes. La ecología de saberes comienza con la asunción de que todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos, así como entre los seres humanos y la naturaleza, implican más de una forma de conocimiento y, por ello, de ignorancia (Sousa, 2011a: 36). De otra parte, la traducción intercultural, se entiende como el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca 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. El trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes). La *traducción entre saberes* asume la forma de una *hermenéutica diatópica*. Este trabajo es lo que hace posible la ecología de los saberes. La hermenéutica diatópica consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (Santos, 2011a: 37).

Otros principios y otras formulaciones subsidiarias dan cuenta de las epistemologías del Sur como posibilidad para continuar movilizand configuraciones epistémicas diferenciales, históricas, situadas y hasta corporeizadas, claves también en el marco de las luchas sociales, del pensamiento transformacional y de la justicia social y cognitiva. En últimas, se trata de un trabajo alrededor de la geopolítica del conocimiento, es decir, del cambio de contenido, forma, lugar y actores de la conversación como de los modos de producción, legitimación, circulación y apropiación del conocimiento. En verdad, la(s) epistemología(s) del Sur se asumen 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 conocimientos, 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” (Santos, 2009: 43).

Esta suerte de gran conversación, la cual no representa necesariamente desprendimiento y desmantelamiento de la tradición académica e institucional, como tampoco una apelación y apología al relativismo ni a la diferencia como moralidad y pureza, no significa entonces hacer *tabula rasa* del eurocentrismo pero sí mostrar sus insuficiencias y la necesidad de ampliar los cánones y favorecer ejercicios “transdisciplinarios y hasta por fuera de la ciudad letrada, mostrando el valor de las complementariedades y complicidades justamente allí donde la asepsia cientificista sigue viendo rivalidades y contradicciones sin explorar su potencialidad analítica y práctica” (Quijano, 2016a: 14).

Como ya hemos indicado, esta activación política y epistémica del Sur global se contrapone a la consolidación de una perspectiva, tal vez, propia y constitutiva del fascismo epistemológico de nuestros tiempos, la que se pone tensión, justamente en escenarios de heterogeneidad y complejidad socio/cultural y, en especial, en numerosos esfuerzos por activar a los movimientos y organizaciones sociales como productores de conocimiento; es decir, como comunidades de pensamiento. Tales expresiones encierran en sí mismas una gran potencialidad epistémica y existencial, a la vez que prometen, desde locaciones, sujetos y proyectos diversos, la construcción de alternativas de vida contra la desfuturización, la insostenibilidad y el rompimiento de los mundos relacionales; procesos que en sí mismos representan propuestas y prácticas que dan cuenta de críticas e inflexiones contrapuestas al fascismo epistemológico e inscritas de alguna manera en la ‘epistemología del sur’, vista como forma de resistencia que reconoce la imposibilidad de una justicia social sin la práctica de una justicia cognitiva. Se trata de observar, desde esta atalaya analítica, la movilización de un “pensamiento posabismal como un aprendizaje desde el Sur. Esto confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes [...] basada en el reconocimiento de una pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía” (Santos 2010: 32).

Este nuevo desafío nos deja ver la potencialidad analítica de las prácticas intelectuales y con ellas el valor de la multiplicidad de sujetos y locaciones epistémicos propios de la heterogeneidad socio/cultural de nuestros espacios/tiempos. En nuestro caso, el Sur Global, y, en especial, América Latina, se verifican como un amplio campo o espectro heterogéneo de prácticas intelectuales que involucran movimientos sociales, prácticas sociales específicas y creadores de diversas artes. De ahí que buena parte de tales prácticas en Latinoamérica se desarrollen por fuera, más allá, adentro o afuera del ámbito convencional académico (actores sociales extraacadémicos); es decir, se encuentran instaladas en el pensamiento de las prácticas de vida y en las formas de experimentación creativa que dan cuenta de nuevos escenarios y nuevas interlocuciones⁴.

4 Para nuestro interés y desde la perspectiva de la justicia cognitiva, las prácticas intelectuales constituyen la contracara de las prácticas académicas oficiales, letradas e institucionales y, por tanto, se conciben como lo que hacen los actores o el conjunto de mecanismos cognitivos y experimentales de la gente en relación con los entornos no humanos. Generalmente, se asocian con el carácter intelectual de otras prácticas sociales expresadas en actividades concretas y situadas o maneras-lugar específicas de dar sentido al mundo, localizadas en el afuera escolar y en las intersecciones entre ‘adentro’ y ‘afuera’. Estas tienen que ver con lo que algunos peyorativamente han asumido como ‘prácticas de menor dignidad’ o ‘documentos menores’, las cuales distinguen otras fuentes, otros actores y por tanto suponen otras formas, otros contenidos y otros lugares congruentes con las prácticas de vida y en suma con formas de experimentación creativa en otros escenarios y con otras interlocuciones. A su vez, las prácticas intelectuales implican otras formas y modos de publicar (de poner en público) más allá de lo alfabético-crítico o de lo letrado (Quijano, 2016b: 46).

Pensar en las epistemologías del Sur como gran conversación requiere entonces de su valoración como prácticas y gestos descolonizadores y como expresiones de ‘justicia cognitiva’, claro está, lejos de los cánones e imperativos disciplinarios, de las instituciones del aprendizaje (escuela, colegio, universidad) y más cerca de otras locaciones y otros actores epistémicos. Contrariamente, se busca conversar o lenguajear como forma de acercamiento a pensar con conocimientos, historias, memorias y actualidades de la diferencia, práctica inscrita en el horizonte de la diferencia epistémico-cultural o en el principio y la práctica de la ‘justicia cognitiva’ según la cual, la salida está en los ‘diálogos’ interculturales y postimperiales en tanto “no podemos ampliar el horizonte de las posibilidades sin ampliar el horizonte de las inteligibilidades” (Santos, 2011b: 18). Todo esto implica la necesidad de convivir con diversas formas de pensamiento sin el sometimiento exclusivo a la hegemonía epistemológica de la ciencia occidental y en el escenario universitario, muchas veces conservador, hermético y sin aperturas frente al desafío de pensar, construir y practicar el conocimiento de manera compleja, transcultural y transdisciplinaria.

También en esta perspectiva conversacional se busca participar e incidir en los cambios de las condiciones de producción del conocimiento referidas en primer lugar a la expansión del rango de sus productores más allá de la academia, lo que implica la transformación de los lugares y contenidos de la teoría y de su forma. En segunda instancia, estos cambios hacen alusión al hecho de que “la teoría social contemporánea se está quedando corta en imaginar tanto las preguntas que habría que hacerse sobre las problemáticas claves del presente, como las posibles respuestas a estas” (Escobar, 2014: 39). Más que el diálogo, se requieren nuevas formas y espacios conversacionales o del versar-con en tanto medio para la conversión o transformación y para el reconocimiento del ‘otro’ como interlocutor y posibilitador del aprendizaje.

Activar la conversación en medio de la parafernalia institucional y discursiva del ‘diálogo de saberes’ –generalmente convertido en un monólogo–, interesa como arma de legítima defensa y grilla de entendimiento tanto de los sistemas de representación, las visiones de mundo y las percepciones del mundo inmediato, los universos sensoriales y la organización política, como de las maneras de pensar y sentir, el tipo de estructuras y relaciones con otros y con el entorno socio-natural, los usos y significados culturales y, claro, de lo que los sujetos y los lugares dicen. Es esta la potencia del Sur global como lugar singular existencial, pero ante todo como proyecto y horizonte epistémico —también descolonizador— desde el cual es posible ampliar la inteligibilidad para poder ampliar y ensanchar el horizonte de las posibilidades transformacionales y concretar herramientas para los procesos transicionales en favor de la relacionalidad, la comunalidad, la pluriversalidad, la sostenibilidad y la justicia social y cognitiva.

Bibliografía

- Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo. Una civilización negada*. México, editorial Grijalbo.
- Castro-Gómez, S. (2005). Transdisciplinariedad y diálogo de saberes. *Sigma, Revista de estudiantes de sociología*, Universidad Nacional de Colombia: 53-59.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.
- _____. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Fanon, F. (1999). *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaparta.
- _____. (1975). *Por la revolución africana*. México, FCE.
- García Márquez, G. (2010). *Yo no vengo a decir un discurso*. Bogotá: Mondadori.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. *Revista Tábula Rasa*. 4: 17-48.
- Hegel, G. W. F. (1994) [1828]. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal (I)*. Barcelona: Ediciones Altaza.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Lander, E. (2000). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Argentina: Clacso.
- Lazararo, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Leclercq, G. (1973). *Antropología y colonialismo*. Madrid: Alberto Corazón.
- Maldonado-Torres, N. (2016). Transdisciplinariedad y decolonialidad. *Quaderna*.
<http://quaderna.org/transdisciplinariedad-y-decolonialidad/>
- Plumwood, V. (2002). *Environmental culture: the ecological crisis of reason*. New York: Routledge.
- Quijano Valencia, O. (2016a). *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Popayán: Universidad del Cauca.
- _____. (2016b). La conversación o el interaccionismo conversacional. Pistas para comprender el lado oprimido del(os) mundo (s). *Calle 14*, 11 [20] pp. 33-53.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social". En Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (comp.), *Epistemologías del sur (Perspectivas)*, (pp. 67-107). Madrid: Ediciones Akal.
- _____. (1990). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Quito: Editorial El Conejo.
- Rama, Á. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Restrepo, E. (2016). Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado. *Revista Latina de Sociología (RELASO)*: 60-71
- Rivera Cusicanqui, S. (2005). "Introducción: los temas seleccionados y su pertinencia". En Esteban Ticona Alejo, *Lecturas para la descolonización*. La Paz: Plural.
- Rolnik, S. (2015). Una conversación con Suely Rolnik. Entrevista de Aurora Fernández Polanco / Antonio Pradel. *Re-visiones* No 5, Universidad católica de Sao Paulo.
- Sábato, E. (1979). "Sobre algunos males de la educación". En: <http://www.letras.s5.com/sabato111002.htm>
- Said, E. (1996). *Representaciones del Intelectual*. Barcelona: Paidós.
- Sanjines, J. (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Pieb, Ifea, Embajada de Francia.
- Santos, B. de S. (2011a). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. 54: 17 – 39.
- _____. (2011b). Introducción: las epistemologías de sur. En Alvise Vianello (Coord.). *Formas otras. Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 9-22). Barcelona: CIDOB Ediciones.
- _____. (2010). *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso.
- _____. (2010). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y de la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso.

- _____. (2006a). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer.
- _____. (2006b). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso.
- _____. (2006c). *Sembrar otras soluciones. Los caminos de la biodiversidad y de los conocimientos rivales*. Caracas: Misterio de Ciencia y Tecnología de Venezuela.
- _____. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Spedding Pallet, A. (2011). *Descolonización. Crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. La Paz: T'ika y teko.
- Zibechi, R. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Bogotá: Desde Abajo.
- Raúl Z. & Michael H. (2013). *Preservar y compartir. Bienes comunes y movimientos sociales*, Buenos Aires: Mardulce.